

Василь Ульяновський

МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ СПИРИДОН

Образ крізь епоху,
епоха крізь образ



Київ "Либідь" 2004

*Розповсюдження і тиражування
без офіційного дозволу видавництва
заборонено*

**Науковий проект здійснено за підтримки
Канадського Інституту Українських Студій
(Університет Альберта), Стипендіальній Комісії якого
та особисто директорів — професору,
доктору Зенону Когути автор має честь
висловити свою щирю подяку**

Головна редакція літератури з гуманітарних наук
Головний редактор *Світлана Головка*
Редактор *Юрій Медюк*

Подобаєт во єпископу
вез порока быти, якоже Божню стронтелю:
не себе угождающу (не дерзну, не напрасиву),
не гневливу, не панище, не вийце, нескверностяжательну,
не страннолюбиву, благолюбцу, целомудренну,
праведну, преподобну, воздержательну,
держашемуся верного словесе по учению,
да спасен будет и утешати
во здоровом учении.

Из Послання Апостола Павла
до Тита. 1: 7—9

ІСТОРИЧНІ КООРДИНАТИ

(Замість вступу)

Один із своїх творів — *Житіє* преподобного Савватія Соловецького — герой нашої книги розпочинав фразую, в якій перелічував світських і духовних можновладців доби, в котру діяв преподобний. Не маючи у своєму розпорядженні жодних точних дат, але намагаючись поставити особу Савватія у певні просторово-часові рамки, автор скористався переліком імен як персоналізованим орієнтиром. Здається, таким прийомом Спиридон ніби «назnamenовував» зачало праці про самого себе: за майже цілковитої відсутності інформації контекст епохи в ширшому значенні дає змогу «побачити» в ній Спиридона та спробувати зрозуміти його особистість.

Отож активна діяльність Спиридона і, зокрема, її пікова подія — висвята на Київську митрополію у Константинополі — випадають на часи правління знаменитих монархів та перебігу важливих подій європейської історії.

Главою Західного світу є імператор Священної Римської імперії Фрідріх III Гогенцоллерн (1452—1493). У Польщі та Литві править король Казімір (Анджей) IV Ягеллон (1440—1492), у Московській державі — великий князь Іван III (1462—1505), у Молдавії — господар Стефан (Богдан) IV Великий (1457—1504), в Угорщині — король Матяш Корвін Гуньяді (1459—1490), у Турецькій імперії — султан Мегмед II Фатіх (1451—1481), в Криму — хан Менглі-Гірей (1467—1515).

Церковні престולי на той час посідають: у Римі — Папа Сікст IV (1471—1484), в Царгороді — Патріархи Рафаїл I (1475—1476)



та Максим III Христонім (1476—1482). Сучасниками Спиридона виступають також знамениті творці — «велетні духу»: Леонардо да Вінчі (1452—1519), Ієронім Босх (1450—1516), Томас Мор (1478—1535), Максим Грек (1480—1556), Джованні Мірандола (1463—1494), Еразм Роттердамський (1469—1534), Мартін Лютер (1483—1546). На початок митрополитства Спиридона випадають останні роки жахливих прижиттєвих легенд про валаського господаря Влада Дракула* (1431—1476/77).

Щодо Казіміра IV, Івана III, Мегмеда II, Рафаїла I і, можливо, Менглі-Гірея, то вони мали безпосередній стосунок до «справи» Спиридона, а Стефан IV, Сікст IV, Максим III — опосередкований. Ці знамениті світські правителі та церковні ієрархи уславилися великими діяннями й стали невід'ємною частиною світової історії. Спиридон у свою чергу доторкнувся (чи краще — «причастився») кожного з них, акумулюючи окремі положення державної та церковної ідеології та фізично пройшовши через майже всі центральноевропейські держави та їхнє «церковне Тіло».

Спиридон розпочав свою діяльність у часи значної перестановки політичних сил у Європі та Азії. Вони позначилися стрімким наступом «Сходу»: піднесення Турецької імперії після падіння Візантії; «васалізація» султанатом балканських країн, Криму; боротьба із Західною імперією, Венецією тощо. На теренах Східної Європи функцію «наступу Сходу» активно виконував васал Мегмеда II хан Менглі-Гірей, союз з яким у 1474 р. уклав Іван III. Спиридон отримує в'їждь на митрополію Київську і всієї Русі у 1475 р. — році падіння Кафи та ліквідації впливу Генуї у Причорномор'ї. На цей час його співвітчизник тверич Афанасій Нікітін повернувся з Індії (1472) і повідав про зовсім інший Схід. Спиридон опиняється у вирі великих і знаменних подій, які накладають не лише відблиск, але прямий відбиток/карб на його діяльність та долю. Він послідовно перетворюється на «об'єкт інтересів» руських православних князів у Литві, Патріарха Константинопольського, турецького султана, польського короля і великого князя литовського, московського великого князя і великого князя тверського, а можливо, також Папи, молдавського господаря, сербської церковної влади...

* Ім'я Дракула пояснюється (і сприймається) по-різному: 1) по-румунському Draculea — син диявола (Dracula); 2) Дракул — дракон, прізвисько батька Влада, який нібито був членом угорського Ордена Дракона, створеного для боротьби з турками. Згадуємо про це у зв'язку з появою в російських літописах прізвиська Спиридона — Сатана.



Клубок інтриг навколо Спиридона, як і його власних кроків, настільки заплутаний і цікавий, що потребує детального заглиблення у діяльність, ідеологію та політику майже всіх названих церковних і світських можновладців. Усе це відбувається на тлі наростання есхатологічних настроїв: наближався 7000 рік від створення світу (1492-й від Різдва Христового). Увесь православний слов'янський світ (Slavia Orthodoxa) перебував у стані очікування можливого кінця людства, й усе набувало «передсмертного забарвлення»¹. Однак Спиридон разом з усім православним світом пережив цей напружений період та увійшов до нової «кризової доби» рубежу XV—XVI ст.²

Так через епоху, її загальний та особистісний контекст поступово може бути «пізнаний» (з певною часткою вірогідності, звісно) Спиридон, а сама доба його часового існування конкретизується й набуває нового виміру через особистість та діяльність Спиридона.

Зрозуміло, що дослідити це сплетіння різних рівнів і проявів «історичного часу» можна лише завдяки штучному розшаруванню його фактично нероздільних аспектів. Крім того, постає ще одна прикра трудність: проблема джерел. Останнє зумовило поділ нашої праці на п'ять розділів. Спочатку розглянемо й проаналізуємо з огляду текстології всі відомі на сьогодні писемні джерела про Спиридона: його власну інформацію про себе та «зовнішні» повідомлення. Аналіз наявної історіографії показує, що сукупне «споживацьке» використання інформації цих кількох джерел для реконструкції біографії Спиридона є непродуктивним і зумовлює помилкові твердження. Тому варто провести «елементарно просту» працю: поставити конкретну інформацію у загальний контекст певної писемної пам'ятки (обставин її створення, джерел інформації, загальної ідеології тощо). Друга стадія дослідження полягатиме у спробі встановлення загальної геополітичної ситуації та побутування в ній нашого героя. Головною є третя частина студії, де аналізуватиметься найвагоміший твір Спиридона — **Изложение** — через призму інформації, здобутої в попередніх частинах, щодо «конвойних» джерел (характеристика доби та регіону, інших творів, обставин життя автора). Думаємо, що вивчення **Изложения** мало б завершуватися ґрунтовним порівняльним богословським аналізом способів і змісту викладу православного віровчення — від Св. Євангелії, Св. Отців і Вселенських Соборів до подібних творів грецьких, сербських і болгарських богословів IX—XV ст. Однак від даного логічного і вкрай потрібного завершення автор як світський



історик мусить відмовитися на користь кваліфікованих богословів. Обмежимося лише констативним текстуальним порівнянням відомих у Східній Церкві на той час догматичних творів, утримавшись від оцінкових характеристик. Загалом, як виявилось, твір, котрий займає неповних 38 сторінок рукопису напівуставом, потребує дослідження, майже в п'ятнадцять разів більшого за обсягом. Це само по собі підкреслює значущість твору, для розуміння якого замало переказу змісту та наведення даних про автора. Власне, усе це вже закладене в **Изложениі** від початку самим Спиридоном — і саме завдяки тому, що писав він його як Київський митрополит, застосовуючи право на учительство в Церкві та взоруючи глибоко символічний і перевершуючий форму акт літургійного священнодійства³.

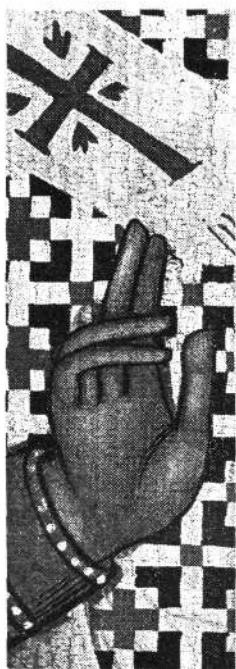
Досить побіжно (хоч і в окремому четвертому розділі) аналізується ще один твір Спиридона «литовської доби», нещодавно опублікований А. А. Туріловим. Оскільки колега готує власне дослідження цього твору, ми не в праві відбирати пріоритет публікатора. У п'ятому розділі аналізуватимуться інші твори Спиридона, написані у Ферапонтовому монастирі: вони дають додаткові різнопланові свідчення про автора й коригують уявлення про два «образи» Спиридона (створювані ним самим та оточенням).

Нарешті, маємо одразу попередити читача: у цій книзі багато гіпотез і припущень. Це зумовлене постійним авторським бажанням усе з'ясувати і пов'язати, залучивши максимум джерел та інформації. Зізнаємося також: вплив особистості Спиридона на автора дуже великий. У цьому сенсі доцільно повторити слова Олександра Івановича Яцімірського — знаменитого дослідника життя й діяльності Київського митрополита Григорія Цамблака, доля якого значною мірою подібна до Спиридонової: *Автор за эти годы сжился с «реальным» Цамблаком... Мои ошибки объясняются желанием ничего не оставлять не разрешенным*⁴.

ЗАДОКУМЕНТОВАНИ
ДІЯННЯ
СПИРИДОНА



Інформація про Спиридона може бути визначена загалом як «подвійний парадокс». З одного боку, це унікальний для XV — початку XVI ст. випадок, коли є свідчення самого героя про себе



й паралельно — свідчення інших, у тому числі сучасників. З іншого боку, обидві сфери свідчень настільки фрагментарні й уривчасті, що важко піддаються зведеній структуризації та задовільній (не кажучи вже про однозначну) інтерпретації. В. Водов справедливо зазначає: *Еще в XV веке и касательно столь значительного института, как митрополичья кафедра «всея Руси», история восточных славян строится большей частью на редких и лаконичных источниках, т. е. на весьма зыбкой почве. Вероятно, нет ни одной европейской страны, где в середине XV в. история высшего церковного управления была бы столь слабо освещена в источниках*¹.

У нашому випадку ключем для характеристики та аналізу повідомлень джерел є, хоч би як це парадоксально, не стільки зміст інформації, скільки характер і сутність самих джерел як таких. Цей підхід дає змогу вийти із глухого кута обмежених можливостей «зацитованої» (тобто часто повторюваної) незначної фактологічної інформації. Отже, текст у широкому розумінні дозволяє краще

розглядіти текст у вузькому значенні, цебто окремі повідомлення. Окрім того, варто «прислухатися» й до жестового значення слова. На це дуже точно й містко вказав С. С. Аверінцев: *Чтобы подступиться к ней (людській історії. — В. У.), приходится брать литературное слово не как «прием», но как жест. Жест чего? Как всегда, самораскрытия и одновременно утаивания, утаивания, делающего возможным самораскрытие... Литературный жест — баланс «условного» и «безусловного», «утаивания» и «раскрытия». Но баланс этот всякий раз социален, а потому историчен*².



САМ ПРО СЕБЕ

Вочевидь, варто почати з текстів/«текстів» самого Спиридона. Це чотири відомі на сьогодні атрибутовані йому твори, в кожному з яких автор обов'язково прямо й опосередковано говорить про себе. Цікаво, що пряма інформація скрізь зосереджена на фіксації митрополичого титулу, а опосередкована — на учительстві (праві на учительство через митрополичий сан та на самому факті учительства для світу і Церкви). Ці дві сфери самоідентифікації взаємопов'язані й нерозривні. Спиридон до останніх своїх днів навіть у далекому Ферапонтовому монастирі вважав себе Київським митрополитом і пастирем відповідного масштабу. Як побачимо далі, його сучасники адекватно сприймали обидві настанови Спиридона, хоч і негативно ставилися до його свячення в Царгороді. Опосередкований рівень інформації текстів/«текстів» Спиридона про автора розглядатимемо детально нижче, а тут зупинимось на безпосередніх «анкетних даних».

Першим (за хронологією) відомим на сьогодні «текстом» Спиридона є **Изложение**. Тут автор розлого оповідає про найважливішу подію свого життя — митрополиче свячення в Константинополі. Через певні «незрозумілості» тексту та його неадекватні трактування зачитуємо даний уривок цілком:

Фенгарн севтєврнѣ ѿ каландѣ. Бѣллегѣ соборнын с[в]я[т]ѣишаго патрнарха Кирѣ Рафанла Константинополя новаго Рима и же ш немѣ с[в]я[т]и[ц]аго собора с[в]я[т]ых митрополитѣх и боголюбивых еп[иско]пѣх. По б[ла]г[осло]венію с[в]я[т]и[ц]аго сего вселенскаго собора і рѣк[о]положеніе ч[л]єстнаго презвитерства і нж о Х[ри]стѣ дѣлконства бл[а]г[осло]веніе прихощѣ поставленіе Киевскаго митрополя всѣм Роу[си] (арк. 230—230 зв.).

Складність тлумачення цього тексту зумовлена кількома іншомовними словами, що залишилися незрозумілими навіть митр. Макарію (Булгакову). У перевиданні його капітальної праці (1996 р.) коментатори також не змогли внести ясність у розуміння цитованого високопреосвященим автором тексту. Йдеться про **фенгарн**, яке митр. Макарій трактував як **Фанар** (пізніший осідок Патріархів у Константинополі); про **каландѣ** — залишене без інтерпретації; та про **бѣллегѣ** — цілком не зрозуміле для високодостойного історика Церкви³. Цитуючи вищенаведену фразу, єдина сучасна, на жаль, нині покійна дослідниця життя й творчості Спиридона Р. П. Дмитрієва навпроти трьох «неясних» слів поставила лише позначку — *так в рукописи*⁴.

Загалом варто зазначити певну схильність Спиридона до вживання грекизмів. Цікавий приклад стосовно **кацѣ** з *Посланія*, що традиційно атрибутується митрополитові (про цей твір — далі), навів Я. С. Лур'є. Спиридон зужив це слово замість відомого «кадильниця», але користувачі *Посланія* вже у першій чверті XVI ст. не зрозуміли його значення й переклали як



чепь*. Це стало одним із доказів первинності *Послання Спиридона* й вторинності *Сказання о князьях владимирских*⁵.

Схильність Спиридона до грекизмів не може лише констатуватися. Чи була вона випадковою? Л. П. Жуковська стверджувала, що це була загальна тенденція: *С середины XV в. в книжном письме восточнославянской ойкумены наблюдается явление сознательной грекизации и архаизации письма. На протяжении XV в. и в начале XVI в. они существенно нарастали...*⁶ З іншого боку, М. Г. Гальченко наполягала, що думка Л. П. Жуковської та Д. Ворта про архаїзацію і грекизацію текстів східнослов'янських авторів неправильна, оскільки мова має йти про новий південнослов'янський вплив у графіко-орфографічних системах писців Східної Європи⁷. Ця ідея є новітнім potwierдженням теорії «другого південно-слов'янського впливу» кінця XIV—XV ст. на руські землі, яку розвивав ще О. І. Соболевський⁸. Окрім того, на думку А. А. Турілова, від середини XV ст. спостерігаються явні ознаки відмінностей українсько-білоруської (Литовської Русі) книжності від великоруської: на першу здійснюють сильний вплив болгарські та молдавські скрипторії (1470-ті роки — перша половина XVI ст.)⁹. Втім, як показує побутування текстів, атрибутованих Спиридонові, всі ці можливі тенденції стосувалися «обраних» книжників, але для митрополита Спиридона грецькі терміни, як гадаємо, не були випадковістю чи зовнішніми впливами — швидше промовистим символом. Спиридон — тверич за походженням, водночас ознайомлений із книжністю Литовської Русі (Київ), отже грецькі терміни не були для нього обмовкою і, як видається, вживалися не випадково. Вони маніфестували і підсилювали його царгородську, грецьку орієнтацію, від якої офіційно відмовилася на той час як Литовська, так і Московська Русь. А отже, висвята в Константинополі для Спиридона мала принциповий характер, як і взірцевим джерелом віри залишалася Грецька Церква. До речі, в його редакції *Життя Зосими і Савватія* 1503 р. така лінія чітко проводиться й навіть розширюється (фенгари, каланд, фемелеос, калан), хоч тут ці вирахунки були цілком зайвими. Ще більш вагомими є грекизми в *Слове на шестствие Святого Духа*, про які детальніше скажемо нижче. Дане опосередковане свідчення Спиридона про себе на термінологічному рівні є вкрай важливим для розуміння його конкретних учинків і «текстів». І хоча він не вживав термін «еллін» (його вперше, на думку І. Шевченка, запровадив у східнослов'янській книжності Максим Грек¹⁰), але постійно привносив позитивний образ «еллінського» як визначальний та авторитетний щодо церковних справ.

Зазначивши це, повернімося до тлумачення трьох названих термінів. Усі вони запозичені з грецької мови XV ст. (в яку проникли й тюркізми, особливо в назвах документів та складових системи адміністрації). **Фенгари**

* Втім, зазначимо все ж достатню поширеність слова «кацяя» в руському церковному побуті. Наприклад, відомий наказ Патріарха Філарета (1619—1633) про вживання золотой кацеї на деяких панахидах (РИБ. СПб., 1867. Т. V. Ч. 3. № 13). Для греків кацяя — не просто кадильниця, а власне кадильниця без ланцюга (цепи), але з ручками і брязкальцями, тому заміна кацеї на чепь була явним нонсенсом.



означає місяць, а **каландѣ** — як і у греків, перші дні місяця, або «новомісяччя» (рік починався з березня, місяць — із повного місяця, дні рахувалися від календ попереднього місяця)¹¹. Отже, загадкова перша фраза читається просто: місяця вересня 15 у «новомісяччя» (15 число не може трактуватися як перші дні місяця). Згідно з римським календарем, **семтєвѣрна ЄІ каландѣ** могло означати 18 серпня (тобто за 15 днів до вересневих календ — 1 вересня). Можливий варіант розуміння **каландѣ** — як початку року (за вересневим стилем), проте це означало б нерозбірливе застосування Спиридоном грецької термінології, що мало ймовірно.

Нарешті, найзагадковіше слово — **бѣлєгѣ**. За словником Макса Фасмера, термін «белѣг» запозичений із тюркської та має два значення: 1) знак, пляма, білий струп; 2) підписаний бланк для засвідчення особи подавача. Давньо-руський варіант його написання — **бѣлєлгѣ**¹². За висновками А. С. Дьоміна, тюркізми у другій половині XV ст. руськими книжниками *использовались с литературно-выразительной целью*: вони наявні у тексті іншого тверича — Афанасія Нікітіна (цілі тексти молитов), у Єфросина (татарські лічба та назви місяців) тощо¹³. Втім, для Спиридона це, вочевидь, була самоназва турецького документу. Він переказував письмовий документ про своє свячення, виданий Патріархом та Собором Константинопольської церкви 15 вересня. Останнє дало змогу Б. М. Флорі уточнити рік хіротонії Спиридона. Згідно з даними Г. Подскальського, Рафаїл посідав Константинопольську патріархію від початку 1475 р. до початку 1476 р.¹⁴ Таким чином, у період його патріаршества 15 вересня випадає на 1475 рік, а не 1476-й, що традиційно вважається роком висвяти Спиридона¹⁵. Уточнення року насправді вносить суттєві зміни в інтерпретацію церковних подій у Київській митрополії (див. далі). Проте чи про час висвяти повідомляв Спиридон? Слово **бѣлєгѣ** свідчить, що тут ішлося про дату видачі засвідчувального документу. Адже укази (декрети) про призначення вищої церковної влади мали назву «берати». Нині, до речі, відома лише одна копія берату про призначення митрополита другої половини XV ст. (берат не датований і без імені)¹⁶. Гадаємо, що Спиридон говорив власне про засвідчувальний документ щодо своєї гідності, але не про ствердження у день висвяти.

Думаємо, що рік, місяць і число висвяти претендента в митрополити Київські дає змогу встановити ім'я нового митрополита.

Ім'я Спиридон, імовірно, було прибране нашим героєм під час митрополічної висвяти, позаяк претендент не мав єпископського сану, при отриманні якого в Грецькій Церкві приймалося нове ім'я, прив'язане до дати хіротонії¹⁷. Подібна практика існувала й у Київській митрополії. Б. А. Успенський зазначає: *Изменение монашеского имени при епископской хиротонии было возможно — во всяком случае в Юго-Западной Руси — и в XVII в.* Дослідник вказує, що митрополит-грек Фотій на поч. XV в. перемінив монашескі імена і двом новгородським єпископам: інок Сампсоній у 1415 р. став єпископом Сімеоном, а монах Ємеліан у 1424 р. — владикою Євфимієм. У Київській митрополії відомий приклад Іезекіїля Курцевича, який у єпископстві прибрав ім'я Іосиф. Утім, звичай, щоб нове ім'я починалося з тієї



ж літери, що й перше ім'я, став нормою значно пізніше XV ст., особливо у Київській митрополії. Наприклад, монах Дамаскін Прилуцький в ієромонашестві став Ієрофеем, а Феофан Прокопович вже у XVIII ст. при постригу прибрав ім'я Самуїл. У Московській же Русі імена монахів при рукопокладенні не мінялися¹⁸.

Сказане дозволяє точніше встановити дату висвяти Спиридона. У церковних святцях на останню чверть XV ст. були відомі святий IV ст. єпископ Триміфунтський Спиридон (пам'ять — 12 грудня ст. ст.), блаженний Патріарх Сербський (1379—1389 чи 1382—1388 рр.) Спиридон (пам'ять — 30 серпня) та преподобний Спиридон — просфорник Києво-Печерського монастиря XII ст. (пам'ять — 31 жовтня). Тезоіменитство просфорника неможливе для митрополита, та ще й поставленого в Константинополі, де такий святий був невідомий. Через напружені стосунки із Сербським Патріархатом, який вийшов з-під юрисдикції Константинополя, сумнівним видається також тезоіменитство Патріарха Спиридона, як і саме шанування його Константинопольською Церквою на той час (хоч Патріарх Рафаїл був сербського походження, і одне з пояснень слова *вѣллегъ* виводить його із сербської мови — «знамення»¹⁹). Залишається святий єпископ Триміфунтський Спиридон. Зазначимо, що в усіх руських місяцесловах, торжественниках і прологах не лише XIV—XV, а й XVI ст. згадується лише один святий Спиридон — єпископ Триміфунтський — під 12 грудня²⁰. Відомо, що він брав участь у Першому Вселенському Соборі й, попри відсутність глибин ученості, переконав у істині Православія високовченого філософа. Єпископ помер близько 348 р., і моці його довго спочивали в Константинополі (з VII ст.), а в 1453 р. були взяті ієреєм Георгієм Калохеретом й перенесені спочатку в Сербію, потім на острів Корфу; вони донині *сохраняют свой природный вид, даже мягкость, гибкость членов*²¹. Як уже мовилося, пам'ять Св. Спиридона святкується 12 грудня, і саме в цей день мав отримати єпископське (митрополічне) свячення претендент на Київську митрополію. Але якщо 15 вересня 1475 р. він отримав *вѣллегъ* про свячення для від'їзду в митрополічу область, то самі свячення мало статися 12 грудня 1474 р. Це вносить суттєві корективи у розуміння обставин поїздки Спиридона. Адаже митрополит Григорій помер наприкінці 1473 р. і Казімір IV не дав дозволу на обрання нового митрополита, — це сталося лише в 1476 р. Спиридон же, вочевидь, поїхав до Константинополя через короткий час по смерті митрополита Григорія*. У такому разі висвяту мав провадити попередник Рафаїла — Сімеон I Трапезунтський (вдруге 1471—1474)²². Однак Спиридон не встиг виїхати на митрополію до його смерті й мав чекати інтронізації нового Патріарха, підтвердження ним своєї висвяти й дозволу на від'їзд. Фраза про *вѣллегъ* говорить саме про це. В ній не йдеться про

* Якщо не брати до уваги можливість його перебування у Царграді й соборного поставлення на митрополію після отримання інформації про смерть Григорія; тобто поставлення митрополита Патріархом без відома світської влади Великого князівства Литовського з метою випередити нову спробу свячення митрополита в Римі означало б «грецьку ініціативу» — без впливу «Русі».



висвяту Спиридона Рафаїлом, а лише архієрейським Собором без згадування імені Патріарха. Звісно, це лише припущення, яке має бути поставлене в контекст інших гіпотез.

Дуже цікавим є питання про вибір імені. Адже на 12 грудня випадало також шанування священномученика Александра, єпископа Єрусалимського (251) та мученика Розумника (Сінезія) (270—275). Якщо останній не брався до уваги як особа світська, то Єрусалимський єпископ Александр (ув'язнений імператором Децієм у темницю, де й помер у 251 р.) як друг Орігена, засудженого й підданого анафемі Помісним Собором 553 р. (за участю і з інспірації імператора Юстиніана) та Шостим і Сьомим Вселенськими Соборами (про це згадував у *Изложенні* також Спиридон), не користувався популярністю. Але думаємо все ж, що, як і завжди при висвятах, діяв не запропонований «метод виключення», а свідомий вибір дня та нового імені. Слушними в цьому плані є міркування священника Павла Флоренського про онтологічне значення свідомо вибраного імені: *Имя оценивается Церковью, а за нею — и всем православным народом, как тип, как духовная конкретная норма личностного бытия, как идея; а святой — как наилучший ее выразитель, свое эмпирическое существование соделавший прозрачным так, что чрез него нам светит благороднейший свет данного имени. И все-таки имя — онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой — второе... имя признается онтологически честнейшим. Одна из обычных назидательных тем — о подражании соименным святым и о покровительстве их носящим общее с ними имя... о покровительстве именно этого святого и о подражании не вообще святым, а именно этому, определенному. Но первое предполагает особливую благодатную близость к нему, а второе — сродство духовного типа и общего пути жизни [...] Только усвоив церковное и общечеловеческое понимание имен как формообразующих сил, действительных единящих онтологически всех своих носителей, можно усвоить учение о покровительстве святых и подражании им²³. Подібні думки розвивав і отець Сергій Булгаков: *Именование есть суждение, т. е. продуцирование известного качества, определение субъекта через сказуемое, через идею ... Имя есть энергия, сила, семя жизни... Как предмет умождения, имя есть идея, как сила, оно есть энтелехия ... Именование есть новое рождение, окончательное рождение. Если именование есть момент рождения, то переименование есть новое рождение; із прийняттям монашества попереднє ім'я вмирає²⁴.**

Св. Спиридон Єрусалимський був одним з Отців Першого Вселенського Собору, котрий виробив перші сім членів Символу Віри. З іншого боку, згідно з житійним переказом, він зміг обґрунтувати й захистити чистоту Православ'я перед філософом. У поунійний (Ферраро-Флорентійський) період і для Константинопольського Патріархату, і для Київської митрополії ці питання (про Символ Віри та потребу збереження Православ'я) стояли досить гостро. Саме ім'я через святого покровителя мало зміцнити нового митрополита на цьому шляху. Не випадково перше, що він зробив, — це було повчання пастви, яке уповні й широко засвідчує *Изложенне*.



Утім, знову повернімося до цитованого тексту. Певні алюзії стосовно сучасної церковної практики викликають слова Спиридона про рукопокладення у пресвітери і диякони як нижчі ступені священства. А отже, виникає непорозуміння: Спиридон у Константинополі пройшов усі три ступені свячення — диякон, священник, єпископ? Це передбачало би, що з Русі він приїхав простим ченцем. У даному випадку канони справді вимагали при висвяті в єпископи проходження всіх ступенів священства з відповідними часовими проміжками (для єпископів — до трьох місяців). У тлумаченні 17-го правила Двократного Собору Вальсамон указував на практику (в разі крайньої необхідності) висвятити в кожний ступінь через сім днів²⁵. Якщо взяти до уваги все вищесказане, то виїзд Спиридона для висвятити мав відбутися досить швидко по смерті Григорія Болгариновича і явно за підтримки сильної групи православних (кандидат був простим ченцем, що виключало його «самовисування»). Такий «прямий» зміст тексту ймовірний, проте не головний. Висловлювання Спиридона, як і увесь його твір та наступні тексти, несуть у собі історико-церковну парадигму постійно повторюваного символізму й звернення до часів Апостольської Церкви. Цим засобом (у даному випадку) Спиридон здійснював «подвійну сакралізацію» свого свячення: живими предстоятелями Константинопольського престолу та древньою Апостольською традицією. Власне, саме єпископське свячення за канонам означало продовження неперервного благодатного живого ланцюга єпископів, започаткованого Апостолами. Не випадковим є й порядок «сакральних образів», котрий виглядає абсурдним із буквалістичного погляду: спочатку пресвітерство, потім дияконство. Спиридон уживає словосполучення *честное пресвитерство*. Вочевидь, він звертався до загальнозрозумілої символіки Апостольських часів, коли пресвітерами (тобто старцями, старійшинами) часто називали Апостолів і навпаки (Діян. 20:17—18, 28; 1 Пет. 5:2; Тит. 1:5,7; 1 Тим. 3:1,2; 5:17) — не в розумінні ієрархічного ступеня, а у стародавньому загальноназивному сенсі зі вказівкою на особисті якості, що закладені у буквальному змісті даних слів. Єпископа називали пресвітером з метою вказати на його старечий вік чи мудрість. Наприклад, апостоли Петро та Іоанн з огляду на вік іменували себе пресвітерами (1 Пет. 5:1; 2 Ін. 1:1; 3 Ін. 1:1). Часті звернення Апостолів у посланнях до предстоятелів церковних громад також послуговувалися загальним терміном «пресвітер». Пресвітер одночасно виконував функцію заступника єпископа (митрополита Константинопольської Патріархії) і мав право покладати руки при висвяті нового єпископа. Глава Церкви без згоди пресвітерів не міг виносити рішення щодо важливих питань життя Церкви. Отже, Спиридон, говорячи про свячення у пресвітери, мав на увазі другий ступінь свячення після глави Константинопольської Церкви — Патріарха, що й означало висвяту в митрополити Київські.

Одночасно ця сама висвята була першим — найнижчим — свяченням відносно Ісуса Христа. Спиридон уживає вислів *О Христе дьяконство*. Дияконське служіння також походить з Апостольських часів і виникло в Єрусалимській церкві. Апостоли висвятили сім обраних осіб на служіння своїм



столам (Діян. 6: 2—6), ці диякони мали наглядати за порядком у церкві, за мораллю й поведінкою віруючих, доповідати про все єпископові, передавати пастві накази та розпорядження єпископа. У посланнях Апостола Павла (Фил. 1:1; 1 Тим. 3: 8—13) диякони згадуються нарівні з єпископами (пресвітери проминаються). У тлумаченні Спиридона його митрополичий сан означав дияконське співслужіння Главі Церкви — Христу, єпископом від якого був Патріарх Константинопольський.

Таким чином, своє персональне свячення на митрополію Київську в Константинополі Спиридон символічно поєднував зі співслужінням Христу та Патріарху, підкреслюючи глибоку сакральну символіку свого пастирства, а отже й право на його відповідний прояв — учительство іменем Спасителя та Патріаршим свяченням²⁶.

Цими «сакральними метафорами» Спиридон підкреслював також духовне значення свого свячення, а не політичні чинники чи кланові інтереси. Вочевидь, дане підкреслення обумовлювалося, крім усього, практичною потребою: далі Спиридон писав про своє ув'язнення, котре через попереднє пояснення сакральної глибини митрополичого свячення виглядало як злочин не лише проти особи, а й проти Боговстановленої ієрархії. Безпосередньо після зацитованого вище уривка подана така важлива інформація:

Гладкы намъ юзы и радостна изгнанья нже по преданню с[вя]тыхъ ап[осто]лъ правиломъ и по с[вя]тыхъ 3-мн соворъ вселеньскых оумрети нежели с[вя]тыхъ попранию приближитиса (арк. 230 зв.).

Ця інформація подається як свідчення ув'язнення Спиридона, але по-різному використовується для датування та інтерпретації *Изложеніа*. Р. П. Дмитрієва твердить, що твір був написаний уже в часи перебування у Великому князівстві Московському (у Ферапонтовому монастирі) задля показу автором своєї ортодоксальності²⁷. З цим не погоджується Б. М. Флора, котрий вважає, що зацитований пасаж *звучал бы вопиющей бестактностью в обращении к православным в Москве*, і тому приєднується до визначення твору митрополитом Макарієм (Булгаковим) як послання митрополита до своєї пастви у Литві²⁸. Думка про нетактовність видається слабким аргументом: до останніх днів Спиридон уважав себе, підкреслюючи це в офіційних текстах, митрополитом Київським, писав він і про своє ув'язнення (*Житіє Зосими і Савватія*); у *Посланії* ж (якщо його атрибутувати митрополитові) підносяться справи великих тверських князів — усе це свідчить, що Спиридон уважав нетактовністю (якщо така модернізація його свідомості допустима) дії московського великого князя стосовно себе й свого високого сану.

Проте аналіз цитованого тексту не варто обмежувати територіально-часовим (хоч дуже важливим) аспектом. В його основі лежить інша дилема, початок якої міститься в самому кінці цитати. Спиридон фактично пише, що потрапив до в'язниці й на вигнання через *небажання святыхъ попранию приближитиса*. Як це розуміти? Перше, що з цим може асоціюватися, — це схилення до ересі, неканонічних учинків, котрі суперечать православній



традиції. У межах Литовського князівства це могла бути з боку офіційної влади — вимога визнання унії з Римом, котрої офіційно трималися попередні Київські митрополити й наречений 1476 р. Мисаїл. У межах князівства Московського князь міг вимагати підтримки Спиридона у протистоянні митрополиту Геронтію (якщо Спиридон був відпущений на Москву в 1482 р.) або у своєму протегуванні «жидовствуючих». Відомо, що на початку 1480-х надзвичайно загострилися стосунки Івана III з Московським митрополитом Геронтієм, приводом до чого послугувала обрядова суперечка навколо хресного ходу: проти сонця (митрополит і все духовенство; східна традиція) чи посолонь (князь і два члени Собору; західна традиція). У 1481 р. Геронтій тимчасово залишив кафедру й відійшов у Симонів монастир. І хоча князь визнав свою провину, протистояння не було вгамоване: згодом Геронтій повторно відійшов у Симонів монастир (1483—1484 рр.)²⁹. Що ж до поширення ересі «жидовствуючих», ставлення до неї офіційної влади та можливості рефлексій Спиридона мова йтиме далі.

Тут же зазначимо, що Спиридон сам конкретизує інформацію про причину ув'язнення в подальшому тексті *Изложения*. Власне, весь текст цього твору є пастирським повчанням, настановою в основах православної віри. Перше звернення автора (*Радость миръ всему православию. Спиридона архієпископа Киевскаго всеа Руси Изложение в православи вѣры*) рефреном повторюється по всьому тексту й адресується вірним Церкви митрополії Київської й усієї Русі. Слід особливо підкреслити розуміння Спиридоном юрисдикції митрополита Київського як єдиного для Русі, що було підтверджено Патріархом і Архієрейським Собором у Константинополі. Власне саме греки (імператор Іоанн IV Кантакузин) у 1347 р. вперше запровадили титул «митрополит Київський (і) всієї Русі»³⁰. А титул «архієпископ Київський і всієї Русі» здобув у Римі 1459 р. Григорій Болгаринович, він був підтверджений 18 лютого 1467 р. і Константинопольським Патріархом Діонісієм³¹. Отже, й саме вживання в титулі «архієпископ» указує на систему Литовського князівства і звичай попереднього глави Церкви. Таку позицію («Київський і всієї Русі») займали і влада Литви та усі попередники Спиридона від часів самопроголошення автокефалії в Москві. У *Житії Зосими і Савватія*, написаному у Ферапонтовому монастирі, Спиридон іменується в заголовках митрополитом Київським (*списано высть Спиридоном, митрополитом киевским*), титулатура «всієї Русі» відсутня. Але останнє є наслідком «чужої» діяльності (переписувачі, редактори). У збережених авторських текстах, як, наприклад, у післямові до *Житія Зосими і Савватія*, Спиридон назвався митрополитом Киевським, всеа Русни архієпископом, проте в даному разі йшлося не про звернення до пастви чи конкретної особи, а про піднесення «авторитету» тексту нового агіографічного твору через авторитет сану автора та пояснення, чому святий «іншої» юрисдикції пише життя соловецьких святих («вся Русь» у духовному сенсі розширювала рамки предмета богословствування). Це пояснює, чому вказана післямова збереглася у пізніших списках без змін: так Спиридона трактували й сучасники — церковні та світські діячі Московського князівства.



У післямові до офіційного списку *Житія* він названий усе ж лише митрополитом Київським, притому колишнім, хоч далі точно цитувалися слова автора про «заточение» на Білозері. Для «офіційного тіла» Московської митрополії, де йшлося про права канонічної влади й територію юрисдикції, Спиридон був колишнім Київським митрополитом. У даному разі діяла не духовна, а адміністративна парадигма.

Дана обставина, ймовірно, є символічним свідченням місця й часу написання *Изложения*: Спиридон звертався до своєї пастви, яка сприймала його титулатуру як законну (потверджену Патріархами) й прийняту (так підписувався Григорій) — а отже, пастирське повчання було написане в Литві; відсутність року в датуванні вб'ялєг҃у та твердження про перебування в ув'язненні за віру свідчать, що *Изложение* створене в рік видачі посвідчення (вересень 1475 — вересень 1476). У цьому світлі «розкривається» уточнююча інформація Спиридона (арк. 244 зв.) про причину ув'язнення як небажання пристати до жодного з угруповань у Церкві й твердому дотриманні чистоти віри:

Аз жъ законопрестоупники възненавидѣхъ, закон же твои възлюбихъ владыки х[рист]а моего и Б[ог]а, и оуклоняющихся на десное или на шюее ѡвни сам Х[ристо]с; с силами и не едахъ невнидѣхъ в церкве лоукавыхъ и с неч[ес]тливыми не сажь, жьмоу в неповинныхъ рѣцѣхъ мои и обыдоу олтаре твои Г[оспод]и оуслышати ми хвалы твои, пророкоу рекшю ненавидаща ли тѣ Г[оспод]и — възненавидѣхъ и совершенною ненавистью възненавидѣхъ ихъ и въ врагы быша мнѣ, искжши мѣ еси бес, и наста внахъ мѣ еси намъ поутѣ вѣчны. И ниже шци наши ходиста Вселенскихъ собори и намъ предаша и мы приахомъ, ѡко дарѣ възделѣненъ. Сега ради стражемъ до узѣ ѡко злодѣи. Дѣлающе свои роуками, да никоимъ ничимъ тѣжци боудем, но снадежею оупованна иж о Х[рист]ѣ И[исус]ѣ. Да хранимъ о любвиѣ вѣроу нескверноу въ Х[рист]а И[исуса] Г[оспода] нашего. Далі йшлося про Страшний Суд, де кожен отримує по справахъ своїх: Оупразнитъ бося тогда всѣ любомѣтеж[н]а ч[е]л[о]в[е]ч[ес]ка мира сега, но каждо кто что сътвори та і понесеть. Не ѡбо о нихъ час и время о нихъ же г[лаго]лемъ (244 зв.—245).

Отже, Спиридон свідчив, що страждає за непохитність у Православії, не бажаючи хилитися ні вправо, ні вліво, відмовляючись від спілкування з нечестивими. Цікаво, що він говорить і про власну спокусу від диявола (искжши мѣ еси бес) та повернення Христовою силою на поутѣ вѣчны. Під останнім розуміються Св. Передання та постанови Вселенських Соборів. Це передусім — Символ Віри без filioque, заперечення єресей. У Київській митрополії на той час офіційно панувала унійна ідея, яка починаючи зі Сповідання Віри не відповідала православної традиції. А у Києві відкрито діяли адепти «жидовствуючих» з оточення Олельковичів. Спиридон, вочевидь, саме про ці дві течії говорив як про два ухили. До в'язниці ѡко злодѣя його могли запроторити лише поборники унії, котрих уособлював Казимір IV. Для короля поставлений підсултанським Патріархом Спиридон був подвійним злодѣєм. Але це ув'язнення діяло не проти, а за новопоставленого митрополита, котрий уповні використав ситуацію для саморе-



абілітації через «твердиню православія». Вірні у митрополії знали про «унійні пріоритети» офіційної влади, й заява Спиридона про страждання через вірність Православію мала подіяти. До цього додавалося запевнення митрополита, що він нікомъ ничимъ тажци боудем, — можливо, йшлося про помірність матеріальних потреб ієрарха та відсутність у нього жодних вимог і клопотань задля власних справ. Спиридон твердив, що він усе д'їлаюче своїми роуками. Це дуже промовисте речення залишається все ж для нас «не впійманим», проте воно однозначно свідчить про місце й адресатів звернення — православна «литва»; у Московському князівстві всі ці заяви були цілком зайві. Сильним підтверджувальним акордом є заклик (проголошений слідом за процитованим реченням) зберігати в'єроу нескверноу. Ясно, що в понятті віри йшлося передусім про Символ Віри. Отже, це було чергове звернення до пасти не підтримувати офіційно прийняту в Литовському князівстві унію. Навіть слово-звернення о любивий прозоро свідчить про аудиторію — це була уявна паства новопрібубого й ув'язненого митрополита Київського, про долю, релігійне сумління й спасіння якої він мав піклуватися, як люблячий духовний батько про своїх дітей. Адептів унії він страхав Страшним Судом і відповідальністю. Позаяк серед цих адептів були владні особи і глава держави, слово Спиридона було коротке, стримане, але однозначне. Можливо, воно стосувалося й колишніх протекторів Спиридона, передусім Михайла Омельковича, який у березні 1476 р. підписав лист до Папи Сікста IV. Чи не від нього Спиридон мав «спокусу» перед висвятою? Це припущення могло б пояснити, чому з поверненням Спиридона до Литви (вже як ортодокса) і ув'язненням за нього ніхто не заступився, байдужими залишилися й протектори.

Втім, усі ці міркування дещо випереджають подальший виклад конкретних матеріалів. Однак, провівши це дослідження до кінця й сформувавши власну думку, ми не можемо позбутися її контексту вже на початку. Це вибачається, на наш погляд, подальшим конкретним обґрунтуванням усіх наведених лише констатативно положень. Здається, у цьому ми цілком «піддалися» методів Спиридона, котрий діяв і писав так само: декларація передувала ґрунтовній підготовці та системі доказів. Думаємо, що для нас це швидше позитивна, ніж негативна обставина: повторюючи «кружляві сліди» свого героя, ми маємо більше шансів зрозуміти логіку його слів і вчинків.

Додаткову інформацію про себе Спиридон наводить у нововиявленому (хоча інформація про рукопис містилася у друкованому каталозі 1893 р. архімандрита Леоніда Кавеліна³²) і нещодавно опублікованому московським дослідником А. А. Туріловим *Слове на шестствіе Свѣтаго Духа*³³. Як і в *Изложенні*, вже у самому заголовку автор постулює інформацію щодо свого сану, додаючи у грекизованій формі цінну фразу про свій ранг у Патріаршій адміністрації: *В неделю Н-ю слово на шестствіе Свѣтаго Духа Спиридонна, архієпископа русѣискаго, мегала еклісїѣ вѣститорѣ*³⁴. Вище ми вже дали пояснення причин, що, на нашу думку, зумовлювали підкреслення Спиридоном не лише свого авторства, але особливо свого митрополичого свячення як



права на учительство. Це дуже тісно стосувалося й повчального слова архіпастиря на день П'ятидесятниці, тим більше що своїм актуальним вістрям воно спрямовувалося (навіть на особистісному рівні) на нуден. Найбільш несподіваним у титулатурі Спиридона є іменування мегала еклісїа вѣститор, тобто Великої церкви веститор. Це офіційний титул одного з чільних достойників Патріаршої адміністрації. Відомо, що у другій половині XV ст. адміністрація Патріархату складалася з дев'яти пентад (п'ятиособових органів). До першої і найважливішої з них входили особи, що відповідали за найголовніші сфери діяльності Патріархату: Великий економ (справи фінансів), Великий сакелларій (монашеське життя), Великий скевофілакс (літургійна утвар, ікони, реліквії), Великий картофілакс (ведення записів, архіви) та служитель Сакелліону (церковна дисципліна). Веститор Великої (Патріаршої кафедральної) церкви підлягав сфері Великого скевофілакса й завідував патріаршою ризницею при кафедрі — Всеблаженній церкві Богородиці (від 1454 р.)³⁵.

Публікатор тексту зазначив, що це *первый достоверно известный случай такого пожалования Киевскому митрополиту из русских*, і він нібито наглядно свідечує про девальвацію патріарших придворних титулів в умовах иноверного владичества і про значення, яке надавалося в бившій візантійській столиці багатейшій із подвластных Константинопольському Патріархату митрополію (а вероятно, і про фінансових можливостях претендента на Киевскую митрополию)³⁶. Як видно, А. А. Турілов уважає посаду веститора лише почесним титулом, який Спиридон додатково «купив» у Патріарха разом із Київською митрополією. Між тим веститор Великої церкви був чиновною особою Патріаршої адміністрації, мав усталені посадові функції й повинен був їх виконувати. Ця посада напевно не могла перетворитися на «почесний титул», тим більше це звання не могло піднести значущість Київського митрополита, оскільки не вводило його до числа членів Синоду; воно навіть применшувало митрополічу гідність (діючі митрополити не завідували ризницею Патріархії). У такому разі за яких обставин Спиридон міг стати веститором і чому писав про це? Згадаймо наведену вище гіпотезу про свячення Спиридона 1474 р. й очікування його підтвердження новим Патріархом. Чи не в цей час номінат служив у кафедральній церкві на посаді веститора? Згадка про цей епізод у повчанні до православної «литви» виконувала функцію жорсткої «прив'язки» до Грецької Церкви, підкреслювала інтегрованість нового митрополита у вищі адміністративні структури Патріархії, Синоду, всеправославної святині (Вселенської кафедри). Це також підкреслювало повне відмежування від Риму та унійної ідеї. Як веститор Спиридон мав би спілкуватися з відомим грецьким богословом та мислителем, начальником Патріаршої школи у 1453—1490 рр. Матфеєм Камаріотом, котрий *отличался свободно-критическим умом... критиковал церковное предание (стихиры) и св. отцов за невежество высказываний*³⁷. Подібна самотійність думки, але без критики традиції, притаманна також Спиридонові. Нарешті, варто згадати, що з Константинополя він привіз на Русь чимало святих реліквій, про що



сповіщав Івана III. І це — це одне свідчення того, що Спиридон не формально виконував функцію хранителя Патріаршої ризниці, де також зберігалися реліквії; більше того — це свідчення його фінансової спроможності, а відтак — спроможності його покровителів.

Питання щодо того, як Спиридон здобув посаду веститора, в даному випадку є вторинним, оскільки для вірних митрополії важливим був сам цей факт та пов'язана з ним принципова позиція Спиридона.

Втім, грекизоване тричленне означення може інтерпретуватися й інакше, особливо з погляду вірних Київської митрополії, які не володіли інформацією про чини Патріаршої адміністрації. Три грецькі слова за певної комбінації могли бути сприйняті і в сенсі оборонця церковної ортодоксії або ж «охоронця Великої Церкви», тобто самого Православ'я в Литовській Русі. Останнє підкреслювалося самою побудовою та порядком визначень гідностей Спиридона: спочатку архієпископ Русі (вища гідність), а потім веститор. Третім акордом у підкресленні первосвятительської значущості Спиридона для Русі була тематика *Слова*: сходження Св. Духа на Апостолів «перетворювало» їх на перших єпископів Церкви, чиїми спадкоємцями були всі наступні єпископи й особливо глави окремих великих церковних областей, зокрема й Спиридон — архієпископ Русі.

Цікавим є й питання про титулатуру архієпископ русьскій. А. А. Турілов вважає, що Спиридон взурував на формулу Григорія Цамблака, який іменував себе «архиепископ Российский», при цьому переписувач сприйняв «іжицю», або «іпсилон», у першому складі Спиридонового тексту за «і» та передав замість Русьскаго — Русьскаго³⁸. Гадаємо, що Спиридон навряд чи потребував взурування на тексти Григорія Цамблака, не визнаного Константинопольським Патріархатом. Навпаки, застосований ним титул орієнтувався на грецьку систему/традицію, де титул архієпископа був вищим за митрополита (архієпископ був «верховним» єпископом, у тому числі над митрополитами). Попередник Спиридона Григорій Болгаринович, поставлений на Київську митрополію Папою Пієм II зі згоди «латинського» Патріарха Константинопольського Григорія III Мамми, також іменувався у «ставленій грамоті» архієпископом³⁹. На грецьку традицію орієнтувалося й означення «архієпископ Русі»: йшлося про Руську митрополію, яка саморозділилася й мала кілька осідків — фактичних (Москва, Новогрудок) і традиційно-титулярних (Київ і Володимир). «Русь» і адміністративно, і духовно об'єднувала церковне Тіло й, за переконанням греків, поступувала єдністю старої митрополії. Отже, титулатура Спиридона і в «руській частині» була більш близькою грецькій церковній владі, ніж традиції Київської (і всієї Русі) митрополії⁴⁰. Але ж *Слово* було написане вже у Литві, то навіщо ця «грецька» форма титулатури, до кого й про що вона мала промовляти? Гадаємо, що титулатура промовляла до Русі/русі, тобто всіх православних русинів, особливо ж до єпископату, над яким архієпископ був «начальственным», «верховним». Посутньо ж ця титулатура стверджувала однозначну грецьку (Константинопольську) орієнтацію новопоставленого першоєрарха Київської митрополії.



Після «розширеного анотованого» заголовка Спиридон одразу повідомив ще одну не менш несподівану інформацію, яка стосувалася місця його ув'язнення та оточення. Створена ж вестѣда сна в градѣ Пунстем, в заточенни вѣдущю ми, сущих ради муж благосѣствѣстных, пребывающих тамо с смиреннем нашим⁴¹. Інтерпретуючи цю автобіографічну заувагу Спиридона, А. А. Турілов зазначив, що нарешті стало відоме місце ув'язнення митрополита в Литві — Пуна (Пуна) — невеличке містечко на правому березі Неману на кордоні Ковенського та Троцького воєводств, між Меркісом і Каунасом. Це литовське містечко згадане у *Списке городов руських, дальних и ближних* кінця XIV ст., а отже мало «руське» (тобто православне) населення, церкву і священство грецького обряду. Дослідник вважає також, що *мужи благосѣствѣстные* — це супутники митрополита, котрі разом із ним перебували в ув'язненні. Вчений припускає також, що *Слово* написано в перші роки по приїзді з Константинополя (автор не згадує про своє довготривале «поточение»), коли умови ув'язнення не були жорсткими (просто вислання під нагляд у глухе місце, але недалеко від столиці)⁴².

А. А. Турілов обережно зазначає, що місце перебування Спиридона одразу після повернення до Литви (весна—літо 1476 р.) невідоме⁴³, але зрозуміло, що в Пуню він потрапив за наказом короля Казіміра IV. Підтримуючи цю думку, ми вважаємо, що першим місцем перебування Спиридона, навіть після його арешту, був Київ (див. далі). Утім, повернімося до самого тексту *Слова* та автобіографічних моментів у ньому. По-перше, із цитованої вище фрази про ув'язнення неможливо виснувати, що митрополит був в оточенні свити чи «константинопольських» супутників. Мова йде про те, що вестѣда створена сущих ради муж благосѣствѣстных, які мешкали в Пуні. Їх означення як *пребывающих тамо с смиреннем нашим*, гадаємо, стосується саме перебування/проживання в місті, а не поряд із митрополитом у затворі. Отже, *Слово* створювалося задля православних вірних Пуні, які зберігали віросповідну традицію, а тому були паствою Спиридона і за юрисдикцією, і за віровизнанням. У перших рядках *Слова* митрополит знову підкреслював та визначав як мету, так і адресатів повчання: *Вѣдуще ѹво люботрудное ваше по Бозе пребывание, не въсхотѣхом вас на сей великий день праздника Н-ца без пища оставити*⁴⁴. Далі автор повторює звернення: *Слышите, вогонзбранное стадо, паствы (пастырен — реконструкція А. А. Турілова сумнівна) Пунскаго града жителе* (с. 132). Це все та сама аудиторія — православна група населення Пуні. У заключній частині Спиридон, послуговуючись різними (переважно грецькими) термінами, перелічує соціальні, професійні, вікові, статеві, інтелектуальні групи вірних (з акцентацією на знаті):

Видите, о друзи, чада церковная, православнаго и христонименитаго пребывания жителе, царь и князи, нпати и дуксове, и комнты и стратилаты, и нумери и архонды, и вси сановницы, и вса сличная чета воарства. И все множество человечества, на землю пришедше: купцы ж и пловцы, и вси градстни жителне и земледѣлцы. Старни же и юни, мужне и жены, юноша же и дети и сущаа младенцы. Да видите, мудрини, купно же и грѣвни ... (с. 134).



Дослідники Литовської Метрики стверджують, що від часів Вітовта власниками Пуні (чи окремих її частин) та її волості були Боговитиновичі⁴⁵. У 1492 р. намісником пунським значився пан Сенько Олізарович, а в 1493 р. — пан Станіслав Бартошевич⁴⁶. А з 1502 р. пунським намісником був Олександр Іванович Ходкевич⁴⁷, батько якого, на нашу думку, мав певний стосунок до історії зі Спиридоном. 30 червня 1506 р. Пуню викупив у короля для дружини Софії князь Олександр Юрійович Гольшанський⁴⁸ — нащадок ще одного можновладця, ймовірно, причетного до митрополичого свячення Спиридона. Ситуацію з державцями і власниками Пуні ми обговоримо далі. Тут лише констатуємо, що православність волинських Боговитиновичів, за яких у Пуні перебував Спиридон, вочевидь, поза сумнівом⁴⁹. Засновник роду Боговितिновичів відомий за документами 1430—1450-х рр., а його син Богуш (Михайло) добився посад земського підскарбія, маршалка, члена великокнязівської ради і писаря Великого князівства Литовського. Не дивно, що він отримав від великого князя і низку нових маєтностей, у тому числі у Пунській волості (привілей вел. кн. Олександра від 3 липня 1505 р.)⁵⁰. Імовірно, саме Богуш був сучасником Спиридона у пунський період його життя. Відтак, «висилка» до Пуні набирає зовсім іншого змісту*, однак про це скажемо нижче.

Гадаємо, що й певні випадки Спиридона проти «іудейства» несуть реальні рефлексії автобіографічного характеру. Найбільш показовим є місце, де після переказу останньої глави Євангелії від Іоанна, в якій Господь тричі наказує Петру: *Паси овца моя*, автор від себе говорить про паству, ніби продовжуючи євангельський текст до сучасності. Ось цей уривок:

По врученнои же Петрове пастве от владыкы Христа Бога нашего, подает же о сих молчаніем мимонти. Понеже ўбо, иудейским мятеж видеъ, съваза ми съ азъкъ и стиснуша ми съ уста, и ўдержаста ми съ рѹце и нозе вкупѣ, и смежнста ми съ очеса чювственала и мысленала. И сматеше ми съ сердце мое, и всеми ѹдеса въсколевахса о дерзости везаконных и нечестивых иудѣи. Но сих ѹбо отразнише дерзость и законпрестѹпное шатание, поразѹмѣвая же божіе человеколюбие, смотрение и на предлежащее възратися, о нем же нам слово предлежит (с. 129).

Незалежно від джерела тексту його остання фраза свідчить, що увесь уривок був авторським відступом від магістральної теми *Слова* — П'ятидесятниці. Подібні відступи є і в *Изложенні*, вони мають актуальний характер і прив'язані до авторського сьогодення. Що ж у цьому відступі? Чи *иудейским мятеж* це те, що бачив Апостол Павло (Діян. 17: 5—10; 19: 23—40; 21: 20; 22; 23)? Але ж шлося про Апостола Петра та вірений йому народ, і відомо, що в день П'ятидесятниці після проповіді Апостола Петра не було *иудейскаго мятежа*, але близько трьох тисяч іудеїв прийняли хрещення (Діян. 2:1—47); навіть Сінедріон не зміг покарати Апостолів через прихильність до них народу ізраїльського (Діян. 4:1—23; 5: 27—40). Гадаємо,

* Поряд із зазначеним колом православних у Пуні були й католики та їхні храми. Так у 1526 р. будинок «плебана пунского Мартина» у Пуні був куплений Яном Вербилом⁵¹.



що у цьому відступі Спиридон заковано передав власне бачення ситуації у Литовській Русі, стан Православ'я і власне «заціпеніння» перед силою противників, котрих, відповідно до Писання, назвав «іудеями». Це не були язичники чи євреї, але ті, котрі мали спільні корені з Православ'єм і виступали проти нього. Хто ж вони: католики, уніати, «жидовствуючі»? Спробуємо поміркувати над цим далі, тут же ще раз підкреслимо, що цитований уривок, на наш погляд, містить закодований автобіографічний момент.

З цим текстом пов'язаний ще один уривок, який ніби логічно продовжує відступ і містить підґрунтя/пояснення стійкості (потреби стійкості) твердих віруючих, і насамперед самого Спиридона, у вірі. За приклад тут знову взятий Апостол Петро, хоч він і не названий по імені, але чітко «вгадується» за текстом. Це той, хто тричі відмовився від Христа, ніби не знає Його (Лк. 14: 71). Але коли він прийняв силу Святого Духа, страх бо отриніша весь нїдейскыи, ничтоже в мѣниша гнѣвъ старцев Израилевъ, и архіерѣвъ же и князен людскыи, и всего сънма сынов израилевъ, разжигаєми Свѣтаго Духа дѣнством (с. 133). Терміни, які вживає автор, зокрема архіерѣвъ, князен людскыи, прив'язують ситуацію до реалій Литви. Відповідно сам Спиридон послуговується прикладом Апостола Петра: прийнявши митрополице свячення, він, сповнений благодаті, вже не боїться земної влади, протидії неправославних, у тому числі з єпископату (прихильників уні?), він твердий і готовий до страждань за віру й за переконання. Як і в *Изложенні*, Спиридон вивищується над марнотою світу цього, натхненний вищим благом, архіерейською гідністю і архіпастирським учительством. Це останнє стало причиною його звернень до вірних і намагань спрямувати їх «шляхом Правди».

Як і в *Изложенні*, у *Слові* присутні грекизми. Це, окрім мегала еклісїѣл вѣститорѣ, — катапетазма (завіса), кустодѣя (печатка), нпѣти и дуксове, и комиты и стратилѣты, и нумеры и архонды. Загалом ці твори дуже близькі за всіма ознаками, оскільки обидва є архіпастирськими зверненнями митрополита до своїх вірних у Литві, а відтак відбивають церковно-організаційні та духовні реалії саме Литовської Русі. Зате вони не співмірні саме у названому спрямуванні з іншими двома творами, котрі атрибутовуються Спиридонові та були написані вже в Русі Московській.

У 1503 році Спиридон на прохання Досіфея здійснив ґрунтовну редакцію складеного останнім *Житія Зосими і Савватія*. Тут він також залишив пряму інформацію про себе. Однак аналіз її утруднений через зміну автентичного тексту Спиридона в наступних редакціях⁵². Від часів класичної праці В. О. Ключевського (1871 р.) по сьогодні відомий лише один список *Житія*, який вважається власне Спиридоновою редакцією (інші гіпотези див. нижче). Він датується 30-ми роками XVI ст. й цілком опублікований Р. П. Дмітрієвою⁵³. Саме з цієї редакції й доведеться почати аналіз відомостей про себе її автора.

На початку тексту вказано: *Списано бысть Спиридоном, митрополитомъ кнѣвскыи* (с. 226). У кінці ця інформація повторена й розширена: *Списано же бысть житіе се преподобныхъ отецъ, началниковъ соловецкихъ, Саватія и Зо-*



сины в лѣто 7011 Спиридоном, митрополитом Киевским, заточену ему сущу тогда в странѣ Бела-езера в монастыри пречистыя Богородица честнаго ея рождества, глаголемоу Фералонтовъ въ славу Христу богу (с. 281). Згадка про автора у третій особі свідчить про переробку тексту*.

Це підтверджується післямовою, наведеною у другій, за Р. П. Дмитрієвою, редакції *Житія* (бл. 1508 р.), де текст, вочевидь, зберігає свою первинність, про що свідчать авторське представлення від першої особи, повна титулатура сану й оповідь про обставини складання *Житія*:

В лѣто 6970 [за рукописом 69-сотное 70] Фенгари апрель 17 каланд**. Списа же сѧ Житие сие рабов божиих первоначальников соловецких, Саватна преподобнаго и блаженаго Зосими, игумена острова, глаголемаго Воловки, в лѣто 7011, крѣг солнцу 11, дѣне — 14, фемелеос 2, индикт 6, фенгари июнь 12, каланд 4, списано бысть митрополитом киевскимъ Спиридоном, всеа Русии архіепископом. Поточену ми сущу тогда в стране Беле-езера (место глаголемое Паское), сущу ми тогда в монастыри пречистыя Богородица, честнаго ея Рождества (глаголемое Фералонтово), понужену ми сущу от некоего мниха, ученика Зосими блаженаго, именемъ Досифа (тамо бо ему и игуменомъ бывшу в обители острова Соловецкаго) исповеда ми подробну вся. И написах, ова в мале имеа, и събрах, елико възмогах, в общюю ползу хоташимъ спастисѧ и ревновати преподобныхъ житию о Христе Исусе, господе нашемъ, ему же слава с отцемъ и с сватымъ дѣхомъ и ныне и присно и в веки векомъ. Аминь³⁴.

Не вдаючись до суперечки про первинність редакції усього тексту *Житія*, зазначимо, що у другій, за Р. П. Дмитрієвою, редакції текст післямови має всі ознаки первинності, тому саме він має бути покладений в основу аналізу інформації Спиридона про себе. Одразу зазначимо, що особливості агіографічного жанру вимагали самоприниження й непомірної скромності автора. Але Спиридон не дотримується цієї традиційної та добре відомої етикетної форми. Вже на початку він називає Зосиму і Саватія рабами божими і тут же іменує себе повною титулатурою, відмовившись від традиційного саме для особи агіографа раба божого. Цим Спиридон явно демонструє, що складання ним *Житія* є честю не для нього, а для засновників Соловецького монастиря. Через майже 30 років після свячення й імовірно 20 років перебування засланимцем у монастирі він із гордістю іменується митрополитом Київським, архієпископом усїєї Русі. Спиридон знову

* Скорочений варіант даної авторської післямови за рукописами Царського (№ 96, 680) та Толстого (II. № 67, 221) подав архієп. Філарет (Гумілевський): В лето 7011 (1503) списашася жития первоначальникъ Соловецкихъ Зосими и Савватія митрополитомъ всеа Русии Спиридономъ: поточену ми бывшу во стране Беле-Озере, в монастыре Преч. Богородицы Фералонтове, понуждену же ми сущу от некоего мниха тоа обители Соловецкия именемъ Досифеа, тамо игумене бывша. И исповеда ми вся подробну и ова написана дасть ми на паматехъ; аз же сиа собра, елико возмогахъ, Богу помогающу ми (Філаретъ (Гумилевскій)), архієп. Обзор русской духовной литературы. 862—1863. СПб., 1884. Кн. 1. С. 125. № 113.)

** Міркування щодо цієї дати подані нами далі у зв'язку з аналізом усього твору Спиридона.



підкреслює свою грецьку вченість уживанням різних форм часового відліку. Нарешті, він пише про своє ув'язнення та спонуку до написання *Життя*.

Уся післямова сповнена почуття архіпастирської гідності, яка вища за умовності агіографічного жанру та не має зримих аналогів, бо ні автор, ні замовник, ні читач, вочевидь, не знали інших митрополитів, поставлених у Константинополі, котрі б писали життя ченців*. Це знов таки почуття права на учительство за високим саном та богословською вченістю. І саме це — високий сан та його пастирсько-учительне право та обов'язок — не забуває проголосити Спиридон у своїй післямові. Підкреслимо, що автор говорив не про себе як людину й письменника, але про митрополита й харизматичного пастиря-богослова, що чітко заманіфестував майже 30 років перед тим в *Изложенні*.

Окрім цього, післямова Спиридона однозначно засвідчує його цілковиту переконаність у благодатності свого митрополичого свячення та в незаконності ув'язнення в монастирі світською владою. Це демонстративне твердження адресувалося передусім офіційним особам, авторитетним церковним діячам — соловецькому ігумену Досіфею та Новгородському архієпископу Геннадію. Зазначимо, що в даному випадку йшлося виключно про митрополичий сан, наданий Патріархом та архієрейським Собором у Константинополі, котрий не був знятий зі Спиридона. Тут не йшлося про юрисдикцію та претензії на фактичну владу: в обставинах чинності двох митрополитів у Москві та Литві це було б акцією неймовірною. Вочевидь, саме таке розуміння свого становища зумовило титулатуру, в якій фігурує «вся Русь» та згадується місто номінації, котре не було митрополичим осідком. Водночас повна титулатура Спиридона підносить авторитет написаного ним життя (а не навпаки). Така «гординя» ортодокса, вочевидь, є результатом тридцятилітнього постійного відчуття незреалізованості своїх можливостей, святительської пастирської благодаті. *Життя* ще не канонізованих соловецьких чудотворців — така мала праця в порівнянні з великим покликанням Київського митрополита! Тут, як і в *Изложенні*, Спиридон підкреслює своє учительство, високість митрополичого сану й неможливість належної діяльності через гоніння. Але якщо в *Изложенні* гоніння названі солодкими узами, які не заважають повчати, зміцнюють його самого та його заклики до пастви про твердість віри, то через 30 років і в іншій державі Спиридон не може як пастир звертатися до вірних; він змушений «розмінюватися» на окремі пропозиції, що не відповідають його високому архіпастирському покликанню. Проте навіть через стільки років неможливості реалізації архіпастирства незнищеною залишалася сама впевненість у благодатності отриманого в Константинополі сану, котрий сприймався як обов'язок до відповідних дій.

* З огляду на сказане Спиридонове публічне «я» не відповідає нормі-моделі, характерній для середньовічних книжників загалом, які у прояві свого «я» орієнтувалися на агіографію. Див.: Зарецкий Ю. П. Автобиографическое «я» от Августина до Авакума: Очерк истории самосознания европейского индивида. М., 2002. С. 179—180.



Замітка в рукописі *Життя Зосими і Савватія* опосередковано свідчить на користь того, що *Изложение* писалось хоч і в ув'язненні, але в межах свого митрополічного округу, тобто у Литовському князівстві, де можна було звертатися до вірних, посилаючись на патріарше свячення, навіть із в'язниці. Вона також вважається проміжною між *Изложением* Київського митрополита Спиридона і *Посланием* Спиридона-Сави.

Послание традиційно вважається третім (нині ж після віднайдення та публікації А. А. Туріловим *Слова* на П'ятидесятницю воно є четвертим) і останнім із відомих на сьогодні творів Спиридона. Його змісту, вкрай важливого для опосередкованої характеристики автора, ми торкнемося далі. Тут же зазначимо «пряму» інформацію Спиридона-Сави про себе. Вона міститься на самому початку твору: *О святем дусе, Спиридон рекомый, Сава глаголемый, сынови смиренна нашего и ма рек радоватиса, аще ти в потребу молитва смиренна нашего с благословеннем*⁵⁵.

Перше, що впадає в око, є друге ім'я автора — Сава. А сполучення Спиридона і Сави примушує згадати повість про смерть великого князя тверського Михайла Олександровича 26 серпня 1399 р. В ній зазначалося: *Преподобнии иноцы Святыя горы (Афону. — В. У.) Сава и Спиридон, мужи духовнии, и сии скутавше тело влаженного по обычаю лаврьскому аже видеша в велицей Святей горе...*⁵⁶ Проте наведена літературна асоціація надто віддалена в часовій перспективі, а тому швидше за все це — збіг обставин (імен), утім, доволі цікавий. Дослідники хоч побіжно, але пробували пояснити перетворення Спиридона у Саву. О. С. Белокуров припускав, що Спиридон був тим іноком Саввою, який у 1496 р. написав *Послание на жидов и на еретики*. Щоправда, автор іменує себе ченцем *Сенного острова* — можливо, Троїцького Сенновського монастиря Вотської п'ятини Карельського повіту (на Ладозькому озері), а Спиридон-митрополит перебував у Ферапонтовому. Однак О. С. Белокуров наполягав: *Пребывание в одной и той же местности — Белозерском крае, литературные работы и также отзыв главного деятеля против ереси жидовствующих* (архієп. Геннадія. — В. У.) *могут давать основание предположению: инок Савва, автор нашего послания, не одно ли лицо с Спиридоном-Саввою, бывшим киевским митрополитом? В пользу предположения этого может быть указано и то обстоятельство, что автор считает от Сотворения мира до Рождества Христова 5500 лет, каковое счисление употреблялось в Южной Руси и которое чуждо было Северной Руси*⁵⁷.

Така аргументація виглядає надто незадовільною. Спиридон ніколи не іменував себе «іноком» і завжди називав своє архіпастирське ім'я. Увесь текст і авторська манера інок Савви цілком протилежні писанням Спиридона. Візьмімо, зокрема, авторське звертання до адресата (боярина Дмитра Васильовича Шеїна, посла у Криму в 1487—1488 рр.):

И ты, господине Дмитрей, коли был еси послом, и говорил еси с тем жидовином с Захариею с Скарою. И а, господине Дмитрей, молюся тебе: что еси от него слышла словеса добры или худы, то пожалуй,



господине, отложи их от сердца своего и от уст твоих, яко некоторою скаредие: несть с ними Бога⁵⁸.

В самому *Послании* майже не відчувається авторське начало (на відміну від Спиридонових текстів) — це суцільна компіляція з дослівних цитат *Посланий* Апостолів, *Толкової Палеї*, *Слова о законе и благодати* Іларіона. Нарешті, як показав Я. С. Лур'є, неточним є і тлумачення часового відліку 5500, що так само іноді вживався і в Північній Русі, тому *Послание* загалом датується 1488 роком (загальнопоширена система — 5508 р. від створення світу*); на той час Шеїн уже міг повернутися з Криму і архієпископ Геннадій вів боротьбу з єретиками — дві останні обставини як нібито більш пізні (1489 і 1490 рр.) слугували для О. С. Белокурова аргументом застосування системи відліку часу від створення світу — 5500)⁶⁰. Неаргументованість гіпотези вченого сконстатувала Р. П. Дмитрієва, у свою чергу не вдаючись до ґрунтовного її спростування⁶¹. Втім, саме після появи книги дослідниці (1955 р.) гіпотеза О. С. Белокурова вважається неактуальною.

Вилучивши з числа творів Спиридона *Послание на жидов и на еретики*, повернемося до *Послания о Мономаховом венце* (далі — *Посланіє*), в якому фігурує два імені автора, причому Сава — друге.

Здавалося б, досить вірогідну версію з цього приводу висунув І. Жданов, котрий припустив прийняття Спиридоном наприкінці життя великої схими, що передбачало набуття нового імені⁶².

Якщо дане трактування вважати задовільним, то це означало «кінець» ідеї архіпастирства Спиридона й відчуття скорого кінця земного життя. Але у *Посланії* він усе ж указує обидва імені й застосовує пастирську форму звернення. Як поєднати ці дві даності? Можливо, їх поєднує нове ім'я Спиридона? По-перше, одне з етимологічних значень імені Сава — «неволя», що адекватно відбиває життєву ситуацію Спиридона. По-друге, серед 32-х святих, котрі носили ім'я Сава/Савва, особливо «співзвучні» своєю долею та діяннями до Спиридона двоє. Це каппадокієць преподобний Савва Освящений (пом. 532) — засновник знаменитої Лаври в пустині біля р. Йордан, борець і переможець (517 р.) над монофізитами (адептами вчення про єдиність двох природ Христа) в Єрусалимі, попри підтримку їх імператором Анастасієм Дікором; автор *Богослужебного устава (Типика)*, що відомий під іменем Єрусалимського. Життєпис Савви Освященного, складений Кирилом Скіфопольським, був відомий на Русі, де святий, як і скрізь, поминався 5 грудня⁶³.

Однак «ближчим» до Спиридона все ж був Св. Сава Сербський (1169—1236/37) — молодший син Стефана Немані, який прийняв чернецтво в руському Пантелеймоновому чи Ватопедському монастирі на Афоні, заснував там Хілендарський монастир і добився від Патріарха Германа II та імператора Феодора Лакарита (в Нікеї) заснування автокефальної архієпископії

* У календарній системі Християнського Сходу відомі три системи відліку: александрійська (з 29 серпня 5493 р. до н. е.), антиохійська (з 1 вересня 5969 р. до н. е.) та візантійська, або константинопольська (з 1 вересня 5509 до н. е.)⁵⁹.



в Сербії, став першим архієпископом (1219); повертаючись із Нікеї, в Солуні Сава книги многи преписа законным о исправлении вѣре, ну же требоваше соборнаа ея церквен, — тобто Кормчу, яку він сам переказав з грецької й яка була прийнята на Русі Собором 1274 р.; у Сербії Сава скликав Помісний Собор і всенародно виголосив Православне Сповідання Віри, яке повторювали за ним усі присутні включно з царем, а також виголосив анафему всім ересям та розколам; він же склав три монастирські устави; у 1221 р. Сава коронував рідного брата Стефана II королівським вінцем; наприкінці життя здійснив подорож до Святої Землі; помер 12 січня 1235/36 р. у Тирнові при дворі болгарського царя Іоанна Асеня; його мощі були перенесені до сербського Милешевського монастиря, але наприкінці XVI ст. спалені турками. Ім'я Сави Сербського з'явилося в руських святцях за часів митрополита Кіпріяна, де пам'ять його відзначена 12 січня та 30 серпня. Відомим у Руській Церкві було і поетичне *Житіє Сави* в редакції ієромонаха Доментіана (1253/54) та інока Феодосія (1330). Збереглися рукописи першої половини XV ст. *Жития Саввы Сербского* (з детальним описом основ истинной вѣры, подібним до тексту *Изоження*) та 1469 р. прологового *Житія*, а також близько 80 його списків XVI—XVII ст.⁶⁴

Спеціально зазначимо, що в бібліотеці Фералонтового монастиря, де на той час мав перебувати Спиридон, також було як *Житіє Св. Сави*, так і його твори. У найдавнішому із збережених описів бібліотеки монастиря 1638 р. значиться книга *Сава Сербской*, а в описі 1665 р. згадано *две книги Савы Сербского в коже, одна в десть, а другая в подесть*⁶⁵. Старець Ісаїя привіз великому князеві Василю в 1517 р. з афонського Ватопедського монастиря хіландарське *Житіє Св. Сави* в окремій книзі, яка була переписана Михайлом Медоварцевим і потрапила до бібліотеки Кирило-Білозерського монастиря⁶⁶. Не менш цікавим є й те, що перша згадка імені Св. Сави в руських рукописах віднайдена у тверському церковному Уставі 1438 р. під 14 січня (вказівка про службу святому, тропар та кондак)⁶⁷. Діяльність Св. Сави описана і у тверському збірнику⁶⁸. Його ім'ям розпочинається сербський синодик XV ст., який потрапив на Русь⁶⁹.

Дослідниками вже неодноразово зазначався факт значного південно-слов'янського, зокрема сербського, літературного впливу в Північній Русі XIV—XV ст. Сюди потрапило чимало рукописів сербського походження, де були присутні стиль «плетенія слівес», криптографія, акростиhi, грецька термінологія (*Хронограф* Георгія Амартола 1386 р. (ГИМ. ОР. Синод. собр. 148), *Літопис* Іоанна Зонари 1344 р., *Слова* Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна та ін.). Цікаво зазначити, що руські автори переймають «моду», навіть Ніл Сорський уживає грецькі терміни і грекизує власне ім'я. Спиридон також полюбляв грекизми, особливо у вирахуванні часу⁷⁰.

Якщо ж повернутися до першого автокефального архієпископа Сербії, то не можна не зауважити позірну («очікувану») «подібність» *Житія Св. Сави* Сербського з діяльністю Спиридона. Особливе значення має архіпастирське служіння та учительство святого Сави, що було альфою і



омегою для Спиридона. Сава був поставлений на архієпископію Константинопольським Патріархом Германом у Нікеї. Вибір нового імені у великій схимі для митрополита Спиридона означав би не відмову від основної ідеї, а чергове підкріплення її покровительством святого архіпастиря та учителя. Цілком повторювалася навіть сербська форма імені святого — Сава, замість русифікованого Савва*. Зазначимо й ще один збіг: зберігся лише один лист Св. Сави — це передсмертне послання архімандритові головного сербського монастиря Св. Симона — Спиридону, якому архієпископ передавав свій пояс і хрестик, що покладалися святителем на Грїб Господній під час його прощі. Св. Сава просив Спиридона носити ці речі в його пам'ять⁷¹.

Попри все сказане й вписане в мислену нами загальну канву, не можемо не вказати на вірогідність іншого припущення. Вислів **Спиридон рекомый, Сава глаголемый** може інтерпретуватися у зворотному порядку: названий/прозваний Савою, але наречений (при єпископському свяченні) Спиридоном; при цьому ієрархія імен подавалася не в хронологічному, а в сутнісно-значущому порядку. Якщо припустити вірогідність такої інтерпретації, тоді історично перше ім'я митрополита-тверича — Сава — могло б бути асоційоване лише з тверським святим Саввою Вішерським. Уроженець м. Кашина, син боярина Бороздіна, він рано прийняв постриг і заснував на р. Вішері під Тверрю монастир (бл. 1397 р.). Близько 1411 р. Савва здійснив подорож на Афон, звідки привіз *Правила* (використані у *Кормчій* Вассіана Патрикеева). Монастир отримав назву за ім'ям засновника — Саввин, хоча сам він жив усамітно й рідко навідувався в обитель. Цікаво, що житіє Савви Вішерського за дорученням Новгородського архієпископа Іони написав (після 1464 р.) Пахомій Серб (Логофет). Щоправда, це житіє дуже бідне інформацією, автор майже нічого не знав про Савву, навіть про його подорож на Афон, і переказав кілька історій анекдотичного характеру⁷².

Отже, Савва Вішерський був визнаним святителем Тверського краю, й, звісно, його ім'я брали новопострижені тверські ченці. Однак припущення, що 91-річний Спиридон почав уживати своє перше чернече ім'я, видається сумнівним. Підкреслюючи завжди своє архіпастирство, Спиридон просто не повинен був згадувати про попереднє чернецтво. Це не могли робити і його сучасники: офіційно митрополичий титул і єпископський сан зі Спиридона зняті не були. Згадане в цьому пізньому творі лише один раз друге ім'я могло з'явитися лише після складання *Житія Зосими і Савватія*, і єдино можливою причиною його появи могла бути саме велика схима. На початку *Послання* Спиридон-Сава зауважував: **Слышанне мое, еже потребовал еси от нас своим писанием и нашими чернецы...** Ця згадка про монахів в оточенні Спиридона-Сави важлива: келійники-ченці (не послушники) прислуговували або колишньому митрополитові Спиридону, або іменитому великосхимнику Саві, але не колишньому монаху Саві.

Отже, міркування щодо часу появи другого імені знімають і питання про Савву Вішерського, діяльність, а тим більше життєпис якого мали

* Далі в нашому тексті ми скрізь будемо застосовувати автентичне найменування Сава, а у викладі історіографічних моментів, як це робили інші автори, — Савва.



цілком протилежний Спиридоновим характер. Окрім того, митрополит Київський не міг послуговуватися іменем святого із ченців. Та й означення «рекомый» и «глаголемый» досить чіткі: названий (Спиридон) і прозваний (Сава), при цьому лише перше ім'я може бути пов'язане з ангельським образом, а друге, відповідно, не було хрещальним.

Послання містить ще одну «пряму» інформацію про автора: старостию одрѣжши многою, нмаам бо негде лѣтъ от рожениа моего девять десять и едины⁷³. Здавалося б, ця чітка вказівка на кількість прожитих Спиридоном-Савою років дає можливість встановити дату його народження й визначити інші вікові рубежі в долі героя. Проте через різні версії щодо датування *Послання* хронологія життєдіяльності Спиридона-Сави так само мала би стільки ж варіантів. І. Жданов припускав, що *Послання* складене після 1513 р., але до 1523 р.⁷⁴ А. Нікольський, повторюючи наведену І. Ждановим фактографічну інформацію, називав лише верхню хронологічну межу — до 1523 р.⁷⁵ Р. П. Дмитрієва доводила спочатку, що *Послання* у 1520-х роках вже було складене⁷⁶, пізніше дата його написання була перенесена дослідницею на десятиліття раніше (приблизно в 10-х гг. XVI в.)⁷⁷. Найбільш ранню дату створення *Послання* запропонували О. І. Подобєдова та О. О. Зімін, які приурочили його написання до вінчання на царство Димитрія-внука 1498 року, принаймні до постригу в ченці ймовірного замовника тексту — впливового при дворі Вассіана Патрикеева (1499 р.)⁷⁸.

На сьогодні жодна із запропонованих версій датування *Послання* не є достатньо аргументованою та превалюючою. Зі свого боку маємо сказати, що подвійне ім'я Спиридона-Сави у *Посланні* мало б засвідчувати появу цього твору після *Життя Зосими і Савватія*, тому, вочевидь, найменш вірогідною є дата 1498—1499 рр. (якщо твір атрибутувати власне митрополитові Спиридону). Однак питання про дату створення *Послання* все ж залишається відкритим, як і щодо ототожнення його автора Спиридона-Сави з митрополитом Спиридоном.

Широкий діапазон можливого часу створення *Послання* — від 1498 до 1523 р. — передбачає принаймні дві більш-менш «точні» та дві «приблизні» дати народження Спиридона-Сави: 1407—1408 рр. (при датуванні *Послання* 1498—1499 рр.); бл. 1419—1429 рр. (1510-ті роки); 1422 р. (1513 р.); до 1432 р. (до 1523 р.). Якщо ж відкинути як найменш достовірну першу дату, то рік народження Спиридона-Сави коливатиметься в межах 13 років: 1419—1432 рр. Навіть така розпливчата хронологічна віха могла б прислужитися для з'ясування ролі «тверського фактора» у посадженні на митрополію Спиридона, якби... не сумніви щодо тотожності двох Спиридонів. Утім, певний корелят дати народження може становити дата митрополичого свячення — 1474 чи 1475 рік. Згідно з канонам, зафіксованим і в Київському Євхологоні 1426 р., а відтак досить відомому в Руській Церкві XV ст., в єпископи міг бути висвячений достойник не молодший 40 років⁷⁹. Отже, Спиридон, котрий став митрополитом, мав народитися не пізніше початку 1430-х років.



Виклавши так розлого усі деталі «авторського вияву» Спиридона в *Посланії*, не можемо не зізнатися в інтуїтивному сумніві: чи одна й та ж особа Спиридон-Сава — автор *Посланія* і Спиридон-митрополит? Після праці Р. П. Дмітрієвої в цьому не прийнято сумніватися. Але ж повернімося до тексту. По-перше, не покидає враження, що його писав інший автор у порівнянні з *Изложением*, *Словом* та *Житієм Зосими і Савватія*. По-друге, авторська самоназва: важко уявити самоіменування Спиридона без вказівки на митрополичий титул. Форма звернення, яку Р. П. Дмітрієва вважає головним аргументом, має порівнюватися не з «трафаретом» Московських митрополитів та єпископів, а із Спиридоноювою формою в *Изложении*. Вислів же *О святѣм дусѣ сыновнѣ смирѣннѣ нашего нѣмѣ рек радѣватисѣ* застосовувався також настоятелями іменитих монастирів, маститими старцями у зверненні до духовних синів. По-третє, у *Посланії* немає улюблених Спиридоном-митрополитом грекизмів. Та й сам стиль, манера викладу видаються «чужими». Про все це детально розміркуватимемо далі під час аналізу всього твору. Тут же спробуємо назвати одного з імовірних авторів *Посланія*. Маємо на увазі колишнього ігумена Троїце-Сергієвого монастиря Спиридона, одного зі старців-наставників знаменитого Іосифа Волоцького. Впродовж осені 1478 — весни 1479 років Іосиф подорожував по російських монастирях задля ознайомлення з їхнім устроєм та бесід з іменитими старцями. Іосиф Санін побував у Саввиному Тверському, Кирило-Білозерському, Макаріївському Калязінському, Троїце-Сергієвому та інших монастирях. Зібрана інформація, зокрема оповіді шанованих старців, лягла в основу десятої глави *Духовної грамоти* (або *Устава*) Іосифа Волоцького, що має назву *Отвѣщаніе любозазорнѣм и сказаніе вкратцѣ о святѣх отцѣх бывших в монастырѣх иже в Русѣи земли суущих*⁸⁰. Саме тут Іосиф переказує оповіді великаго онаго старца Спиридона бывшаго игумена Сергієва монастыря: і про будівничого Симонового монастиря Варфоломея, і про зведення ще за митрополита Алексія Андронікового та Чудового монастирів, котрі були населені взятими у Св. Сергія Радонезького монахами. Особливо зазначимо детальний життєпис Савви Тверського (с. 84—87). Між іншим, великий князь тверський Борис Олександрович названий тут *самодержцем земли оной*, вказано на заручини його доньки з великим московським князем Іваном Васильовичем та її зцілення від *зелной немощи* старцем Савватієвої пустині Єфросином (с. 87—88). «Тверські» інтереси й обізнаність оповідача (старця Спиридона) незаперечні (а це другий вагомий доказ в аргументації Р. П. Дмітрієвої щодо атрибуції *Посланія* митрополиту Спиридону). Нарешті, вказано й на обставини постригу оповідача — Спиридона: натхненний благоліпними старцями Чудового московського монастиря, *и сам той Спиридон, еще юн сый, сих поученіем и наказаніем отверже мирскій мѣтеж и ко иноческому житію притече* (с. 89). Не випадковим видається й те, що біля Іосифо-Волоколамського монастиря згодом був заснований Спиридонів монастир⁸¹.

Згідно з даними П. М. Строева та О. В. Горського, Спиридон (єдиний у списку XV ст.) був ігуменом Троїце-Сергієвого монастиря в 1467—1474 рр.⁸²



Звісно, ігумен Спиридон мав бути досить відомим церковним діячем, його повинні були добре знати і сам великий князь, і його близьке оточення. Вочевидь, Спиридон славився також розумом, пам'яттю й здатністю логічно викладати історичний матеріал. Це й були ті умови, які мали б забезпечити «замовлення» іменитому старцеві ідеологічного твору. Його звернення до сина духовного (можливо, саме Вассіана Патрикеева) відповідає рангу й авторитету колишнього троїцького ігумена. Зрозумілими у світлі вищенаведеного є й його «тверські мотиви»* та погане знання й повторення легенд щодо родоvodu литовських князів. Гадаємо, що як зміст, так і форма *Послання* говорять швидше на користь Спиридону-ігумена, ніж Спиридону-митрополита. Зрозумілішою у цьому світлі стає і поява другого імені: якщо для колишнього ігумена велика схима в старості є нормою, то для митрополита Київського та ще з стійким уявленням про свою архіпастирську харизму вона більш можлива лише на смертному одрі (як священноосхимонах). Може бути пояснене раціонально і друге ім'я — Сава: так звали двох з попередніх троїцьких ігуменів — другого (1393—1399) та четвертого (1428—1432) після преп. Сергія і Нікона. Згадаємо також цікаву працю М. С. Черкасової: дослідниця проаналізувала 1108 персоналій троїцьких іноків (XIV ст. — 13 персоналій, XV — 200, XVI — 402, XVII — 503), які склали всього 208 імен. З-поміж них ім'я Спиридон трапилося лише двічі — ігумен XV ст. та монах XVII ст., а ім'я Сава — шість разів у XV ст., два — в XVI і чотири — в XVII ст.⁸³

Отже, старець Спиридон був унікалом в усій середньовічній історії Троїце-Сергієвої обителі, і саме цей унікум — знаменитий ігумен і духовний отець — найбільше підходив для важливої державної ідеологічної місії.

Нарешті, вказівка на вік і приблизний вирахунок дати народження Спиридона між 1419—1432 роками не суперечать його біографії: ігуменом він став у 48—35 років, добре пам'ятав багатьох описаних в *Отвещании* світських і духовних осіб, перекази братії Троїце-Сергієвого, Чудового, Андронікового монастирів. «Тверські мотиви» засвідчують його тверське таке походження або знання місцевої історичної писемної традиції. Саме ж *Послання* за своїм змістом і авторським началом більше відповідає послідовнику, очевидцю й зберігачу місцевих політичних традицій, авторитетному й перебуваючому на покої ігуменові Спиридону, ніж ув'язненому вигнанцеві Спиридону-митрополиту.

Отже, якщо в подальшому ця гіпотеза (чи будь-яка інша щодо атрибуції *Послання* не Спиридону-митрополиту) виявиться правильною, тоді автоматично втратить свою вагу й усе вищенаведене стосовно «авторських проявів» та інтерпретації другого імені Спиридону-митрополита. Розуміючи велике поширення в науковому обігу обґрунтованого Р. П. Дмитрієвою по-

* Відомі надання тверських князів Троїце-Сергієвому монастирю 1461—1485 рр. (у тому числі за ігуменства Спиридона), зокрема Михайла Борисовича (Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М., 1952. Т. 1. № 363; 1964. Т. 3. № 158).



гляду, ми спробували розпрацювати в заданому ключі й цей загальноприйнятий варіант.

Таким чином, найважливішу інформацію про себе Спиридон повідомляє в *Изложенні* та *Слове* на П'ятидесятницю. Це свячення на митрополію Київську і всієї Русі у Константинополі Патріархом і Архієрейським Собором та реалізоване право на учительство; ідеться також про його ув'язнення й праведні страждання за свої переконання. В наступному творі (*Житії*) ця тріадична інформація повторюється; дещо видозмінюються лише форма та конкретика третього інформативного складника (ув'язнення, обставини життя й написання праць). Самооцінка Спиридона адекватна самоідентифікації з благодаттю предстоятеля митрополії всієї Русі. Висота сану й служіння в Церкві, стверженого Вселенським Патріархом і Собором, для Спиридона перевищували його особистість та зовнішні обставини життя. Багаторічне перебування в ув'язненні в обох державах, що виникли на теренах колишньої «всієї Русі», неможливість реалізації своїх обов'язків як митрополита й пастиря-учителя все ж не зліквідували фундаментальної ідеї Спиридона про сакральну благодать отриманого в Константинополі сану. Саме ця ідея наскрізно проведена у трьох самоатрибутованих творах Спиридона, і саме вона має лежати в основі аналізу їхніх текстів (як самовираження автора), що передбачає відсторонення на другий план їхніх жанрових особливостей. Зазначимо, що з-поміж названих рукописів Спиридона лише *Изложение* та частково *Слово* адекватно реалізують сакральну ідею учительства і митрополичої влади автора. Це дає право вважати *Изложение* найважливішим твором автора, в якому органічно поєднані «слово», «закон» і «благодать».

З усієї цієї системи випадає традиційно атрибутоване Спиридонові *Посланіє*, і це ще раз говорить проти даної атрибуції.

СУЧАСНИКИ Й ЛІТОПИСЦІ ПРО СПИРИДОНА

Інформація про Спиридона міститься виключно в російських наративних і кількох актових джерелах. За всіх ідеологічних та жанрових відмінностей цих пам'яток усі вони подають лише негативні оцінки Спиридона, бо однаково негативно ставляться до факту існування та претензій Київської митрополії. Цю обставину варто мати на увазі як ключову для інтерпретації повідомлень указаних джерел. Фактично згадки про Спиридона містяться у трьох літописних зводах та двох єпископських (повольній і заприсяжній) грамотах.

Найчіткіше позиція московської влади (світської та духовної) відображена саме в «документах дня» — грамотах єпископів. На відміну від літописного оповідного й констатуючого жанру в грамотах засвідчувалася й аргументувалася оцінкова позиція. Вони прямо вказують на джерело



«негативу»: здобуття митрополичого титула підкупом, поставлення за підтримки «безбожних агарян», принизливе прізвисько Спиридона. Потрійне нагнітання негативу мало формувати стереотип ставлення до сану й особи Спиридона, і цей стереотип зцементовувався церковною присягою та клятвою іменем Господа. Цікаво, що дві названі грамоти хоч хронологічно стосуються двох різних «епох» у житті Спиридона (литовської та московської), але фактично засвідчують однакову увагу до нього, зважання на його митрополиче свячення та однакову (навіть після ув'язнення на Білозері) потребу його табування. І все ж дані грамоти різняться в оцінках Спиридона «конвойним» контекстом.

Хронологічно першою є повольна грамота Тверського єпископа Вассіана (Стригіна-Оболенського) Освященному Собору на обрання нового митрополита Московського. Вассіан був поставлений на єпископію 6 грудня 1477 р., цим часом дослідники й датують його грамоту. Тут вставлена клятва:

А кѣ митрополитѣ кѣ Спиридону, нарицаемому Сатанѣ, взыскавшего во Цариграде поставленія, во области безбожныхъ Тѣрковъ, отъ поганого царя, или кто будетъ иный митрополитѣ поставленъ отъ Латыни, или отъ Тѣрскаго области, не приступити мнѣ кѣ нему, ни провѣщенія, ни соединенія ни съ нимъ не имѣти никакова⁸⁴.

Зазначимо, що у цій грамоті згадується на ім'я лише Спиридон. Його поставлення на момент видачі грамоти було найбільш актуальним. Для Твері й місцевого єпископа — з огляду на тверське походження Спиридона, зв'язки тверських князів з Литвою й небезпеку їхнього державного та церковного союзу — ця клятва набувала особливої ваги. Важливо, що вже в цьому «московському документі» загальнодержавного й загальноцерковного значення наведена уся «негативна тріада» аргументів проти сану й особи Спиридона. Поряд із цим тут присутній і «загальний негативізм»: зобов'язання не мати жодного спілкування з іншими митрополитами, котрі будуть поставлені отъ Латыни, или отъ Тѣрскаго области. Отже, формула клятви Вассіана говорила про сучасне і майбутнє. Н. В. Сініцина вважає, що від цього в Москві розпочинають *попытку канонического (?! — В. У.) оформления отказа принимать митрополита не только от «латинского» Рима, но и от Константинополя, поскольку он находится во власти иноверного царя*⁸⁵. У свою чергу А. І. Плігузов стверджує, що присяга Вассіана механічно повторює присягу Тверського єпископа Геннадія 1461 р. про невизнання Київського митрополита Григорія Болгариновича, тому її постанови не відповідали політичним реаліям 1477 р., в тому числі порядку обрання руських митрополитів⁸⁶.

Якщо ж розглянути клятву в цілому, то очевидним стає субпідрядне значення відречення від Київських митрополитів. Безпосередньо перед цитованим текстом стоїть головна формула клятви, яка й зумовлює її появу та визначає суть:

А от своего ми господина и отца, пресвященнаго Геронтия, митрополита всеа Русни, или кто по немъ будет иный митрополит у престола



Пречистыя Богоматери и ꙗ Грѣва великаго шодотворца Петра, не отступити ми никоторыми делы.

А къ митрополитꙗ къ Спиридону [і т. д.].

Власне, клятва єпископа починається зі слів вірності Московському митрополиту. Кінцеві фрази грамоти ще раз рефреном повторюють саме клятву вірності. Клятва ж відречення є проміжною. Це дозволяє думати, що вона не була головною і акцентативною, а отже й згадка про Спиридона введена сюди не як негативно ціннісна сама по собі, а як вираження антиподу (Київської митрополії) московській церковній владі. Контекст клятви, гадаємо, свідчить про явне перебільшення в історіографії політичного значення цитованого тексту про Спиридона саме через його позаконтекстуальний розгляд.

А от клятва в іншій єпископській грамоті часів Московського митрополита Симона (1495—1511)* містила також «минуле» — увесь поіменний ряд Київських митрополитів включно зі Спиридоном та їхніх можливих наступників, висвячених у Римі чи турецькому Царграді:

Отрицаюжеса и прокланяю Григоріева Цамблакова церковного раздраніа, якоже и есть проклато; такожде отрицаюса Исидорова к нему провощеніа и ꙗченика его Григорія, церковнаго раздирателла, и нꙗх ꙗ похваленіа и съединеніа к латинствꙗ, съ ними же и Спиридона, нарицаемаго Батанꙗ, взыскавашаго въ Царѣградѣ поставленіа, въ области безвожнихꙗ тꙗрокꙗ поганаго царя. Такоже и всѣхꙗ тѣхꙗ отрицаюса, еже по немꙗ когда слꙗчнтса кому принти на Киевꙗ отꙗ Рима латинскаго, или от Цараграда тꙗрецкіа дрꙗжавы⁸⁷.

Однак виникає проблема: список імен завершується Спиридоном, хоч до часів Симона ряд Київських митрополитів продовжили Мисаїл (1476—1480), відомий своїм листом до Папи Сікста IV; Сімеон (1480—1488), затверджений Константинопольським Патріархом Максимом; Іона (1488—1494), затверджений Патріархом Ніфонтом II; Макарій (1495—1497), затверджений тим же Патріархом; Іосиф I (1498—1501), прибічник унії, затверджений Патріархом Іоакимом, визнав владу Папи Александра VI; Іона II (1503—1507). Отже, у формулі відречення в разі датування її часом митрополита Симона випадають як частина «минулого», так і «сучасне». Це важко пояснити, оскільки дана обставина робила б саму клятву не актуальною, а лише історичною. Таке міркування, як нам здається, змушує переглянути датування основи (джерела) грамоти.

Так чи інакше, в обох цитованих формулах поєдналися дві настанови: загальна (відмежування одночасно і від Рима, й від Константинополя як духовних центрів) та конкретна (несприйняття духовної влади митрополита Спиридона і його попередників та наступників як нелегітимної). А чи існувала якась реальна загроза персонально з його боку?

Р. П. Дмітрієва пише: *Очевидно, что митрополит Симон, а возможно и его предшественник, опасались притязаний Спиридона на митрополицию*

* Точніше датування клятви 1505—1511 рр., оскільки в ній згаданий Василій III (Синицѣна Н. В. Третий Рим... С. 114).



кафедру, *хотя трудно сказать, были ли Спиридоном предприняты какие-либо попытки предъявить на нее свои права... О том, что от Спиридона ожидали попыток занять митрополичью кафедру, говорит его судьба на Руси*⁸⁸. Проте аргументація дослідниці видається нам непереконливою. Виходець з нещодавно упокороної Твері, протеже литовських нащадків Ольгерда (хоч і православних), поставлений у спалюженому іновірцями Константинополі — отже тричі «чужий» ієрарх просто не міг бути підтриманий великокнязівською владою (котра єдина регулювала це питання) на Московську митрополію. Для усунення «неугодного» глави Церкви, як показує практика, великий князь мав інші можливості та «своїх» покірних кандидатів. Теоретично особа Спиридона й отриманий з Патріарших рук сан митрополита могли бути задіяні в різних політичних акціях лише литовською стороною. Через ізоляцію Спиридона у Московському князівстві (Ферапонтів монастир) він не мав змоги конкурувати з Московським митрополитом. Проте у свідомості, принаймні ієрархів та політичних діячів, не міг рефлексивно не відгукуватися стереотип традиційної митрополичої св-тати чи її підтвердження в Константинополі. Й ці рефлексії потрібно було спеціально клятвено заперечувати на письмі. Попри це Спиридона продовжували іменувати митрополитом, і сам він не склав з себе цей високий сан. Антиномія церковно-релігійної та церковно-політичної свідомості в такій ситуації проступала дуже гостро.

Для нас важливо підкреслити, що цей «негатив сприйняття» Спиридона і як митрополита, і як людини, вочевидь, став причиною його тривалого «забуття» у Ферапонтовому. Лише з початком нового століття, коли все пов'язане з ним конкретно і з уніатством Київських митрополитів відійшло в минуле, Спиридон знову був уведений в життя Церкви і держави як автор-інтелектуал. Між *Изложением і Житієм Зосими і Савватія* — велике часове провалля «неіснування» Спиридона для Московської Церкви і держави. Стереотип його негативного образу зміг стерти лише час — близько 30 років, коли майже зійшло зі сцени покоління сучасників, змінилося кілька ешелонів влади світської та духовної.

Нарешті, варто було б пояснити дивне прізвище Спиридона — Сатана. Ми звернемося до цього питання пізніше, бо літописи дають щодо цього додаткові відомості.

Першу за хронологією інформацію про Спиридона під 1476 р. містить *Типографський літопис* кінця XV — початку XVI ст.: *Того же лета приде изъ Царяграда в Антовскую землю митрополитъ, именемъ же Спиридонъ, а родомъ Тверитинъ, поставленъ по мздѣ патрeархoмъ, а повелѣніемъ Турскаго царя*⁸⁹. Слідом за цією фразою міститься хронологічний репер: *Того же лета высть громъ силен, августа 30, на Смановѣ съ церкви камяные връхъ шибело стрѣлкою, иконы побило. А перед цим точною датою є 25 лютого, по тому йдуть тоє же зны, тоє же весны, того же лета. Дослідники зазначають, що в основі *Типографського літопису* лежить ростовський владичний архієпископа Тихона (чи неофіційний єпархіальний) звід 1484 або 1489 р.⁹⁰ За певної «опозиційності» великокнязівській владі та московському літопи-*



санню (зокрема, в оцінках союзу Івана III з руйнівником Києва Менглі-Гіреєм, репресій у приєднаних Новгороді й Твері) автор (чи автори) зводу однозначно негативно ставиться до новоявленого Київського митрополита. Проте з усієї інформації важливим і, вочевидь, достовірним (що підтверджують також інші джерела) є повідомлення про тверське походження Спиридона. Пасаж стосовно патріаршого поставлення по мзде і з наказу султана відповідав офіційній позиції Московської митрополії: після Ферраро-Флорентійської унії та завоювання Константинополя турками «обидва Рима» не визнавалися центрами вселенського християнства, зокрема, зв'язки з Патріархом були перервані; не визнавалася не лише потреба в затвердженні й благословенні ним руських митрополитів, а й узагалі можливість збереження чистоти Православ'я під владою султана (почала застосовуватися формула *изрүшение греческого православна*). Ця ідея була висловлена вже у творі одного з учасників Флорентійського Собору від Руської Церкви, але противника унії Сімеона Суздальця, чи (за іншою версією) Пахомія Серб: *Слово избрано от святых писаний, еже на латыню, и сказание о составлении осмаго собора латыньского, и о извержении Сидора Прелестнаго, и о поставлении в Русской земли митрополитов, по сих же похвала благоверному великому князю Василию Васильевичу всея Руси*⁹¹.

У Москві впевнено заговорили про втрату чистоти грецького Православ'я та охорону її лише в Руській Церкві. Митрополит Іона писав, зокрема: *Святая великая наша Божия церква русскаго благочестия держит святая правила и божественный закон св. Апостол и устав св. Отець... великаго православна гречскаго прежнему богоустановнаго благочестия*⁹².

Негативне ставлення до Патріархату було зумовлене значною мірою такою позицією останнього у протистоянні Київської та Московської митрополій. У 1467 р. учень противника Флорентійської унії Марка Ефеського Константинопольський Патріарх Діонісій визнав законним Київського митрополита Григорія Болгариновича та (у грамоті від 18 лютого) закликав відновити єдність Руської митрополії, звинувативши Москву в церковному розколі. У посланні Патріарха Діонісія йшлося про потребу збереження єдності Руської Церкви під одним митрополитом Київським і всієї Русі *подлуг старого обычаа и звычаа руского. А што вделали на Москве, ажъ вы того перестали делати, как же указуеъ и приказуеъ святая головная великая церква соборная, во то ест против правилъ и противъ законъ божіею*. Патріарх заперечував митрополичий сан Іони (московського) та його самопроголошених попередників, натомість стверджуючи законність влади Григорія⁹³. Церковний Собор у Москві 1470 р. відповідно оголосив Патріарха *от себя... чужа и отречена*⁹⁴. А сама позиція Патріарха Діонісія в Москві була пояснена його підкупом, і відтоді тема підкупу стосовно справ Київської митрополії рефреном звучить у російських офіційних, неофіційних і навіть опозиційних творах. Інформацію про Спиридона слід розглядати саме у цьому контексті. Тут ми не обговорюємо проблеми «дарів» Патріархату: ясно, що їх приносили усі претенденти, котрі їздили (чи діяли через посланців) задля висвяти до Константинополя. І все ж спеціальне підкреслення цієї обставини



в *Типографському літописі* стосовно Спиридона мало б породити і у автора, і у читача запитання про його протекторів, котрі надіслали ченця до Патріарха й забезпечили відповідними «дарами». Чому про це нічого не сказано? Ясно, що ні литовська, ні московська офіційна (князівська) влада не стояли за Спиридоном, інакше про це було б повідомлено (щодо Литви), або сам факт представлявся б по-іншому (щодо Москви). Але, вочевидь, існувала якась інша сила, про що літописець нічого не знав.

Зауважимо, що саме в цей час (друга половина 1480-х років) у Московській митрополії точилася внутрішня гостра суперечка про поставлення на церковні посади *по мзді*. У 1485 р. чудівський архімандрит Геннадій, який у 1479—1481 рр. підтримав великого князя в суперечці з митрополитом Геронтієм, отримав Новгородську архієпископію. Один із літописців твердив щодо цього: *А дал от того две тысячи рублев князю великому*⁹⁵. В іншому літописі (розділ *Сказание неких чудес бывших на Москве различных времен*) говориться: ... поставлен бысть архієпископ Новуграду Генадій, а Сергий архієпископа отравивша, и бысть во изступлении ума, и глагола всем Иоани чудотворец новгородский, яко видя Генадія архієпископа того на бесе мздяца и веселшася⁹⁶. Волоцький князь Борис Васильович говорив про поставлення Геннадія на архієпископію от мирських князей прямо в обличчя владиці. Останній у відповідь мусив виправдовуватися, вказуючи на понуження від великого князя та митрополита, чий волі він підкорився⁹⁷.

Питання про *мзду* за церковні посади розглядав Собор 1503 р. Його постановою від 6 серпня забороняла таку практику. Проти подібних зловживань активно виступали ще стригольники та новгородські єретики в кінці XV ст. Нарешті, у червні 1504 р. саме під приводом боротьби проти забороненої практики був усунутий з Новгородської митрополії Геннадій: *Остави престол свои за немощь, неволю, понеже во приеха с Москвы на свои престол в Новгород в Великий и начал мзду имати у священников от ставлення наипаче пръваго чрез свое овещанне*⁹⁸. Проблема *мзди* та неправедного здобування кафедр у лоні Московської церкви отримала «моральну рефлексію» в діях підтурецької Патріархії та самого султана на прикладі Спиридона. Однак контроверсійність обох прикладів полягала в тому, що, попри підкуп людей, акт висвяти був здійснений в обох випадках без порушення канонів, а отже єпископська благодать була передана. Саме це друге, неспівладне політиці й земним можновладцям, спричинилося до потреби табування земною владою ув'язненого митрополита, якого не могли позбавити сану та єпископської гідності. Московській владі залишалося лише одне: переконувати загал в аморальності шляху до сану й вимагати клятв від єпископату про невизнання функціональності митрополічної влади Спиридона.

Зазначимо, нарешті, що найдавніший список *Типографського літопису* (ГИМ. ОР. Синод. 789) належав Кирило-Білозерському монастирю, поблизу якого, у Ферапонтовому, був поточень Спиридон⁹⁹.

Наступна літописна згадка дуже цікава, проте через відсутність самого літопису вона не надається до комплексного аналізу. Її подає у примітках



(після № 629) до шостого тому «Истории государства Российского» М. М. Карамзін як окрему *літописну випуску за 1476 р.* У ній приїзд Спиридона до Литви поставлений у досить чіткі часові рамки:

Марта 10 в 3 часу ночи нача гнѣнѣти мѣсяц. Прииде из Царьграда в Литовскую землю Митроп. Спиридон, родом Тверитин, поставлен на мзде Патриархом, а повелением Турского Царя. Апр. в 11 бысть знамение в солнце в 1 час дни: восшедшу ему велики аснѣ, по нашему же зраку, ако видехом его из Москвы.

Остання фраза свідчить, що літописець записував події синхронно з їхнім перебігом і сам перебував у Москві. Інформація про приїзд Спиридона до Литви надійшла до Москви між 10 березня та 11 квітня. Ці хронологічні межі дозволяють підтвердити висловлену вище думку про отримання Спиридоном *б'ялегу* від Патріарха Рафаїла та Собору 15 вересня 1475 р. й, відповідно, про його висвяту до цієї дати. З усіх наявних на сьогодні джерел про Спиридона наведена літописна згадка може вважатися хронологічно найбільш ранньою. Вона фіксує потрібну інформацію: час прибуття Спиридона з Царграда до Литви, його тверське походження, поставлення «по мзді» Патріархом та з наказу султана. Ця інформація, окрім часового уточнення, тотожна із цитованим уривком *Типографського літопису*. Проте вона вказує, що головна ідея про обставини висвяти Спиридона виникла не у 1480-х, а в 1476 р., коли він прибув до Литви. Вочевидь, вона відбивала окреслену вище загальну настанову про відчуження від Патріарха, підкореного турецькій владі. А задля пояснення висвяти цим Патріархом нового Київського митрополита (попри утиски султаном православних), коли Московського митрополита він не висвячував, віднайдена була стара і знайома формула про підкуп. Проте, як ми вже зазначали, вона лише частково знімала проблему: пояснювала, як сталася ця висвята, але не могла її ліквідувати (тобто зняти сан і позбавити єпископської благодаті).

На жаль, літописне джерело Карамзіна достеменно встановити не вдається. Цей обрамлений точними датами днів і місяців текст ніде більше не трапляється. Останнє спричиняє до розгляду наведеної цитати після аналізу інформації *Типографського літопису*.

Наступна літописна згадка про Спиридона датована 1481/1482 рр. та ідентично подана у *Софійському II* та *Львовському літописах*. Тут ішлося про спробу Спиридона звільнитися з-під арешту за допомогою Івана III (див. таблицю на с. 42).

На думку О. О. Шахматова, *Львовський літопис* (назва походить від прізвища першовидавця літопису в 1792 р. Н. А. Львова) XVI ст. і *Софійський II літопис* початку XVI ст. в описі подій за кінець XIV ст. — 1518 р. ідентичні, тому що в їхній основі лежить звід 1518 р.¹⁰⁰, який у свою чергу (за О. М. Насоновим) базується на опозиційному до Івана III зводі 1480-х років. Останній симпатизував митрополитові Геронтію — опоненту Івана III — й інтерпретується О. М. Насоновим як митрополичий звід



Софійський І літопис

Львівський літопис

Того же лѣта прїѣзди пан изъ Литвы, «отъ митрополіи же здѣ чернецъ бывалъ, его же Сотоною зовутъ за рѣзвость его, и шедъ въ Царьградъ ста въ митрополиты на Русь, и приѣха въ Литву, король же лтъ его и посади въ заточеніи», и сказа отъ него князю великому: «ако много, рече, мощей отъ патріарха везохъ къ тебѣ, король же все понима къ себѣ»; князь же велики держа долго пана того и отпусти, рекъ: «не подымати рати, ни воевати съ королемъ про се»¹⁰¹

Того же лѣта прїѣзди изъ Литвы, о митрополіи: иже здѣ чернецъ бывалъ, его же Сотоною зовутъ за рѣзвость его, и шедъ въ Царьградъ ста въ митрополиты на Русь, и приѣха въ Литву, король же лтъ его и посади въ заточеніи. И сказа отъ него князю великому: ако «много, рече, мощей отъ патріарха везохъ къ тебѣ, король же все понима къ себѣ». Князь же великий дръжа длъго пана того и отпусти, рекъ: «не подымати рати, ни воеватиса съ королемъ про се»¹⁰²

1489—1490 рр.¹⁰³ Я. С. Лурье вважає, що звід 1489—1490 рр. був створений у Москві в колах близьких до митрополії, можливо за участю митрополитичого дяка Родіона Кожуха, і був складений в дусі суворої ортодоксії, засуджуючи всі ухили (у тому числі великого князя) від чистоти Православ'я. Це був неофіційний літопис, що вийшов із середовища опозиційного духовенства — *последний и, вероятно, самый смелый из памятников независимого общерусского летописания XV в.*¹⁰⁴ Серед антикняжої інформації звід кінця 1480-х років містив, зокрема, повідомлення про причетність Івана III до нападу Менглі-Гірея на Київ 1482 р. З огляду на сказане можна стверджувати, що цей «опозиційний» звід, складений в оточенні митрополита Московського (можливо, кліриком Успенського собору), створювався сучасником описуваних подій, який за своїм статусом і переконаннями вороже ставився до Київського митрополита, як і до Константинопольського Патріархату. В цьому світлі й варто розглядати цитовану інформацію.

По-перше, важливою є дата звернення Спиридона до московського князя з-під арешту. Через п'ять років після початку ув'язнення він звертається в Москву. Чому? Можливі кілька гіпотез. Насамперед: у 1481 р. в результаті невдалої «змови князів» були страчені Михайло Олелькович та Іван Гольшанський, на яких міг покладати свої надії Спиридон. Третій змовник, князь Федір Бельський, утік до Москви й через Івана III домагався від Казіміра відпущення своєї молодої дружини. Він міг виступити з клопотанням і про Спиридона. Можлива причетність Спиридона до кола змовників не полишала йому іншого виходу, як пошук захисту в Москві. Тверський князь на той час утрачав своє значення й вагу і, вочевидь, не був протектором Спиридона. Саме у зв'язку зі «справою Бельського» виникла можливість прямого звернення до Івана III як бажаного заступника. Ця можливість була зреалізована через якогось пана из Литвы.

Хто ж міг бути тим «паном», котрий виконував доручення Спиридона в Москві? Одразу після цитованого повідомлення обидва літописи оповідають про «змову князів» у Києві та втечу до Москви Федора Бельського.



Проте, вочевидь, не він був інформатором великого князя про Спиридона, інакше послідовність тексту мала б бути зворотною. Окрім того, у *Софійському II літописі* інформатор названий «паном», а не князем: отже, він належав до іншої елітної верстви. Це не дозволяє вважати інформатором про Спиридона й князя І. Глінського, який виїхав до Москви перед 15 серпня 1482 р.¹⁰⁵ У зазначений час між Києвом та Московією курсувало кілька дипломатичних місій, до яких міг приєднатися той самий «пан». Московські послани А. М. та П. М. Плещееви, відправлені у «волохи» в квітні 1482 р., восени—взимку 1482 р. везли наречену сина Івана III Івана Івановича Олену Стефанівну до Москви через Київ та Литву. Можливо, саме з ними до Москви виїхав і «пан», котрий передавав звернення Спиридона. Того ж 1482 року до Москви прибули послани угорського короля Матяша Корвіна, з котрими (що менш вірогідно) міг прибути й згаданий «пан»¹⁰⁶.

Б. М. Флоря вважає, що «пан» із Литви, який представляв справу Спиридона перед великим князем, був одним із представників православної світської знати великого княжества Литовського — його сторонником¹⁰⁷.

Не можна виключати й можливості, що «пан» прибув до Москви разом із групою втікачів князя Федора Бельського.

Так чи інакше — він був світський шляхтич, а не духовна особа. Це дуже важливо, оскільки свідчить про підтримку Спиридона світськими колами, близькими до «змовників», або навіть ними самими.

У цьому тексті вперше чітко повідомляється про ув'язнення Спиридона в Литві з наказу короля одразу по приїзді до Литви після висвяти. Не дуже зрозумілою є інформація про «передмитрополичу добу» Спиридона: оть митрополити же здъ [о митрополити: иже здъ] чернець бывалъ. Неясним є визначення здъ: у Литві чи в Московському князівстві (або Тверському); а також про яку митрополію ідеться — Київську чи Московську; чи ця інформація сказана «паном», чи подана автором зводу. На жаль, однозначно з'ясувати ці питання не вдається. Вважаємо більш вірогідним припустити, що ідеться саме про Київську митрополію й про коротку констативну інформацію щодо невідомого (чи забутого) в Москві ченця (отже, постриг він прийняв у Твері?), почерпану від «пана». Останнє опосередковано підтверджується некоментованою інформацією про висвяту Спиридона в митрополити «на Русь» у Царграді (відсутність твердження про «мзду», «область» турецького султана). Виходячи з цього логічно припустити, що й безпосередня «домитрополича доба» ченця Спиридона була пов'язана з Литвою: тобто на висвяту він поїхав із Литви, а не Твері. Це знову повертає нас до проблеми протекторів, про яку говоритимемо далі.

Окремо слід виділити дуже цікаву інформацію про прізвище Спиридона — Сатана. Зауважимо, що обидва літописи не називають його імені, але повідомляють прізвище зі своєрідною інтерпретацією його походження: его же Сатаною зовут за рѣзвостъ его. Здавалося б, цілком шокує для ченця, а тим більше для митрополита порівняння з дияволом мало б накладати на нього відповідну «антисакральну» печать. Однак автори літописів та їхній протограф, вкладаючи інформацію про Сатану в уста литовського



«пана», ставляться до неї без демонічних алюзій. Пояснення р'язкості прямо ув'язується з поїздкою ченця Спиридона для висвяти в Константинополь і безборонним успішним поверненням та неабиякою активністю навіть після арешту. Біблійні тексти, де згадується сатана, не дають такого нейтрального пояснення й тому не асоціюються із прізвиськом Спиридона, що зумовляє відсутність «тіні демонізму» в цій назві ченця. Вочевидь, дане прізвисько має приземлено-побутове значення, підкреслюючи темперамент, «холеричний тип» людини. Таке тлумачення підкріплюється іншим ідентичним прикладом: Київський митрополит, священномученик Макарій (1494—1497) був нагороджений прізвиськом Чорт. Інформацію про це знову таки дає літопис XVI ст.: *И поставили архимандрита Макария по прозванию Черта митрополитом Киеву и всей Руси*¹⁰⁸. В обох випадках явно не йшлося про втілення диявола, продаж душі, а лише про специфіку прояву характеру, про незвичну для оточення енергію дій*.

Окрім того, прізвисько Сатана пояснив саме «пан із Литви». У наведених вище інших текстах російського походження воно не пояснюється, а лише називається. Поряд з асоціацією про Макарія Чорта це дає підставу припустити, що прізвисько Спиридона було дане йому в Литві, а не в Москві чи Твері. Вказана обставина черговий раз «працює» на ідею перебування Спиридона в Литві до свячення і може свідчити про його активну діяльність серед зацікавлених впливових православних осіб, опозиційних до влади короля й великого князя, котрий не давав дозволу на поставлення нового митрополита, й, нарешті, про таємне вирадження цими колами активного й зручного для них ченця в Константинополь задля митрополичої висвяти. Думаємо, що це ще одна (нехай гадана) ниточка до «змови князів».

Не менш цікавою є й інформація про предмет (не мету) звернення Спиридона до Івана III: моці святих, які митрополит віз від Патріарха московському великому князю, але їх відібрав король. Це був дуже тонкий дипломатичний хід. Спиридон не міг прямо просити про своє визволення як митрополита Київського. Іван III не визнавав його влади. Так само Спиридон не міг акцентувати на своєму свяченні, а отже отриманні сану, титулу й влади в Константинополі. У Москві від підтурського Патріарха відмежувалися. Але підкреслити і перше, й друге Спиридон таки зміг через вічні цінності Православ'я — культ святих та їхніх нетлінних мощей, на які була багата Патріархія. Сакральне підносилося над політичним, вічне — над земним і перехідним, а функція передання святощів — над проблемою визнання митрополичих повноважень. Іван III міг відмежуватися від Спиридона й Патріарха, але не від святих мощей, які пропонувалися йому від Патріарха через Спиридона. Останній розумів, що офіційне порушення ве-

* Пропонується й інше пояснення: *Вважають, що так його називали католики та уніати через принциповість у справах віри*¹⁰⁹. Втім, прізвисько «Чорт», як і «Сатана», занесені в літописи, складені православними книжниками, тому католицьке чи уніатське походження цих прізвиськ викликає сумнів.



ликим князем питання про мощі викличе й звернення до його особи, а можливо, й визнання патріаршої висвяти, як і поновлення стосунків Москви з самим Патріархом. Увесь цей складний церковно-політичний клубок Спиридон намагався розв'язати саме через мощі святих.

Іван III, вочевидь, був поставлений у складну ситуацію. Літописи повідомляють, що він *держа долго пана*, тобто намагався прорахувати якісь варіанти своєї реакції. Врешті пан був відпущений з відповіддю, що через мощі великий князь не може затівати війни з королем. Нехіть Івана III була зрозумілою: в умовах протистояння Київської й Московської митрополій визволити висвяченого Патріархом митрополита Спиридона не випадало. Було ясно, що скористатися ним для злиття двох частин старої Руської митрополії не вдасться через номінальний характер його влади над єпархіями Великого князівства Литовського, котрі вибрали на митрополію визнаного світською владою Мисаїла (1476—1480), а потім Сімеона (1480—1488).

У літописах більше немає згадок про Спиридона, тому не ясно, коли й яким чином він таки потратив до Московського князівства. Можна припустити, що його протектором перед Іваном III став князь Федір Бельський. Однак якщо про неодноразові звернення великого князя до короля з вимогою відпустити дружину Бельського літописи повідомляють, то щодо прохань про Спиридона вони мовчать. Вірогідну версію, яка б пояснювала шлях «раннього» (1482—1483 рр.) прибуття Спиридона з Пуні в межі Великого князівства Московського, уявити важко. Є. Є. Голубінський пропонував два варіанти: Спиридон був визволений з литовського ув'язнення (ким, коли і за яких обставин — невідомо) або втік (яким чином і коли — так само невідомо)¹¹⁰.

Коли ж час виїзду Спиридона з Литви поставити в широкі хронологічні рамки: 1482—1503 рр. (до першої зафіксованої інформації про перебування у Ферапонтовому монастирі), то гіпотез постане безліч, але всі вони мають бути «запаралелені» на московсько-литовських стосунках цієї доби (мирові угоди, шлюби, дипломатичні переговори, обміни посольствами, обочічні «отъезды» знаті тощо). Перевірка посольської документації справді збільшує число гіпотез щодо часу виїзду Спиридона до Москви. Але перегляд разрядних книг, рання інформація в яких почерпана з літописів XV ст., не дала жодних результатів, окрім одного припущення: це сталося під час переговорів чи самого шлюбу великого князя. Олександра Казіміровича з Оленою Іванівною (1492—1495 рр.)¹¹¹.

Архімандрит Леонід (Кавелін), описуючи маргіналії рукопису XV ст. зі збірки Троїце-Сергієвої Лаври (з арк. 244), зроблені як замітки до відповідних років Пасхалії (1450—1492), звернув увагу на запис під 1482 роком.

Ідеться про дві замітки: *Владыка Новгородский Феофил отписался своей архиепископни, а ниже: тогдаж и Спиридон*. Дослідник прокоментував лише ім'я останнього: поставлений у Царграді «на мзде» митрополит Спиридон без згоди великого князя литовського — *за что и отослан в Москву*, заточений у Ферапонтовому монастирі, де написав *Житіє Зосими і Савватія* і помер у 1503 р. У кінці даної довідки архімандрит Леонід зазначив: *В од-*



ной рукописи есть его Слово, в заглавии коего он именуется «веститором великия церкви», не Софийской ли в Царьграде»¹¹² Вочевидь, мова йшла про Слово на шестевне Святаго Духа, яке стало відоме архимандритові Леоніду під час опису колекції графа Уварова.

Але що означала замітка тогдаж н Спиридон? Феофіл зрікся кафедри письмово (за власною волею чи з примусу): Христова стада словесных овец пасти и воздержати не возмогах, и того ради оставляю архиепископию, беручи зобов'язання в'єспати не в'єзвратитиса¹¹³. Подібну формулу про зречення єпископського сану своєю ради (велика) немощи, обіцяючи ни именоватися єпископом, ни учити та приймаючи просте монашество, виголошували Новгородські архієпископи Сергій (1484) та Геннадій (1504), єпископи — Суздальський Феодор та Пермський Філофей (1501), митрополити Зосима (1495) та Даниїл (1539)¹¹⁴. Для аналогії зі Спиридоном особливо важливі відречення двох названих митрополитів. Зосима повинен був здійснити цілий обряд складання/зняття єпископства: Пришед в святую великую соборную церковь, пред всеми олофор свой на престол положи, и свидетеля на то Господа Бога нарицаа яко невозможно єму к тому святительския действовать, ни митрополитом нарицатиса, и отиде в монастырь в смиренное иноческое жительство¹¹⁵. А Даниїл отрекохса митрополити и всего архирейскаго деиства отступих заради молчалиго жития¹¹⁶. Втім, Зосима у Троїцькому монастирі на покої все ж стояв на орлеці як єпископ, і братія зважала на це (Тогда же (7004, тобто 1495 р. — В. У.) вышшу митрополиту Зосимѣ у Троици вь Сергѣевѣ монастыри, причащалса божественныхъ таинъ на орлецѣ вь всѣмъ святительскомъ чинѣ¹¹⁷).

А що ж зробив Спиридон? Він ніколи не зрікався свого свячення й високого титулу митрополита Київського і всієї Русі. Можливо, йшлося про зречення претензій на кафедру: Спиридон залишився титулярним, але не правлячим митрополитом. У разі справедливості останнього припущення однозначно встановлювався б рік виїзду Спиридона з Литви до Москви — 1482-й. Ця гіпотеза виглядає слушною з огляду «логіки дій» влади: коли відречення від митрополита Спиридона як можливого глави (а отже правлячого) митрополії вносилася в єпископську присягу, від нього самого мали б вимагати відречення якщо не від сану, то хоча б від претензій на управління митрополією. Швидше всього, від Спиридона вимагали і того, й іншого, й саме через відмову він був висланий у далекий Ферапонтів монастир. Отже, Спиридон був позбавлений права на кафедру силоміць, але чи в 1482 р. — невідомо. До речі, згідно з літописом новгородських владик (хоч і пізнім), Феофіл був взятий із Новгорода 19 січня 1480 р., вивезений до Москви і посажений у Чудовому монастирі, де пробув два з половиною роки, помер і був похований там же¹¹⁸.

Наведена архимандритом Леонідом інформація дещо втрачає свою вагу через її безадресовість. У публікаціях шановного автора це не рідкість, але вистачає й унікальних повідомлень¹¹⁹. У паперах вченого також не вдалося віднайти «адресу» рукопису¹²⁰. Втім, за даними О. В. Белякової, мова могла йти про цитату з троїцького рукопису (РГБ. ОР. Ф. 304, спр. 762, арк. 251 зв.):



тогда спидроннѣ пѣца б, в якоу (арк. 252) був також стертий якийсь запис про постриг.

Таким чином, російські джерела повідомляють про Спиридона майже те саме, що й він писав сам про себе, але інакше подають і оцінюють цю інформацію. Найважливішим для них, як і для самого Спиридона, є його свячення на митрополію у Царграді. Коментування даної інформації в обох єпископських грамотах та літописах чітко узгоджується з офіційною негативною позицією Московської Церкви і держави щодо Київської митрополії та Константинопольського Патріарха. Незаконність влади Спиридона пояснювалася через підкуп, підтримку султаном, залежність Патріарха. Поряд із цим усі джерела засвідчують його митрополичий титул і сан.

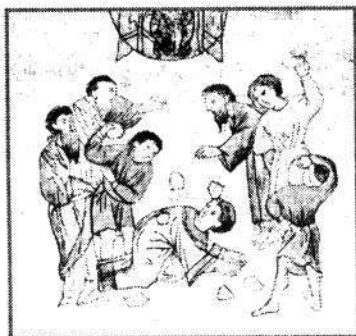
Інша інформація (про тверське походження, про переговори з Іваном III) має більш інформативно-констатуючий характер. При цьому повідомлення про переговори та пояснення прізвиська Сатана мають вторинне походження, головне джерело якого — литовський «пан». Утім ця інформація другого порядку використана джерелами не випадково й несе на собі функцію підкреслення негативу. «Тверитин» після «зради» тверського князя Михайла Борисовича на користь Литви «зрозуміло чому» подався в митрополіти «на Литву». Прізвисько Сатана використовувалося без пояснень, і лише через литовського «пана» пов'язувалося з **резвостію**, що також працювало проти авторитету ченця, а тим більше митрополита. Інформація про переговори показувала, як легко міг Спиридон міняти покровителів, а тому не був гідний довіри великого князя.

Отже, вся ця інформація принижувала й виставляла у негативному світлі особу Спиридона. Разом ці дві тенденції — пояснення негідних обставин свячення та показ негідної поведінки й самої особи Спиридона — мали «підірвати» благодать його єпископського сану та митрополичого титулу. Проте, пам'ятаючи, що ця сфера не належить до функції світської влади й тим паче авторів документів та літописів, навіть до влади Московської митрополії, Спиридон таки скрізь поіменований митрополитом (хоч у різних формах). Саме в цьому найважливішому для нього аспекті збігаються самоідентифікація Спиридона і його ідентифікація з боку вороже налаштованої офіційної світської й церковної влади Московського князівства. Потаємність сакрального однаково функціонувала у свідомості православних Литви і Москви. Принижувалася особа Спиридона, але благодать архіпастиря не дозволяла ні знищити його, ні зневажати, ні ігнорувати. Розуміючи своє високе покликання, Спиридон зміг його здійснити лише в **Изложении та Слові**: у московській державі конкретна реалізація архіпастирства цілком унеможлиблювалася. Тут після довгого періоду «мовчання» використали його інтелект, його особистісні можливості й уміння, але не покликання архіпастиря. Це добре відчував Спиридон, про що свідчать його наведені вище висловлювання. Розуміння ж «російської сторони» було не лише неадекватним, а й контраверсійним.

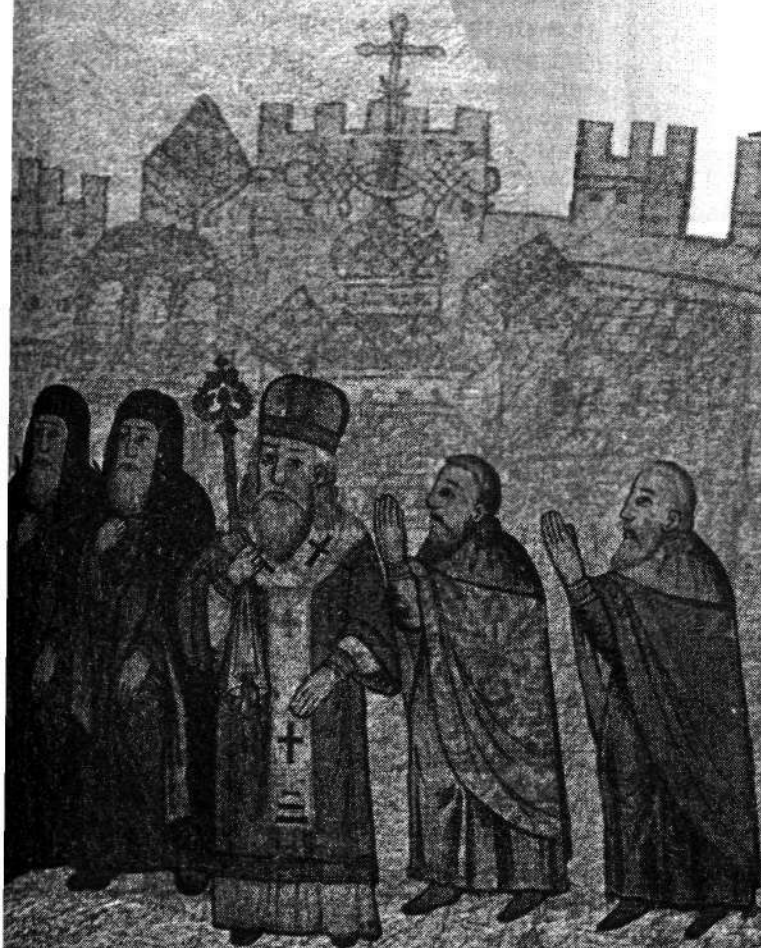
Цікаво зазначити, що згадки про Спиридона присутні лише в названих літописах «іменитого» походження. Численні ж короткі літописці, зокре-



ма найбільш детальні й інформативні, які велися в Іосифо-Волоколамському монастирі, де ставлення до книжності, збирання інформації та власне ступеня поінформованості було серйознішим, історію зі Спиридоном не згадують¹²¹. Отже, ця історія була актуальна лише для центрального літописання й вищих церковних кіл. З цього огляду в гіпотетичному «літописі 1490-х років» архієпископа Новгородського Геннадія¹²² Спиридон мав також фігурувати, тим більше що владика знав про нього. Однак нині навряд чи можна сподіватися на віднайдення нових літописних текстів, де б згадувався митрополит Спиридон.



ПОШУКИ
ПРОТЕКТОРІВ
І ПОКРОВИТЕЛІВ



Питання про те, хто стояв за ченцем Спиридоном і підтримав (чи висунув) його у висвяті на Київську митрополію, є чи не найскладнішим. Зрозуміло, що таку



підтримку могла надати лише досить значна політична сила (особа чи група), належна до Православ'я. Думаємо, що в даній ситуації найпродуктивнішим може бути метод послідовного аналізу й виключення всіх можливих варіантів. З-поміж цих варіантів можуть бути названі: тверський князь та єпископ, московський князь, московські опозиційні кола, «руська опозиція» в Литві, турецька влада і Патріарх. Спробуємо розглянути діяльність усіх цих сил через призму Спиридонової висвяти в Константинополі.

Отже, йдеться про наші пошуки протекторів і покровителів Спиридона, котрих він сам не шукав, а, навпаки, був віднайдений ними.



ТВЕР

ІСТОРІЯ ТВЕРСЬКОГО ЕПІСКОПАТІ
1180—1461

Сучасні російські дослідники обстоюють саме «тверський варіант» появи на Київській митрополії Спиридона. Найбільш упевнено й послідовно цю думку проводив Я. С. Лур'є. Він констатував, що *в конце 70-х годов (?! — В. У.) тверичи сделали попытку поставить третьего (наряду с московским и литовским) кандидата на престол митрополита всея Руси* — Спиридона, якому вдалося отримати висвяту від Патріарха Рафаїла. Дослідник припускав, що ідея «третього» митрополита «всея Русі» виникла в оточенні, близькому до Тверського єпископа Моїсея (в 1450-х він відмовився їхати на благословення в Москву до митрополита Іони, котрий не мав патріаршого свячення; на початку 1460 р., після смерті князя Бориса тверського, був насильно зведений з єпископії та ув'язнений) і князя Бориса Олександровича (1425—1461). Дану ідею втілював Спиридон. Це було вираження суперництва Твері з Москвою за політичне об'єднання Русі. Одночасно Твер боролася за державно-політичні пріоритети з Литвою¹.

Р. П. Дмітрієва так само твердила, що в момент боротьби за митрополію «всея Русі» між московським і литовським митрополитами Спиридон *выступил в качестве третьего претендента*, отримав висвяту Патріарха й був небезпечним для Москви *как представитель тверской политической силы*².

Названим ученим, напевно, не була відома праця українського історика Б. Бучинського, який ще 1909 року висловив оригінальну гіпотезу про опосередковані «тверські корені» протекторів Спиридона, ув'язавши їх з Києвом. Дослідник припускав, що Спиридона підтримувала вдова київського князя Семена Омельковича — теща великого князя тверського³. Зі свого боку А. В. Карташов уважав, що Спиридон був лише родом із Твері, але підданим Литви⁴.

Певну інформацію стосовно «тверського питання», можливо, дає сам Спиридон-Сава у *Посланії* (якщо ототожнювати його автора з митрополитом). Дев'яностолітній старець, обґрунтовуючи походження московських князів через Рюріка і Пруса від самого Августа і навіть царів Єгипту, знаходить місце у своєму тексті й для великих князів тверських. У цьому плані тверські рефлексії Спиридона-Сави дуже промовисті. Матеріал з історії тверських князів уміщений ним у генеалогію родів литовського князівства. Походження литовських володарів (Гедимін) і отримання ними князівського титулу (одруження Ольгерда з княгинею Ульяною) виводяться як субпідрядні великим князям тверським. Спиридон-Сава розлого описує діяльність великого князя Олександра Михайловича (1319/1325—1339) з «відбудови» руських міст після монгольського розорення, про його стосунки з Ордою й наполягання на поїздки до хана з боку митрополита-грека Феогноста, врешті про мученицьку смерть в Орді. Далі Спиридон-Сава говорить про сина вбитого князя Михайла Олександровича і двох сестер;



про відмову князя від ярлика на великое княженне всеа Русі; про видання князем Михайлом своєї сестри Ульяни за Ольгерда; про смерть Михайла Олександровича в чернецах и в схи́ме та передання влади синові Івану (1399—1425) з братською его⁵.

Отже (і це важливо), тверські сюжети у *Посланії* Спиридона-Сави обмежуються XIV — початком XV ст. — героїчною історією великих князів тверських, які протистояли Орді, боронили Русь і православну віру. Таким чином, тверські рефлексії Спиридона-Сави мають виключно історичний характер. Автор свідомо не заторкує подальшої генеалогії тверської династії, хоч лінію литовських князів доводить до свого сучасника — Жигимонта. Думаємо, що ця інформація свідчить лише про одне — про тверське походження і виховання (знання місцевої історії) Спиридона-Сави — і заперечує ідею про його тверських покровителів. На схилі років Спиридон просто не міг не згадати про них хоча би побіжно у генеалогічному ряді. Проте він демонструє свою близькість до історичної, а відтак політичної традиції Твері доби її розквіту. Не випадково, аналізуючи *Посланіє*, дослідники вбачають у ньому зв'язок Спиридона-Сави з традиціями тверської політичної літератури XV ст. Р. П. Дмитрієва, зокрема, твердила: *Только тверским происхождением автора можно объяснить то, что в XVI в. в произведение на политическую тему, прославляющее авторитет власти московских князей, были включены некоторые факты о ведущей роли тверских князей в общерусских событиях XIV в.* Саме з «тверською політичною літературою» через посередництво Спиридона-Сави дослідниця пов'язує й самі легендарні «обґрунтування» авторитету великокнязівської влади. Зокрема, звідти йде термінологія *царь, самодержець*, застосована Спиридоном-Савою до визначення влади Василя III⁶.

Ідея про потребу пов'язувати творчість Спиридона-Сави з тверськими традиціями є, вочевидь, слушною. Щоправда, пам'яток тверського літописання та політичної літератури, які б засвідчували конкретику традиції в XV ст., відомо всього дві, однак вони досить репрезентативні. Фрагменти тверського літописання кінця XIII — кінця XV ст. відтворює *Тверський збірник* XVI ст., який зберігся у трьох списках XVII ст. «західноруського» походження, був остаточно відредагований в першій третині XVII ст., імовірно, на Київщині⁷. Існує гіпотеза, що Михайло Борисович, утікаючи до Литви в 1485 р., вивіз туди тверський великокнязівський звід; але котрийсь із тверських монахів, що потрапив до Москви чи Троїце-Сергієвого монастиря, продовжив літопис описом подій 1486—1499 рр., і саме цей текст опинився у Литві та переписувався (копіювався)⁸. Останній факт вельми цікавий: він підкреслює значущість тверського літописання у руських землях Великого князівства Литовського та ідейні зв'язки цих регіонів. Хоч, на думку деяких дослідників, сам *Тверський збірник* був укладений 1534 р. ростовчанином на підставі *Тверського літопису* кінця XV ст., місцеві події в якому були доведені до 1486 р., коли Твер була приєднана до Московського князівства⁹. В окремому розділі, названому *Предисловие летописца княжения Тферскаго благоверных князей Тферских*, зокрема, прослав-



ляється тверський великий князь Михайло Олександрович (великий самодержец), який глорифікується і Спиридоном-Савою в його *Посланії*. Не менш цікавим з огляду «ідеологічної традиції» є й так зване *Похвальное слово о тверском великом князе Борисе Александровиче*, складене 1453 р. іноком Фомою. Дослідники припускають, що автор був *професійним придворним писателем* князя Бориса Олександровича (1425—1461) і, можливо, тверським послом на Ферраро-Флорентійському соборі. *Похвальное слово* складається з шести частин і, ймовірно, є працею кількох авторів*. У ньому підноситься тверський великий князь як *самодержавний государь, царь*, увінчаний царським вінцем¹¹. Дана термінологія й сама ідея царського вінця так само подана Спиридоном-Савою у *Посланії*. Але підкреслимо, що лише «самодержавна», «царська» ідея об'єднує два названі твори з *Посланієм*. До речі, вказана термінологія властива не лише тверській політичній традиції. Вже митрополит Іона у посланні 1461 р. до псковичів називав великого князя Василя II великим *господарем, царем русским*. Царем називали його також автор *Слова еже на латыню* та інші публіцисти XV ст.¹² Тверський же літопис спромігся на протиставлення *богомь почтѣнного господина самодръжца, вѣликого князя Бориса Александровича* — просто *вѣланкому князю Василю Василовичу Московскому*¹³. При цьому тверська традиція першим «самодержцем» ще з початку XIV ст. вважала князя Михайла Ярославича: *самодѣржець рускаго настоловання*¹⁴.

Жодна фактична інформація не лише *Похвального слова*, але й *Тверського літопису* Спиридоном-Савою не використовується, хоча ця інформація була йому потрібна. Р. П. Дмитрієва пропонує версію про переказ Спиридоном-Савою фактів по пам'яті за відсутності у нього текстів. Однак таке пояснення не є задовільним: чому в пам'яті відклалися лише тверські князі XIII — початку XV ст., коли сучасні Спиридонові правителі Твері мали б бути йому більш відомі, зокрема Борис Олександрович і Михайло Борисович? Здається, пряма участь князів у справі Спиридона-Сави виключається як цими фактами, так і повним незнанням автором тексту тверської політичної літератури та придворного літописання XV ст. А отже, відпадає й сам «політичний фактор» Твері в його митрополічному свяченні. Проте маємо застерегти: у випадку невизнання автором *Посланія* Спиридона-митрополита вся подана аргументація втрачає сенс. Укажемо також до цього, що в *Житії* соловецьких чудотворців, авторство якого засвідчив сам митрополит Спиридон, великий тверський князь Борис Олександрович виступає одним із трьох великих князів (ще московський і рязанський) як персоналізований часовий орієнтир.

Якщо ж князівська лінія у тверській темі за згаданих обставин «зависає», то інші, нижче наведені лінії, залишаються актуальними.

Отже, спробуємо підійти до цієї проблеми з іншого боку — з боку тверських політиків. 15 лютого 1461 р. великим князем тверським по смерті

* У. Філіпп доводив, що *Похвальное слово* складене не Фомою, а невідомим автором у першій половині 1453 р., оскільки воно не згадує ні про падіння Константинополя (кінець травня 1453 р.), ні про смерть Дмитра Шемяки (липень 1453 р.)¹⁰.



Бориса Александровича став Михайло Борисович, якому за *Тверським літописом* було всього чотири з половиною роки (за іншими даними, він народився 1453 р.)¹⁵. Це був останній представник тверської династії князів*. У 1471 р. він одружився з донькою київського князя Семена Омельковича Софією: Той же зими (6979, тобто 1471 — В. У.) жєнїся князь вєланкій Мнхайло Борисовичъ Софією, княжь Семєнова дщєрь Омельковичъ¹⁷. Софія померла 7 лютого 1483 р.¹⁸ Виходить, що на 1474—1475 рр. Твер була пов'язана з Києвом родинними зв'язками. В Києві на той час перебувала вдова князя Семена. Це дає змогу теоретично припустити можливість тверської креатури Спиридона. До цього, знов таки теоретично, може бути долучений і факт «визволення» його з Литви. По смерті Софії в 1483 р. Михайло Борисович вирішив удруте одружитися на онуці Казіміра IV, з цією метою була укладена нова тверсько-литовська угода, яка неофіційно могла передбачати «визволення» Спиридона (в самому тексті угоди про це не йдеться, але тут лише повторені тексти попередніх угод¹⁹).

Отже, факти та обставини ніби логічно пов'язуються. Проте слід мати на увазі особливості політичних стосунків Литви й Твері. На 1470—1480-ті роки вони вже набули характеру традиційності: це постійно існуюча коаліція задля протистояння міцніючій Москві. Чи було в інтересах тверського князя йти супроти волі Казіміра IV в таємному поставленні Київського митрополита, влада якого на його територію не поширювалася? Пов'язувати митрополіче поставлення Спиридона з князем Михайлом Борисовичем було зручно лише для офіційної московської влади: це ще один аргумент у поясненні агресії проти Твері злими намірами її князя та можливість пересварити Михайла Борисовича з Казіміром. Однак ні в офіційних актах, ані в державних літописах даний аргумент задіяний не був. «Визволення» Спиридона тверським князем у 1482—1483 рр. мало би фіксуватися *Тверським літописом* (доведений до 1486 р. і продовжений до 1499 р.), однак про це і там не говориться. Якби ж таке «визволення» сталося, Спиридон до 1486 р. мав би перебувати у Тверському князівстві й лише після приєднання його до Москви потрапити на Білозеро. Але найважливішим є те, що обидві ці гадані акції (висунення на митрополію та «визволення» з Литви) мали забезпечити сталий пієтет князя Михайла Борисовича в очах Спиридона. Однак жодних слідів його не видно у наявних згадках тверських князів. Можна припустити, що після втечі тверського князя до ворожої Литви говорити про нього було небезпечно. Проте згадування Бориса Александровича та його попередників не складало б небезпеки. Але Спиридон-Сава у *Посланії* не згадує жодного з тверських князів після Івана Михайловича (пом. 1425 р.), а от у *Житії Зосими і Савватія* митрополит Спиридон усе ж називає князя Бориса Александровича.

З боку ж князя Михайла Борисовича його пролитовська політика, вочевидь, виключала таку серйозну антилитовську акцію, як поставлення «свого» Київського митрополита, саме походження якого (про що всі добре

* Його сестра Марія була першою дружиною Івана III (померла у квітні 1465 р.)¹⁶.



знали, як видно з цитованих джерел) могло викрити таємного покровителя. Окрім того, арешт Спиридона все ж не призвів до загострення стосунків Литви й Твері, йшлося навіть про династичний шлюб та нову союзницьку угоду 1483 р.²⁰ Навпаки, це спричинилося до конфлікту з Москвою. Взимку 1484 р. Іван III розірвав мир із Тверрю, проте у жовтні—грудні 1484 р. була укладена нова мирна угода, в якій, між іншим, говорилося:

А что еси был с Казимиром с королем и с великим князем Литовским в любви и в докончанье и в крестном целованье, то вам Казимиру королю и великому князю Литовскому крестное целованье с собою сложити перед нашим послом; а впредь вам с Казимиром с королем и с великим князем литовским и с его детьми, или хто ни будет король или великий князь на Литовской земле, и вам с ним любви и докончанья не имати, ни послов своих к нему не посылати без нашего ведома и без наше думы... А в его ти има с своею землею не датися, ни твоим детям, ни твоей братье молодой...²¹

Однак незабаром було перехоплено таємного листа Михайла до Казіміра IV. 21 серпня 1485 р. Іван III на чолі великого війська виступив на Твер. У ніч з 11 на 12 вересня князь Михайло втік до Литви, 12 вересня єпископ Тверський Вассіан із боярами прибув до Івана III, і 15 вересня князь зі старшим сином вступив до Твері й відстояв удачний молебень у *Спасе старом*. Князем у Твері був поставлений Іван Іванович Молодий (від Марії Борисівни тверської), а намісником — Василь Федорович Образець-Добринський²². Єпископ Вассіан був вивезений до Москви й позбавлений кафедри. Вочевидь, у Литві з подачі тверського князя вся ця історія уявлялася інакше, ніж у Москві. Автор Волинського короткого літопису записав під 12 вересня 1486 р.:

На память святаго мученика Автонома взял град Тверь и все великое княжество Тферское великий князь московский Иван Васильевич, под великим князем Михаилом Борисовичом тферским израдою своих ему воарь, сам же прибеже в Литву с малою дружиною, а мать его, великую княгиню Настасю, в полон взяша к Москвѣ, при владыце тферском Васьяне. И тако скончаша великое княжество Тферское²³. Так само у *Тверському літописі* зазначалося, що оттоле велике княженне Тферское ұпразниса, и вьсть под Московскою державою и до сего дне.

20 серпня була уладена угода між князями Іваном Васильовичем, Іваном Івановичем та Борисом Васильовичем про спільну боротьбу проти Казіміра IV та Михайла Борисовича²⁴. Між тим у вересні 1486 р. Казімір повідомляв Івана Васильовича:

великий князь Михайло Борисович Тферский с нами в докончаньи, хъресном цолованьи приехал к нам до нашею отъчины, до великого князства Литовьского, и мы его принали. И был нам чолом, абыхмо ему помогли... Ино на вас помочи есьмо не дали ему, а хлеба и соли есмо ему не воронили: покуль была его вола, потуль в нас был, а как к нам ұ нашу землю добровольно приехал, так есмо его добровольно одпустили²⁵.



У 1488—1489 рр. король обдарував Михайла Борисовича:

з Нового Места послано князю великому Тферському: шуба собольа волоचना аksamитом, або адамашкою, а друга шуба кунья, а 2 поставы сукна махалского, а 3 поставы новогоньских скарбу, а 2 колоде меду пресного съ ключа Луцького, а 50 вочок овьса на кони тамъ жо, а 9 скиртъ сена зъ дворовъ Володимирских, а 30 копъ грошей из скарбу.

Князю великому Тферському дано въ Кракове мал 10 день инъдиктъ 7:2 поставы сукна махалского, а 3 поставы сукна новогонского, а 30 коп грошей из скарбу²⁶.

Новітні дослідження про долю князя Михайла Борисовича знов-таки свідчать про його давні дружні відносини з Казіміром IV. О. О. Зімін писав, що тверський князь жив у Литві впродовж 1486—1489 рр.²⁷ Завдяки Б. М. Флорі тепер відомо, що в Литві Михайло Борисович отримав в управління Печи-Хвости в Луцькому повіті (а також Лососинські вотчини на Слонімщині), зберіг титул великого князя й помер перед 13 грудня 1505 р., тоді його землі були передані князю В. А. Глінському та В. І. Бокєю²⁸. Іншу, проте «безадресну», інформацію повідомив Г. В. Попов: князь Михайло Борисович проживав на Смоленщині, поріднився з Радзівілами (видав заміж доньку) і плакав плани повернення тверського княжого престолу²⁹. Здається, ці дані були почерпнуті вченим в істориків-краєзнавців ХІХ ст. Зокрема, саме вони повідомили про родинні зв'язки Михайла Борисовича з Радзівілами, у чиєму Несвізькому замку нібито зберігся портрет його доньки в російському вбранні. Князь Антон Радзівіл у 1886 р. не підтвердив цю інформацію, яка (стосовно доньки тверського князя в генеалогії Радзівілів) була визнана міфом. Утім у Несвіжі віднайшли портрет самого князя Михайла Борисовича (на повний зріст, у плащі, підбитому горностаєм, у шапці та з шаблею; чоловік був зображений молодим з вусами — втік до Литви у 33-річному віці), хоча атрибуція була зроблена лише на підставі старого опису галереї (*князь тверской, в колпаке и длинной одежде, спереди у пояса сабля, покрытая пурпурой*). Краєзнавцям не вдалося встановити, чи були у Михайла Борисовича діти і де він похований, але А. К. Жизневський таки вказав правильну дату смерті князя (1505 р.) і зазначив перехід його маєностей у власність князя Василя Глінського³⁰.

На сьогодні найбільш документально аргументованою є реконструкція литовського періоду життя князя Михайла Борисовича, здійснена Б. М. Флорею. Додамо до неї один цікавий факт. У 1500—1501 рр. хан Завольської орди Шиг-Ахмат листовно звернувся до великого князя литовського Олександра із бажанням посадити холопа свого кн. Михайла Борисовича тверського знову на його вотчину в Твер (*мон холопъ был, ино а его хочю на его отъчынѣ опять княземъ вчинити*)³¹. Це проливає додаткове світло щодо багатовекторності зовнішньополітичної діяльності останнього тверського князя. А загалом усі свідчення щодо «литовської теми» в житті Михайла Борисовича слугують опосередкованими аргументами проти тверської князівської політики стосовно Спиридонового свячення в Київській митрополити.



Гадаємо, що для Твері з великокнязівським титулом і загальноруськими амбіціями її правителів ішлося про унезалеження місцевої єпископії від Московського митрополита з перспективою проголошення Тверської митрополії зі столицею в богохранимом граде. Згадаймо початкову фразу князівського *Тверського літопису*: *От Києва же во начну даже и до сего богохранимого Тферскаго града*³². Отже, за концепцією тверських політиків, благодать занепалялого Києва перемістилася до Твері. Богохранимі міста Константинополь та Київ зруйновані, й спадщина їхнього благодатного Божого заступництва перетягувалася на Твер задовго до Москви. З цього огляду цілком не випадковим є й створення Арсеніївської редакції *Киево-Печерського патерика*. Його рукопис 1406 р. на пергамені з мальовничою заставкою має запис:

В лѣто 3241 индикта 11 месеца марта въ Кѧ день на памѧт стго отца такова созданы быша книги сѧа при благовернѣмъ великом князи Иванѣ Михайлович замышленникѣмъ боголюбиваго епископа Арсенья Тфѣрскаго. Аминь³³.

Цікаво, що останньою у рукописі є оповідь **Ш Спиридонѣ проскоурне** (арк. 200—201 зв.).

Наведені факти вказують, що потенційно мала існувати ідея переміщення номінальної митрополії з Києва, де вже давно не сиділи митрополити, у Твер (а не, знов таки, у зруйнований Володимир чи «молоду» безтрадиційну Москву). Ідея «богохранимого града» Твері закреслювала можливість поновлення тверськими князями митрополії в Києві (а отже, повернення йому статусу «богохранимого града»)³⁴. Цікавим доказом даної думки є запис на Євангелії 1430 р., купленій ієромонахом Афанасієм на Афоні в монастирі Пантократор й привезеній на Русь богоспасяємаго и богомъ възлюбленнаго града Тферн при благочѣстивом и при боголюбивом и многомлоствивом и мнхолобивом великом князе Борисе Александровиче³⁵. Отже, автор запису осердяв Русі вважав Твер — Богом храниму та Богом любиму. Це підтверджується й побутуванням ідеї «богохранимого града» в середовищі тверських книжників і після висвяти Спиридона. Свідченням цього є запис інок Феодосія про складання канонів і стихир новому чудотворцю єпископу Арсенію:

В лѣто 6991 (1483) при державе благоверного и богохранимого великого княза Михаила Борисовича в пространном граде Твери по благословенню боголюбиваго священноєпископа Васьяна Богом спасаемаго града Тверы и честнаго Собора...³⁶

Дослідники зазначають самостійне й безпосереднє звернення тверських книгописців до давніх текстів-оригіналів візантійського та старокиївського походження. Наприкінці XIII — на початку XIV ст. (інше датування: XIV — перша половина XV ст.) у Твері був здійснений лицевий (з численними ілюстраціями — 127 мініатюр) список *Хроніки* Георгія Амартола (портретне зображення князя Михайла Ярославича і його матері Ксенії), який, можливо, слугував початком місцевого *Тверського літопису*³⁷. На думку О. І. Победової, парадний список *Хроніки* (РГБ. ОР. Ф. 173, спр. 100)



був створений близько 1304—1307 рр. двома писцями й п'ятьма художниками на замовлення тверського князя Михайла Ярославича. Його текст засвідчував зв'язок історії Русі зі всесвітньою історією, з римською та візантійською владою. Тут розвивалася ідея боговстановленості єдинодержавної влади. Друга частина *Хроніки* створювалася за Михайла Олександровича в 1360—1370-х роках у період нової боротьби Твері за першість і за ярлик на велике князівство Володимирське. В цій частині підкреслювалися могутність та інші видатні якості правителя³⁸. Спеціально зазначимо, що в мініатюрах рукопису були зображені Вселенські Собори³⁹, які детально описав Спиридон в *Изложєнні*. У 1402 р. у Твері була переписана *Лествиця* зі списку, виготовленого в Константинополі майбутнім митрополитом Київським і всієї Русі Кіпріаном. На початку XV ст. у Твері ж була створена нова редакція (Арсеніївська) *Киево-Печерського патерика*, що збереглася у списку 1406 р. *Збірник житій святих* 1432 р. був привезений у Твер з Афону (Лавра св. Афанасія), звідти ж походили і прикрашена заставками балканського типу Євангелія початку XV ст., а також привезені близько 1414 р. Саввою Вішерським *Правила* святогорців сербської редакції (цей текст використав Вассіан Патрікеєв у своїй *Кормчій*)⁴⁰. Навіть *Слово похвальное* великому князеві Борису Олександровичу інока Фоми містило численні запозичення з писемних пам'яток Київської Русі XI—XII ст.⁴¹

У державній символіці Тверського князівства використовувалися візантійські прототипи. На печаті Михайла Ярославича з одного боку зображався Архангел Михаїл, а з іншого — Спас Вседержитель. Дослідники вважають, що Вседержитель, який був присутній лише на імператорських печатах у Візантії, символізував самодержавну ідеологію Твері. Відомо, що вперше на Русі Вседержитель був зображений на печатах київського князя Мстислава Володимировича й відтоді використовувався лише великими князями. Це дає підстави говорити, що візантійська символіка у Твер (так само як література та ідеологічна система) прийшла з Києва. Князь Олександр Михайлович теж використовував символ Вседержителя (це відбито і в лицевій *Хроніці* Амартола). Головний храм князівства також був посвячений Преображенню Спаса, та, відповідно, сакральним іменем Тверської землі став «Дім Св. Спаса», «Дім Великого Спаса»⁴². Все це разом узятє (поряд з ідеєю «богоспасаємого града Твері») було реалізацією програми становлення самодержавної великокнязівської влади тверської династії.

Аналіз символів на князівському персні-печатці, рогатині князя Бориса Олександровича і рукояті шаблі ймовірно князя Михайла Борисовича вказує на використання «царських символів»: двоголового орла, дракона (лютого звера) і корони⁴³. А вже за князя Михайла Борисовича і на тверських монетах розпочали активно використовувати зображення двоголового орла. Щоправда, одні дослідники пов'язують його зі східним символом влади⁴⁴, а інші — з символікою германських імператорів⁴⁵.

Нарешті, розглянемо також можливість церковної лінії тверської протекції Спиридона. Я. С. Лур'є, як мовилося вище, припускає плекання цієї ідеї в колах опального єпископа Мойсея, котрий відмовився їхати на висвя-



ту до Москви і симпатизував Київському митрополиту Григорію. Він був поміщений у тверському Отрочому монастирі.

Однак *Тверський літопис* повідомляє, що по смерті єпископа Ілії (30 грудня 1457 р.), наступного року поставлен бисть на Твери єпископ Моїсей; ставив єго митрополит Іона въ сватѣмъ Спасѣ, при благовѣрномъ великомъ князи Борисѣ Александровичѣ, мѣсца генваря 29 день. Отже, Московський митрополит висвятив єпископа у тверському кафедральному соборі за участю тверського князя і, вочевидь, на його побажання. Воля Моїсея (ще не поставленого) сама по собі нічого не значила — це було бажання князя підкреслити фактичну незалежність глави церкви у своїй державі. Таку настанову князя Моїсей виконував від початку перебування на єпископії, не поспішаючи виконувати накази митрополита (аж три поспіль). Іона в 1459 р. писав «брату-єпископу» з докором:

чтобы еси был к нам, церковных ради великих дел, и ты к нам не поехал; а нынеча втретини по тебе есмь послал, и сню свою грамоту к тебе пишу, чтобы еси по сей нашей грамоте, к нам был безо всякого перевода какого: занеже пришли, сыну, великия дела церковныя⁴⁶.

Невідомо, чи виконав Моїсей цей наказ. Ясно все ж, що його загальна позиція щодо Москви відповідала княжій настанові про потребу вивищення Твері. Це стало причиною зведення єпископа по смерті його світського патрона. Обставини зведення Моїсея з єпископії так само фіксує лише місцевий літопис: щойно помер князь Борис (10 лютого 1461 р.) і його влада перейшла до малолітнього сина Михайла — тобто гаранта незалежності Тверського єпископа не стало, *Моисея владыку свели съ владычества (въ) Отрочь монастырь**. Окрім цього, літопис повідомляє і точну дату смерті Моїсея: *В лето 6976 (1468. — В. У.) преставился владыка Моисей в (О)трочь монастыри, тутъ его положили⁴⁷.*

Отже, опальний владика помер за сім років до висвяти Спиридона, й тому ні він, ні його оточення не можуть фігурувати в цій історії. Натомість, уже з лютого 1461 р. в Твері діяв інший єпископ, поставлений на Москві: поставили Генадья Кож(у) на владычество; а ставили єго на Москве, а съ нимъ был водринъ Семень Захариничъ, а ставилъ єго митрополитъ Іона мѣсца марта 22⁴⁸. Геннадій до ставлення був архімандритом Отрочого монастиря⁴⁹. Він походив із дворянського роду Кожиних і був рідним братом св. Макарія Калязінського⁵⁰. 22—31 березня (чи у травні—червні) 1461 р. Геннадій у Москві дав присягу перед Освященним Собором про невизнання уніата Григорія, усіх майбутніх «латинських» ставлеників та про вірність Мос-

* За даними ж краєзнавців XIX ст., Моїсей займав кафедру в 1453—1461 рр., на виклик митрополита Іони 1459 р. він не поїхав до Москви (АИ. Т. 1. С. 502); митрополит погрожував єпископу й вимагав не визнавати Григорія Болгаринича (АИ. Т. 1. С. 503), але й після цього Моїсей не упокорився, тому й був зведений з кафедри (Чередеев К., *прот.* Биографии Тверских иерархов. С. 48—49; Каталог пресвященных архиереев Тверских учителя Ивана Свдокимова (1757 г.). Тверь, 1888; Отрочь монастырь в Твери. Исторический очерк и описание. Тверь, 1894). А. А.Титов зазначив, що, не поїхавши до Москви через німеч, єпископ Моїсей надіслав «повольную» грамоту на обрання митрополитом Феодосія (Титов А. А. Тверские епископы. С. 16).



ковському митрополиту⁵¹. Тоді ж він брав участь в обранні митрополита⁵². І все ж у його ставленій грамоті за традицією говорилося: *избрахом в свѣтѣйшую епископнѣю богоспасаемого града Тферѣ*⁵³. У 1468 р. єпископ Геннадій виконував наказ митрополита Філіппа про забезпечення військової допомоги князя Михайла Борисовича Іванові III в поході на Казань⁵⁴. Владика Геннадій помер 1477 р. Отже, акція Спиридона відбувалася за його управління митрополією. Проте, нагадаємо, клятву про відречення від нього з Геннадія на Москві не брали, а взяли вже з Вассіана. Визнавши юрисдикцію Московського митрополита, Геннадій міг долучитися до дій Спиридона лише через смертний гріх — клятвопреступництво. Загалом тверська креатура на виклятії єпископами Московської митрополії Київській кафедрі зовсім нічого не означала для Тверського єпископа. Якщо ж узяти до уваги вищесказане про ідею «богохранимого града», то ця акція явно суперечила б даній ідеї. Нарешті, самостійна діяльність єпископа в такій важливій справі, та ще й поза бажанням великого тверського князя, є вельми сумнівною.

Проте інформація про Спиридона таки не пройшла повз Тверського єпископа. Як уже було сказано, новий єпископ, колишній архімандрит тверського Троїцького монастиря Вассіан (син князя Івана Стриги Васильовича Оболенського), поставлений на кафедру 6 грудня 1477 р. митрополитом Геронтієм (*Тое же зимы, мѣсца декабря 6, поставленъ бысть на Москвѣ митрополитомъ Геронтіемъ на Тферѣ на владычество священноинокъ Васіанъ архимандритъ, сынъ княже Ивановъ Васильевичъ Стрингъ Оболенского*)⁵⁵, у повольній грамоті відрікався від Спиридона. Нагадаємо, у грамоті не йшлося про тверське походження останнього. Окрім того, клятву приносив син московського боярина і воеводи. Це дає нам підставу твердити, що тут ішлося не про «спеціально тверську» акцію відречення, а про відречення від поставленого в Царграді Київського митрополита та всіх його майбутніх наступників.

За Вассіана, у 1483 р., вочевидь, з інспірації великого князя Михайла Борисовича і з явною метою піднесення сакруму столиці Тверського князівства були відкриті моці харизматичного Тверського єпископа Арсенія (1390—1409)⁵⁶, постриженика Києво-Печерського монастиря (постриг здійснював митрополит Кіпріан). Водночас почали прославлятися князь Михайло Ярославич, його матір Ксенія та сестра Софія Ярославівна, а також князь Михайло Олександрович. Однак їхню канонізацію (навіть єпископа Арсенія) князь Михайло з єпископом Вассіаном провести не встигли (це зробив уже Московський Собор 1547 р.)⁵⁷. І все ж даний факт засвідчив плекання у Твері місцевого культу святих та особливо власної кафедри та піднесення авторитету її архіпастирів, — про Київ мова не йшла. Соборна церква Преображення Спаса у Твері стала місцевим пантеоном сакруму влади й святості — тут покоїлися й шанувалися тутешні князі та єпископи⁵⁸. Цікаво зазначити, що *пролитовська* (а не антилитовська, до якої належить і акція Спиридона) позиція князя-втікача Михайла Борисовича за однією з версій нібито коштувала кафедри й Вассіану: 12 вересня 1486 р. разом із тверськими боярами він «бив чолом» Івану III, але того ж дня був



позбавлений кафедри: а владыку Васіана съ Твери не [же] свель, мѣсяца сеп-тевра въ 12 день⁵⁹. На покої в Отрочому монастирі* він прожив, вочевидь, довше за Спиридона й помер 13/23 травня 1507/08 р.⁶¹

Звісно, обговорюючи проблему «церковного вектора» Твері у протегуванні Спиридона, неможливо не згадати історію «столітньої давності» — висвяту на Київську митрополію тверича Романа. Для Московської Русі ця історія довго була актуальною, про що свідчить *Рогозький літопис* під 1352/53 р.: понде из Литвы в Царьград Роман чернецъ, сын боярина тферьскаго, и ста на митрополію въ Тернове и не приаша его киане⁶². Никифор Григора твердив, ніби Роман був родичем дружини великого князя Ольгерда княгині Уляяни тверської⁶³. Романа дійсно висвятив на митрополію Болгарський Патріарх у Тирнові, згодом він отримав також поставлення від Константинопольського Патріарха (можливо, Калліста). У 1360/61 рр. Роман відвідав Твер, але не видаєся с нимъ Феодоръ епископ Тферский, ни чести емѹ коєа даде⁶⁴. Не будемо вдаватися до інтерпретації цього факту⁶⁵. Зазначимо лише, що Романа офіційно підтримував Ольгерд; вочевидь, завдяки цьому Роман іменувався митрополитом Київським і всієї Русі, протидіючи Алексію Московському. У Твері Романа приймав князь Всеволод Олександрович, який підтримував дружні стосунки з Ольгердом, хоч єпископ Феодор залишився під юрисдикцією Алексія. Втім цей прецедент мав подвійні «тверські корені»: фізичне походження Романа з Твері та його сприйняття в митрополічному сані князівською владою (пом. бл. 1362 р.)⁶⁶. Ситуація зі Спиридоном була кардинально іншою: жодні владні структури Твері (ні світські, ні духовні) його не просто не підтримували, але навіть не мали ні йоти інтересу в протегуванні Київського митрополита, опозиційного великому князю литовському.

Однак є одна важлива риса, яка «пов'язує» двох митрополитів. За свідченням Никифора Григори, Роман був досить освіченим богословом, як і Спиридон. Поряд з усім раніше наведеним це дає підстави говорити про тяглість культурно-освітнього середовища Твері, яке більш ніж через 100 років могло інтелектуально «виросувати» претендентів на Київську митрополію. Але обидва вони як претенденти були висунуті не у Твері, а в Литві. Не проминемо при цьому (в сенсі культурно-освітнього середовища) вказівки на те, що у *Тверському збірнику* на самому початку подано опис діянь Семи Вселенських Соборів (з перерахунком імен основних учасників)⁶⁷, а у тверському *Златоусті* XV ст. міститься повчання *Како подобает жити христианоу* (з переказом легенд)⁶⁸. Обидва ці сюжети (саме сюжети, не тексти) детально обговорюватимуться в *Изложенні* Спиридоном.

Отже, все вищесказане, на наш погляд, свідчить, що як світська, так і церковна влада Твері діяли зовсім в іншій ідейно-політичній парадигмі, ніж діяльність Спиридона щодо отримання митрополічної висвяти в Константинополі.

* Прот. К. Чередуєв і А. А. Тітов указували, що Васіан брав участь у Соборах 1490 («на жидовствующих») та 1492 р. (про пасхалії), у поставленні митрополита Симона (1496) і в коронації Димитрія-внука (1498), а отже зовсім не постраждав після взяття Твері⁶⁰.



Останньою «незалежною» перевіркою сказаного може бути коло мистецьких та писемних пам'яток Твері XV ст. Всі вони, на думку дослідників, засвідчують самостійність не лише на мистецькому, а й на ідейному рівні. Так, срібна панагія єпископа Арсенія (поч. XV ст.) містить зображення Трійці, де всі три постаті рівновеликі — це глибока ідея рівнозначності та єдності трьох іпостасей Божих⁶⁹. На унікальній рогатині князя Бориса Олександровича зображено вісім сцен про загибель в Орді князя Михайла Ярославича. Це неповторний життєписний (мученицький) цикл із глибокою ідеєю та історичним смислом: готовність загинути за віру й за друзі свої. Цікаво, що рогатина як церемоніальна зброя була подарована Івану III на честь його одруження (1452 р.) з Марією тверською⁷⁰.

Тверський іконопис часів Бориса Олександровича та Михайла Борисовича орієнтується на палеологівську іконографію. Ікони з княжої резиденції Бориса Олександровича (церкви Бориса і Гліба) вказують на високий рівень тверських майстрів, їхнє тяжіння до витонченого мистецтва Афону й Македонії (Фессалоніки). Водночас простежуються західні впливи (ікони Петра і Павла), що, на думку Л. М. Євсєєвої, пов'язано з унійною діяльністю Ісидора, який у 1441—1442 рр. був у Твері та міг привезти ікону. Подібним до критського живопису є *Голубе Успіння* — шедевр, написаний тверськими майстрами при дворі емігранта князя Михайла Борисовича після 1485 р. Першорядність, самостійність і значущість тверського мистецтва в російській культурі підкреслюються створенням саме тверськими майстрами в середині XV ст. ікон «на полотенцах» (таблеток) для Троїце-Сергієвого монастиря (14 празників та літургійних сюжетів). Тверичі працювали й над іконостасом Успенського собору Кирило-Білозерського монастиря (чотири ікони: *Різдва Богородиці*, *Введення у храм*, *Срітєння*, *Входу в Єрусалим*). Навіть шитво княгині Марії Борисівни, дружини Івана III, «випадало» з московської традиції, вивищуючись над нею своєю майстерністю (*Смоленська Богоматір*)⁷¹. До цього слід додати три чудово оформлені рукописи: Євангелію 1478 р. (*свершена при великом князи Михаїле Борисовиче*) з чотирма мініатюрами євангелістів, заставками та ініціалами високої майстерності⁷²; Євангелію з золотим та кіноварним оформленням п'яти заставок і семи ініціалів неовізантійського стилю та збірник книг 16-ти пророків (1489—1490 рр.) Стефана — диякона церкви Архангела Михайла «на сєнях» у Твері⁷³. Цікавий матеріал дають і археологічні знахідки, зокрема щодо планування й архітектури Тверського кремля⁷⁴.

Усе це дало підстави дослідникам говорити про провідну роль тверського мистецтва в російській культурі XV ст.⁷⁵ Г. І. Вздорнов зазначає: *Тверь, если бы она вышла в соперничество с Москвой на первое место, приобрела бы, наверное, в русской истории то значение, которое досталось на долю Москвы*⁷⁶. А все це означає, що княжій та єпископській Твері не було потреби ні на ідейно-духовному, ні на політично-практичному рівні «підпирати» Київську митрополію у Литовському князівстві.

Традицію піднесення престижу світської влади у Твері через посередництво старих і нових ідей продовжила родина Івана Івановича Молодого.



Останній в січні 1483 р. одружився з Оленою Стефанівною — донькою молдавського воєводи, котра прибула до Москви в грудні 1482 р.⁷⁷ Саме з Оленою пов'язують привнесення у північноруську літописну традицію пам'ятки, в котрій пропонувався «римська» генеалогія влади. Вважається, що привезена Оленою слов'яно-молдавська хроніка виникла близько 1480 р. й увійшла до складу *Воскресенського літопису* (*Сказание вкратце о молдавских государях*). Тут молдавани виводилися від давніх римлян і прославлялися за збереження чистоти православної віри в боротьбі з католицтвом. А. В. Болдур уважає, що даний твір використовувала Олена, підпираючи права на престол свого сина Дмитрія проти Софії Палеолог. Ідеї хроніки дуже близькі до *Послання* (римське походження, легендарний Папа Формос — ворог Православ'я тощо)⁷⁸. Втім нагадаємо, що ідею римського (Августового) родоvodu влади застосовував ще тверський князь Борис Олександрович. Молдавська традиція була привнесена як самостійна. На Спиридона мала б більше вплинути саме тверська версія, де з Рима походить не народ, а лише влада князів.

1480—1490-ті роки є новою добою в еволюції ідеології тверського князівського двору. Саме тоді в оточенні Дмитрія-внука 1498 р. виникла особлива редакція *Тверського літописного зводу*, а 1495 р. — окремий протверський літописний звіт; у 1498 р. у середовищі Олени Волошанки була створена пелена із зображенням урочистого «виходу» Івана III і Дмитрія 8 квітня 1498 р. — це пам'ятник «торжества над противниками». Як уважає О. І. Подобєдова, Радзівілівський літопис також виник у тверських правлячих колах при дворі Івана Молодого і його сина Дмитрія за участю Івана Чорного⁷⁹.

Якщо розглянути всі ці факти в загальному контексті еволюції ідеологічної системи тверської влади, то цілком очевидним є те, що від 1486 р. родина старшого сина Івана III лише частково спирається на «царистські» традиції попередньої династії тверських князів і використовує їх для витворення власної ідеології та відповідного їй «конвою». Всі ці пам'ятки нової ідеології та влади не можуть прямо пов'язуватися зі Спиридonom та *Посланням*. Позірні збіги у кращому випадку можуть пояснюватися гаданим спільним тверським (чи будь-яким іншим) джерелом, при цьому досить старої традиції, принаймні до 1475 р. Спроби проведення прямих паралелей виглядають як цілком штучні й зайві. Для Олени та її сина Дмитрія йшлося не про Твер, а про владу в Москві. Концепція Спиридона-Сави хоч у програмі також передбачала обґрунтування влади великого князя московського, але він більше славив знаменитих і «царственных» «самодержців» тверських до початку XV ст. Оточення Дмитрія-внука йшло від Твері до Москви, а Спиридон-Сава, зазирнувши до Москви, просувався у зворотному напрямку — до старої легендарної великокнязівської Твері, котрої давним-давно не існувало. Це передбачало, що він завдяки використаному першоджерелу існував та мислив у своєму попередньому досвіді, в іншій історико-політичній та ідеологічній парадигмі. Стара «ідеальна» Твер була для нього чимось зовсім іншим, ніж Твер другої половини XV ст.: пер-



ша через писемні пам'ятки залишалася жити в історичній пам'яті як величний образ*, а друга зникла у вогні та з пам'яті. Максим Грек, описуючи пожежу в Твері 22 липня 1538 р., зазначав: *огнь... запали... и соборную церковь со всеми образами и священными сосуды, и пеленами, и книгами и иными*⁸¹.

Між іншим, актуальна для Спиридона-Сави Твер закінчилася зі смертю великого князя Михайла Олександровича 1399 р., опис якої містився на останніх сторінках тверської переробки *Троїцького літопису*, яка відобразилася в *Рогозькому літописі* XV ст. (доведеному до 1412 р.)⁸². Саме в *Рогозькому літописі* у тексті про поховання Михайла Олександровича маємо символічну щодо Спиридона-Сави інформацію:

*По вѣрѣ же его тогда приключишася преподобни иноци святын горы Сава и Спиридоніе, мужіе дѣховни, и сн скутаща тѣло по обычаю лаврѣскому, яко же видѣша, въ величѣи святѣи горѣ.*⁸³

Зазначимо при цьому, що імена Сави і Спиридона не були традиційними для Твері, як показує дослідження місцевої антропонімії. Найбільш поширеними (70 %) тут були імена Іван, Василій, Димитрій, Феодор, Григорій, Михайл, Ондрей, Сімеон, Петро, Степан⁸⁴.

Нарешті, останній «тверський сюжет» пов'язаний з місцевими еретиками та можливою негативною рефлексією на їхні ідеї в *Изложенні* Спиридона.

Дослідники пишуть про поширення *еретического волюнтаризма* у Твері від XIV ст. З ересями боровся єпископ Арсеній. Про еретиків, що заперечували ортодоксальне вчення про Св. Трійцю (хотіли тринцю *чтанти*) писав близько 1461—1477 рр. архімандритові тверського Отрочого монастиря Вассіану його брат Йосиф Волоцький. Широкі релігійні погляди були властиві тверському подорожуючому купцеві (у 1466—1472 рр. він побував в Індії) Афанасію Нікітину⁸⁵.

Діяльність еретиків у Твері в останній чверті XV ст. підтверджується також фактом переписування та редагування тут у 1485 р. *Еллинського літописця* (РГБ. ОР. Ф. 228, спр. 162), а в 1487 р. — *Лествици Іоанна* (ГИМ. ОР. Уваровск. 447), збірника біблійних книг (РГБ. ОР. Ф. 310 Ундольск., спр. 1) та Книги вітхозавітних пророцтв (РНБ. ОР. F.1.3) еретиком Іваном Чорним, який наприкінці 1480-х утік до Литви⁸⁶. Зазначимо, що Іван Чорний виконував замовлення самого Івана III. Тверських еретиків підтримували вдова Івана Івановича Молодого Олена Стефанівна та її оточення, як і вся партія, що стояла за її сином Димитрієм, котрого Іван III 4 лютого 1498 р. коронував. Це була перемога тверського угруповання придворної знаті. Проте вже навесні 1499 р. перемогла група княжича Василя, і оточення Димитрія було усунуте від влади. Сам Димитрій та його мати в 1502 р. потрапили до в'язниці. А на Соборі 1504 р. еретики були засуджені⁸⁷.

Далі ми покажемо, що в *Изложенні* йшлося про давні ересі часів Вселенських Соборів, які для Православ'я мали постійно актуальне значення. Прив'язування висловів Спиридона до конкретних сучасних йому еретич-

* На думку В. А. Кучкіна, при тверській єпископській кафедрі наприкінці XV—на початку XVI ст. продовжувалося місцеве літописання⁸⁰.



них рухів можливі лише за умови належної аргументації прямих паралелей. Принаймні, тверські реалії, від яких Спиридон відсторонився ще до висвяти, а особливо після висвяти, коли його пастирська діяльність мала охоплювати лише межі Київської митрополії, не можуть братися до уваги, тим більше при аналізі *Изложения*. А отже, вони не можуть фігурувати як аргумент і у самій «тверській темі» нашого дослідження.

МОСКВА

Потрійна абсурдність московського протегування тверича Спиридона до висвяти в Константинополі на Київську митрополію є очевидною. Про це свідчить і вся подальша після 1482 р. доля Спиридона. Не до кінця проясненими є лише обставини «визволення» його з «литовського полону» та переїзд до Московського князівства. Викликає певні сумніви саме бажання Спиридона податися до Москви: адже там він вже ні на що не міг претендувати — його архіпастирські повноваження не могли бути визнані, нічого гідного своєму так ревно береженому титулу й високо підносимому сану поза кафедру Московської митрополії він також не міг отримати. Навіть як номінований Київський митрополит в екзилі, Спиридон становив небезпеку в Москві, де незалежні вигнанці з гучними титулами «всієї Русі» на той час просто не могли бути присутні. Єдина обставина, що якось могла би пояснити прагнення Спиридона — це протистояння Івана III і митрополита Геронтія в Москві аж до рішучих акцій останнього (від'їзди в монастир, промовисті богословські суперечки). М. С. Борисов виходив саме з цієї ситуації, зазначаючи: *Князь шантажировал Геронтия переговорами с представителями литовского православного митрополита Спиридона*⁸⁸. В іншій своїй книзі автор упевнено заявляв: *Свои переговоры с послом литовского митрополита Иван III вел открыто, явно стремясь «припугнуть» Геронтия и его окружение перспективой признания Спиридона... Своей окончательной «резольюцией» Иван III по существу признавал Спиридона. Об этом же говорит и его последующая судьба. Видимо, вскоре после возвращения «пана» он бежал из темницы и прибыл во владения московского князя. Здесь Спиридон был принят если не с честью, то во всяком случае без особых неприязностей. Не решившись возвести его на митрополию, Иван III отправил беглеца в Ферапонтов монастырь. Спиридон пользовался большим почетом среди иерархов, близких к великому князю. В монастыре он занимался литературной деятельностью, направленной на идейное обоснование московского единодержавия. Со своей стороны великий князь был настолько расположен к Спиридону, что не препятствовал ему до самой кончины именовать себя «митрополитом всея Руси»*⁸⁹. В обох випадках М. С. Борисов не наводив жодних аргументів стосовно вищесказаного. Вочевидь, ішлося про літописне повідомлення 1482 р. з інформацією про послання Спиридоном своєї людини в Москву та



її довгу затримку Іваном III саме в період гострої боротьби з митрополитом Геронтієм. А всі авторські міркування — лише результат атеїстичного стилю писання з елементами публіцистики.

Єпископ Коломенський Геронтій був поставлений на митрополію 29 червня 1473 р.⁹⁰ і посідав кафедру до своєї смерті 28 травня 1489 р.⁹¹ Загострення його стосунків з Іваном III почалося від княжого суду між Геронтієм і Ростовським архієпископом Вассіаном за юрисдикцію Кирило-Білозерського монастиря (у 1476—1478 рр.): Іван III узяв бік Вассіана, і митрополит змушений був погодитися⁹². А в 1479—1481 рр. точилася гостра суперечка щодо порядку хресного ходу (прецедентом стало освячення Успенського собору, коли митрополит не посолонь ходив со кресты около церкви, а єпископ Вассіан і архімандрит Геннадій указували на канонічність церковних ходів лише посолонь), в результаті якої великий князь змушений був перепрошувати митрополита. Нарешті, в 1483 р. «через хворобу» (а фактично через новий «посолонний» скандал із новим Ростовським владикою Іоасафом та архімандритом Геннадієм, котрих підтримував великий князь) Геронтій відійшов з митрополії в Симонів монастир (прихопивши ризницю), але коли вирішив повернутися, Іван III довго не дозволяв йому знову посісти митрополію (насилено відібрав ризницю і слуг, вимагав хіротонії архімандрита Геннадія на Новгородську кафедру). Лише восени 1484 р. Геронтій повернувся на митрополію, покорившись Іванові III⁹³.

За таких обставин Спиридон міг претендувати на Московську митрополію і як висвячений у Константинополі митрополит Київський і всієї Русі знову, таким чином, об'єднати розділену митрополію всієї Русі з номінальним титулом давньої кафедри. Такі широкомаштабні плани відповідали загальній лінії самоусвідомлення Спиридоном своєї високої церковної місії. Проте вони нічим не можуть бути підтвержені, крім постійного вживання самим Спиридоном (навіть на Білозері) титулатури «всієї Русі». Але для Москви подібна акція означала б нове визнання залежності від Константинопольської Патріархії, що вже була рішуче й однозначно відкинута.

Своєрідну гіпотезу «ретрансляції» Спиридона запропонував свого часу А. В. Карташов. Учений писав: *Москва решила заступиться за Спиридона и в то же время взять его под свой контроль. Экзарх Константинопольского патриарха в Литве разъяснил Литовскому правительству, что не принятый Литвой Спиридон теперь уже Константинопольским патриархом отставлен от бывшего его назначения. После этого Литва отпустила Спиридона под контроль Москвы. [...] Фигура Спиридона символизировала осуждение Константинополем фактической автокефалии Москвы и была ей с этой стороны неприятной. И личные объяснения Спиридона, и вся его личность вообще имели много данных для благосклонного и примирительного к нему отношения. Спиридон отправлен был на жительство в Ферапонтов монастырь, где и прожил до своей смерти около 1503—1505 гг. Москва таким образом защищалась не лично от Спиридона, а от Константинополя⁹⁴.*



Дана версія, так само як і наша, є цілком умоглядною. Проте ясно, що Спиридон або за власною волею прагнув у Москву, або московська влада наполягала на його переданні. Ув'язнений у Литві, де того ж року був обраний новий Київський митрополит, Спиридон не являв там якоїсь загрози. Навпаки, у Москві його ім'я могли використовувати у політичних іграх проти Литви. Литовська влада ніяк не могла зужити Спиридона у своїй антимосковській політиці. Але якщо московський князь не скористався такою отриманою можливістю й заслав Спиридона на далеке Білозеро, то й офіційна Москва, вочевидь, не проявляла до нього політичного чи будь-якого іншого інтересу. Залишаються власне бажання Спиридона та діяльність його ходатаїв у Москві. Останніми могли бути лише ті, хто його знав і брав безпосередню участь у реалізації ідеї висвяти. Отже, це мали бути вихідці з Литви. Логіка знову повертає нас до князя Федора Бельського та його оточення. Але в такому разі мусимо згадати про арешт самого князя на Луху в 1492—1493 рр. і про заточення в Галич за доносом князя Івана Лукомського у зв'язку з підозрою «литовської зради»⁹⁵. Звідси виходило б, що заслання Спиридона на північ мало відбутися через опалу його покровителя. Але Бельському вдалося виправдатися, бо від 1495 р. він брав участь у військових виправах. У 1497 р. князь одружився на Анні — доньці рязанської княгині Анни, сестри Івана III⁹⁶. Між тим у долі Спиридона нічого не змінилося. Вочевидь, Бельський не був з ним тісно пов'язаний, принаймні на той час (90-ті роки XV ст.).

Так чи інакше, у контексті поставленої проблеми маємо сконстатувати, що «офіційна Москва» (світська, а тим більше церковна) не мала жодної зацікавленості у поставленні тверича Спиридона на Київського митрополита в Константинополі.

До цього слід додати сильні на той час зв'язки двору Івана III з Римом. Цьому сприяв його шлюб (1472 р. обручини відбулись у базиліці Св. Петра в Римі за участю священника Ніла, який пізніше стане Тверським єпископом) із донькою морейського деспота Фоми Палеолога та італійки Катерини Дзаккарія — уніаткою Зоєю-Софією, племінницею останнього візантійського імператора Константина XI Палеолога, яка від 1465 р. проживала в Римі під опікою Вісаріона Нікейського. Постійні стосунки з Римом підтримувалися через посольства (1472 р. — Іван Фрязін привіз із Москви Папі Сіксту IV 60 соболів; легат Антоніо Бонумбре доставив Софію у Москву; 1486 р. — посольство Георгія Перкамото та ін.⁹⁷), через брата Зої — Андрія (у 1480 та 1490 рр. він приїздив до Москви з Рима, а в 1487 р. надійшло посольство від нього)⁹⁸, через італійських зодчих, придворних Софії (княгиня померла 7/17 квітня 1503 р. й до цього часу зберігала свій вплив та оточення⁹⁹) тощо. Позиція цих кіл була різко протиконстантинопольська, тобто протитурецька. Усталення відносин з Патріархом через Спиридона зовсім не відповідало інтересам цієї впливової групи. Іван III відмовив не лише Спиридону в 1482 р., але й своєму свату — воєвоєві Стефану в допомозі проти турків, незважаючи на прохання Казіміра IV. Іван Васильович послався на велику віддаленість від



Молдавії (ино чтобы нам не столь далече) і пропонував польському королеві-католику, володіння якого були ближчі, надати таку допомогу православній Молдавії¹⁰⁰.

Сконстатувавши непричетність владних кіл Москви до ідеї висвяти Спиридона, ми все ж не можемо обійти питання про час і обставини його приїзду до Московського князівства. Вочевидь, це сталося після 1482 р., якщо зважити, що Іван III держа долго пана того, тобто посланця Спиридона, звістка про якого міститься в літописах під 1481/1482 рр.¹⁰¹ Можна припустити, що потреба в його затриманні та актуалізації імені митрополита Спиридона зникла восени 1484 р., коли Іван III замирився з митрополитом Геронтієм. Звідси випливає, що в першій половині 80-х років Спиридон залишався у Литві і, мабуть, саме у Пуні^к.

Надалі переговори московського великого князя з Литвою стосуються другої половини 80-х — початку 90-х років. Червнем 1486 р. датується грамота Казіміра IV до Івана Васильовича про дружбу та взаємні претензії¹⁰³. Посол від панів Ради до воеводи Івана Юрійовича Патрикеева Войтко Янович у 1493 р. згадував про якусь справу останніх років життя Казіміра IV (до 1492 р.) і про обмін посольствами Івана Юрійовича з Яном Заберезинським. Войтко Янович говорив, що коли б Москва не чинила явних шкод Литві, а н тое вы дело, о котором ваша милость с паном Яном зъсылалася, вперед к доброму конъцу пошло¹⁰⁴. Ця загадкова справа, вочевидь, стосувалася не загальнодержавної проблеми, а чогось конкретного і напівприватного, оскільки переговори велися не першими особами двох держав нібито від свого імені та за власною ініціативою. Навряд чи це пов'язувалося з дружиною князя Федора Бельського: дана справа належала до компетенції правителів. А от від'їзд духовної особи, тим більше екс-митрополита, міг бути вирішений «кулуарно». Посол указував: как ся тое дело межн вашей милости вело и для чего тое дело перестало ... не ведаю, о чом ваша милость зсылалася¹⁰⁵. Чи йшлося про династичний шлюб і чи згадувалася справа Спиридона — невідомо. Принаймні, трохи пізніше, під час переговорів у Москві щодо одруження нового великого князя литовського Олександра з донькою Івана III, в яких брав участь той самий Войтко Янович (як другий посол, першим був Альбрехт Олехнович), питання про Спиридона вже не ставилося. Під час переговорів у 1493 і 1494 рр. обидві сторони вирішили (або заторкнули) багато різних справ, проте жодним словом ув'язнений митрополит згаданий не був¹⁰⁶. Щоправда, у пертрактаціях 1495 р. знову було підняте питання про дружину князя Ф. Бельського. Литовські послы передали слова великого князя Олександра:

А теж што есте нам говорили от брата и тьста нашего, великого князя, о княгини Федоровон Белскон, а было ее отъпустили к мужу ее. Ино мы ен не боронили давно, естли хочет, и она нехан к мужу своему едет, а естли не всхочеть, нам ее силою неслзе слати.

* Пор. угоду великого князя Олександра і князів Воротинських 10 квітня 1483 р.¹⁰²



Далі глухо зазначалося: **А о иных делех** посол повідомить усно. Чи потрапляв Спиридон до числа **инных**, чи була його справа в документах під багатозначним «і так далі» — також невідомо. А от щодо княгині Бельської розмови тривали на рівні правителів: Іван III писав, що за московськими законами дружину силоміць повертають чоловікові; Олександр же відповідав, що в Литві це неможливо¹⁰⁷.

І все ж 1493—1494 роки, коли вирішувалося питання про династичний шлюб і великий князь Олександр надіслав офіційну обіцянку зберігати православність дружини і не утискати Православну Церкву у Литві¹⁰⁸, були найзручнішим часом для «випущення» з Литви Спиридона*. Це відповідало також потребі припинення переходів «пограничних панів» разом із маєтками на службу до Москви під претекстом утисків Православ'я. Саме в 1493 р. великий князь Олександр намагався зашкодити переходові Семена Федоровича Воротинського, Андрія і Василя Васильовичів Белєвських, Михайла Романовича Мезецького, Андрія Юрійовича Вяземського¹¹⁰.

Можна згадати і про численні наїзди на територію Литовського князівства московських військових загонів. Зокрема, 9 березня 1493 р. великий князь Олександр скаржився королеві Яну-Ольбрахту:

Неприятель наш, княз московскии, люди свои многии моцне вослаа в нашо паньство и замки нам поврал, люди многии пленом в свою землю повел, шкоды великии поделаа в границах паньства нашего¹¹¹.

Однак ці напади не стосувалися внутрішніх литовських територій, зокрема Пуні, тому вивезення Спиридона через полон, вочевидь, виключене.

Цікаво, що в 1494 р. Іван III усуває чергового митрополита — Зосиму¹¹². Справа Спиридона знову, нехай позірно, але стає актуальною — з огляду протистояння великого московського князя та митрополита Московського. Втім, усуваючи Зосиму, великий князь явно вже мав нову кандидатуру — нею був ігумен Троїце-Сергієвого монастиря Симон¹¹³. А відтак, якщо справа Спиридона й була актуалізована, то лише формально, задля політичної гри.

Згадаємо також, що у 1492 (7000) році православні християни очікували «кінця світу», й інтелектуали та вищі церковні кола обговорювали цю проблему. Отож у переддень другого пришествя Ісуса Христа добрі справи, особливо щодо стражденного владики, мали б уважатися благими й життєвими.

* У цей час намісником пунським був православний пан Сенько Олізарович, який восени 1492 р. брав участь у переговорах щодо уточнення кордонів з Лівонським орденом (Литовская Метрика. Книга записей 5. С. 64), а вже в липні 1493 р. цю посаду перебрав католик пан Станіслав Бартошевич. Звісно, Спиридон та його доля мали б більше цікавити Олізаровича¹⁰⁹.



ПІДТУРЕЦЬКИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ

Після захоплення Константинополя турками й надання Патріархові функцій етнарха грецького народу, який зобов'язаний був нести відповідальність за покірність греків і виконання ними повинностей та виступати їхнім головним суддею в усіх справах, відбувається (за словами О. Шмемана) реформація Православ'я із Вселенського в націоналістичне («грецьку віру»). Це призвело до намагання Патріархії, проводячи ідею «універсалізму», підкорити й «огречити» слов'янські митрополії, відкинувши автокефалію. *Сама церква стала носієм уже не лише просвітлюючого християнського ідеалу, але й символом національної боротьби, джерелом релігійного націоналізму*¹¹⁴. Цей процес ускладнився активним втручанням султанату в діяльність Патріархії. Султан почав самовільно скидати й призначати Патріархів. Політика Патріархії у слов'янських землях потрапила під диктат Порти. (Цікаво, що ті самі процеси відбувалися і в Московській церкві.)¹¹⁵ Усе це потребує розглянути гіпотезу про самостійне поставлення в Константинополі Патріархом за узгодженням із султаном нового Київського митрополита. Таким чином перехоплювалася ініціатива як у Римі, так і у литовського князя та впливових православних кіл Литви. Ця гіпотеза вже обговорювалася в історіографії.

Повторивши інформацію літопису (під 1475 р.), архієпископ Філарет (Гумілевський) постулював, що Спиридон був висвячений Патріархом із наказу султана, не був обраний в Литві й тому не прийнятий, а ув'язнений Казіміром (*вмешательство султана никому не могло нравиться*)¹¹⁶. Даної версії дотримувався і Є. Є. Голубінський. Учений уважав Спиридона самозванцем, який приїхав у Константинополь, і, *несмотря на отсутствие просьб о нем со стороны литовского гражданского правительства или со стороны тамошнего православного духовенства*, султан наказав Патріарху Рафаїлу висвятити його. Цим, за словами Є. Є. Голубінського, Мегмед II і Патріарх *сделали дело, которое возбудило опасения московских русских и заставило их принять свои меры*. Тобто в Москві побачили, що таким чином може бути висвячений і митрополит Московський; тому було внесено в єпископську присягу пасаж про неприйняття висвяченого у Константинополі митрополита. Голубінський з властивим йому гіперкритицизмом також змалював тут же негативний портрет Рафаїла: *знаменитый своей безграмотностью, а также известный своею преданностью вину и своей крайне жалкой судьбой*¹¹⁷.

І хоч усі ці судження були цілком гіпотетичними (особливо в праці Є. Є. Голубінського: Константинополь визнавав лише Київського митрополита й висвята здійснена була на всю Русь, ідея про можливість висвяти ми-



трополита на Москву є алогічною), вони «прижилися» в російській історіографії.

Так, А. В. Карташов називав висвяту Спиридона авантюрою, підтриманою Патріархом Рафаїлом через унійне спрямування іншого претендента Мисаїла і через бажання *направити енергію Спиридона на претензію захвата Москви, чим, по-видимому, поманив Константинополь сам Спиридон*¹¹⁸. Відомий київський історик-архівіст Орест Левицький у неопублікованому творі про Київських митрополитів зазначав, ніби з 1475 р. на митрополії сидів Мисаїл (до 1480 р.), а *Спиридон Сатана (1477—1480), тверитин, прислан прямио Константинопольським Патріархом при жизни Мисаїла*, однак його не прийняли світські правителі як Литви, так і Московії¹¹⁹.

І. Б. Греков писав, що в 1474—1475 рр. *Мехмед II дал указание Константинопольскому патриарху Рафаилу поставить на этот пост (митрополію. — В. У.) русского монаха тверского происхождения Спиридона Сатану. По-видимому, это назначение с начала и до конца было делом светских и духовных властей Константинополя*. Вчений твердить, що це був прояв політики Порти: поставити під свій контроль важливий чинник життя Східної Європи — Церкву. Дослідник був переконаний, що Спиридон *бежал в Москву в 1482 р. і продовжував залишатися «турецькою креатурою»*, створивши праці для підпертя Димитрія-внука, дід якого, молдавський господар Стефан, був пов'язаний з Портою¹²⁰.

Деякі сучасні українські дослідники також розцінюють висновок про поставлення Спиридона Патріархом як бажання упередити римське висвячення Київського митрополита. Так, отець Борис Гудзяк зазначає: *1476 року — можливо, у відповідь на запобігання Мисаїла перед Папством — Рафаїл I (1475—1476) у Царгороді затвердив у сані Київського митрополита тверського ченця Спиридона*. При цьому вказується як на *нібито сумнівний спосіб життя номіната й прізвисько Сатана, так і на неправне возведення самого Рафаїла I, яке не вписувалося навіть в рамки тодішнього підупалоного церковного життя* (пообіцяв платити 2000 золотих щороку; Гераклійський митрополит відмовився здійснювати введення Рафаїла в сан, і це поза традицією здійснив Анкірський митрополит; *багато єпископів не визнавали Рафаїла патріархом... законність його висвячення залишалася сумнівною*). Отже, незаконний Патріарх, котрий «купив» сан, поставив сумнівну людину в Київські митрополити (ймовірно, так само за «мзду»). Відповідно, і в Литві, і в Москві Спиридона, мабуть, *мали за турецького агента*, а для московитів він був також *символом грецької інтриги, що у Флоренції виявила свою спорідненість із латинською єрессю*¹²¹. Домінуюча ідея кризи Патріархату пронизує цю та інші інтерпретації Б. Гудзяка, зіперті на класичні зарубіжні дослідження становища підтурецького Патріархату¹²² та знаменитий памфлет Мартіна Крузія «*Turco-graeciae libri octo*» (Basileae, 1584; перевид.: Modena, 1972). Б. Гудзяк урешті констатує: *Спиридон, мабуть, був останнім митрополитом, якого Царгород призначив одноосібно*¹²³.



Вище ми вже обговорювали проблему симонії та її загальне поширення (не лише в Константинополі, але й у Москві та Римі)¹²⁴. Постулювання симонії Рафаїла мало б породити питання про джерела виплати за сан Спиридона, а отже про його протекторів. Однак у даному випадку Б. Гудзяк чомусь зігнував ідею симонії та зосередився на свідомій протидії Рафаїла Риму та Мисаїлу, тобто пояснив поставлення Спиридона міжконфесійними суперечностями. У цьому сенсі виникають сумніви щодо поінформованості Рафаїла (нагадаємо, він став Патріархом у 1475 р., і тоді ж видано в'їмлець Спиридону) щодо обставин церковного життя у Литовському князівстві, особливо якщо говорити про одноосібне призначення митрополита в Царграді, а не про його приїзд (чи присилання) з Литви. Втім сконстатуємо, що один з найавторитетніших сучасних українських істориків Церкви обстоює Патріаршу ініціативу висвяти Спиридона.

Зовсім інакше цю саму ідею обґрунтував ще 1912 р. П. К. Клепацький. Він виходив зі старої практики самостійного призначення Патріархом Київського митрополита (особливо у домонгольські часи). Ця практика занепадала через симонію (з боку як світської, так і духовної влади в Константинополі). *Когда в 1475/6 г. Патриарх Рафаил задумал поставить в Киевские митрополиты Спиридона тверитина*, то в Литві на это посмотрели як на поставлення на мзде Патріархом з повеління султана й ув'язнили митрополита¹²⁵.

Наскільки такі гіпотези можуть бути аргументовані? На жаль, архіви Константинопольської Патріархії за цей час не збереглися¹²⁶. Список єпископів Константинопольського Патріархату, як і султанські берати про призначення Патріархів і митрополитів другої половини XV ст., відсутні¹²⁷. Всю наявну інформацію за цей період узагальнив Г. Подскальський. Однак і він лише зміг приблизно датувати час патріаршества Рафаїла початком 1475 — початком 1476 р. та вказати, що після швидкого позбавлення його влади була поширена чутка про підкуп¹²⁸. Історія з Рафаїлом лише підтверджує факт жонглявання султана особами Патріархів.

Вельми цікавим є й інше питання. У разі «константинопольської креатури», Спиридон мав певний час перебувати у Константинополі та бути добре відомим у церковних та світських колах. Досить побіжним свідченням на користь цього можуть бути насамперед грекизми і тюркізми у текстах Спиридона. Про них ми вже говорили.

Однак вони стосуються виключно часово-астрономічних вирахунків за грецькою системою, і лише один раз трапляється тюркізм (в'їмлець). Ця явно обмежена книжна освіта навряд чи здобута в Константинополі. Спиридон-Сава також не використовує оригінальної античної літератури (лише раз у *Посланії* він згадує Лівія (премудрыи в елинех Ливание), невідомий твір про початки генеалогії влади Гандуварія (сей первее напнса астрономию в Асирин в пределах Фимовех прародителя своего, но опаче увидехом ото историка Гандуарна некоего илмнеи от рода Арфаксадова, первее исписавшу астрономию в Асирин) та якісь твори от риторства еврейска и от капитулы римскы¹²⁹). Враховуючи те, що Спиридон-Сава завжди демонстрував свою вченість і в



Посланії зробив це максимально, можна думати, що ці свої знання він здобув далеко від монастирів та книжкових зібрань Константинополя. Окрім того, у *Посланії* він дуже побіжно, не зовсім точно і досить збіднено подає епізоди, пов'язані з історією Церкви, зокрема Константинопольської Патріархії, та з поділом Церкви. З іншого боку, навіть піврічне перебування в Константинополі від часу приїзду для висвяти і до відпущення на митрополію не могло не принести обдарованому книжнику нових знань. Якщо ж *Посланіє* — взагалі не є твором Спиридона-митрополита, то й ці незначні сліди грецької вченості зникають.

Більш вагомою є автобіографічна звістка *Слова* митрополита Спиридона, що він є веститор великих церков. Архімандрит Леонід (Кавелін) припускав, що йшлося про Софію Константинопольську¹³⁰. Однак вона одразу після 1453 р. була перетворена в мечеть. Місцем осідку Патріарха з 1454 р. став монастир Богоматері Паммакареста (Всеблаженної), храм якого автоматично перебирав функції Великої церкви — матері церков*. Саме при цьому храмі був скевофілакій, де зберігалася церковне начиння, ризи, офіційні церковні кодекси й фірмани султанів про права Церкви в Порті. Тут зберігався і *Кодекс Великої церкви*, що містив протоколи обрання нових Патріархів та архієреїв, акти їхнього зречення від кафедр, соборні томоси, синодальні рішення тощо. У Велику церкву перенесли численні мощі, чудотворні ікони та Патріаршу бібліотеку (за каталогом середини XVI ст. — 55 рукописів)¹³². Саме при цій святині та скевофілакії Спиридон мав бути певний час веститором. Вище ми вже наводили структуру Патріаршої адміністрації (дев'ять пентад) та вказували на підлеглість веститора Великому скевофілаксу¹³³.

У зв'язку з посадою веститора найсуттєвішим є питання: чи не міг Спиридон проживати в Константинополі довший час, здійснити кар'єру в Патріаршій адміністрації і в момент отримання звістки про смерть Київського митрополита стати зручною фігурою для швидкої хіротонії з метою випередити поставлення митрополита Папою? Теоретично такий хід подій допустимий. Це тим більш можливе, коли згадати, що до кінця XV ст. навіть Константинопольських Патріархів могли обирати з монахів, священників, дияконів і, зовсім дивно, з мирян¹³⁴.

У такому разі Спиридон мав, по-перше, бути достатньо обізнаним з богословською спадщиною «срібного віку» Візантії (XIV — середина XV ст.), що обов'язково мало проявитися в *Изложенні*. Однак якраз цей догматичний твір засвідчує відсутність у безперечно талановитого й ерудованого автора належного багажу пізньовізантійського богослов'я¹³⁵. По-друге, Спиридон мав досконало вивчити грецьку мову та вміло застосовувати

* Лише у 1586 р. Патріарший осідок перемістився на Фанар, спочатку у Влах-сарай (дім господарів Валахії), від 1597 р. — у монастир Св. Димитрія, а від 1601 р. — у монастир Св. Георгія. Уявлення ж про Св. Софію як центр Православ'я продовжувало жити на Русі „незалежним життям”, зокрема завдяки іконам, де повторювалося зображення Св. Софії Константинопольської з площею Августеонем і кінною статуєю Юстиніана, прототип якого належав пензлеві Феофана Грека¹³¹.



необхідні цитати, але його грекизми випадкові й досить штучні (щодо форми та стилістичної обґрунтованості вживання). По-третє, Грецька Церква лише на Синоді 1484 р. за Патріарха Геннадія формально анулювала Флорентійську унію¹³⁶. Нарешті, описуючи життя Патріархату й перипетії в його адміністрації, Георгій Сфранца і його пізніший компілятор (Макарій Меліссен), а також три варіанти *Історії Константинопольського Патріархату* нічого не повідомляють про Спиридона¹³⁷.

Таким чином, думаємо, що Спиридон саме приїхав у Константинополь для висвяти, а не був обраний з-поміж «русинів» у Царграді Патріархом та султаном. Зазначимо, що після підкорення Константинополя турками немає жодних інформацій про перебування там ченців, прочан чи будь-яких церковних і релігійних діячів із Русі Московської, на відміну від тверських вихідців¹³⁸. Поряд із цим згадаємо, що митрополит Київський Григорій мав стосунки з Патріархією, вислав свої посольства і отримував Патріарші грамоти та листи. В контексті цієї традиції приїзда Спиридона з Литви був усталеним явищем. Але для висвяти він мав пред'явити якісь повноваження, як і піднести дарунки світській та церковній владі. Саме приїзд із Литви кандидата на висвяту в Київські митрополити був співконтекстуальний церковній політиці і Патріархії, і султанату. Цей факт без зайвих зусиль «повертав» Русь у юрисдикційну залежність від Константинополя. Причому обидві «гілки» влади останнього, як і за Патріарха Діонісія, визнавали єдину неподільну митрополію всієї Русі, що теоретично означало як підлеглість православної Литви, так і православної Москви. Саме в цій ідеї Спиридон та його протектори й мали потрафити султанату й Патріархії. Зворотний перебіг справ був цілком нереальним: відправлення до Литви креатури підтурецького Патріарха від початку програмувало оголошення його турецьким шпигуном і відповідне покарання. Але влада Константинополя, вочевидь, була запевнена Спиридоном у можливості його легітимного визнання в Литві, впливові кола якої делегували його до Константинополя.

Довіру султана Спиридон міг здобути також спеціальною інформацією про місію Кафського митрополита в Києві. *Хроніка Биховця* повідомляє, що саме в 1475 р. у Києві перебував митрополит Кафи Симон, який приїхав прохати допомоги супроти турків. *Хроніка* сповіщає, що під час обіду в замку воеводи Мартіна Гаштольда Симон отримав звістку про захоплення Кафи турками і з *фрасунку, за столом сидячи, умер и похован в Києве*¹³⁹. Того ж року в Трієнті з'явився третій (з числа нині відомих) *Летючий листок*, цілком присвячений завоюванню турками Кафи¹⁴⁰.

Таємничість місії Спиридона передбачала неможливість використання офіційної лінії зв'язків із Константинополем покійного митрополита Григорія, але при цьому в турецькій столиці мала бути якась підтримка претендентові. Далі нами наводяться конкретні факти, які свідчать про існування в підтурецькому Константинополі «тверської факторії», на представників якої міг опертися Спиридон.

Отже, місія Спиридона відповідала інтересам обох влад Константинополя — тому й відбулася його висвята й безборонне відлучення на кафедрі.



Власна ж ініціатива султана і Патріарха видається досить сумнівною, принаймні менш достовірною. Це підтверджується й тим, що Спиридон із свого ув'язнення в Литві не апелював до Константинополя та не поїхав туди за новим підтвердженням чергового Патріарха.

ОФІЦІЙНА ЛИТВА

У даному випадку йдеться про великого князя і короля Казіміра IV (1427—1492). Здавалося б, апріорі зрозуміло, що арешт Спиридона одразу по його поверненні до Литви передбачає непричетність великокнязівської влади до його висвяти й ворожість до його особи. Проте з'ясувати ситуацію, що склалася, та роль у ній великого князя необхідно не стільки для «доведення» цього самозрозумілого висновку, скільки для відтінення ролі неофіційних (навіть опозиційних) кіл православних у Литві.

Традиційно вважається, що після смерті в січні 1473 р. митрополита Григорія Болгариновича король і великий князь Казімір не дав дозволу на обрання нового митрополита Київського*. Лише в лютому 1476 р. попри протидію Віленського католицького біскупа Яна Лосовича такий дозвіл був наданий з умовою затвердження новообраного ієрарха Папою. У березні 1476 р. офіційно скликаний Собор (ймовірно, у Новогрудку) найменував на Київського митрополита Смоленського єпископа Мисаїла Пеструча (Пеструцького). Це обрання, мабуть, було затверджене королем. Виконуючи умову Казіміра, Мисаїл з кількома духовними (Києво-Печерським архімандритом Іоанном, Віленським Свято-Троїцьким архімандритом Макарієм) й тринадцятьма визначними світськими особами (серед них князі Михайло Олелькович, Федір Бельський, Семен (Дмитро) Вяземський, пан Іван Ходкевич, писар Великого князівства Литовського Якуб та ін.) звернувся 14 березня 1476 р. з посланням до Папи Сікста IV. Цим посланням визнавалися нарівні

* Цьому твердженню нібито суперечить матеріальне джерело — антимінс церкви Богородиці Пирогощі на Київському Подолі, що позначений 1474 р. та містить ім'я митрополита Мисаїла (Александрович В. С. «Покрова Богородиці» з ілюстрацій «Анфологіону» 1619 р. друкарні Києво-Печерської Лаври як переказ київської іконографічної традиції XV—XVI ст. // Могилянські читання 2002 р. К., 2003. С. 12). Однак нагадаємо, що антимінс був віднайдений одним з упорядників *Київського літопису* першої чверті XVII ст., який і переписав його напис з помилковою передачею року: Осветѣжъ шлтаръ великого Бога и Спаса нашего Исуса Христа, пречистыя Богородица честного яя Успѣния прешвещеннымъ архієпискомъ и митрополитомъ Киевскимъ и всея Руси Мисаиломъ при великомъ королѣ Казимери, и положонъ выстъ здѣ в лѣто СЦА (1393—? — В. У.) индикста 5-го марта 1 дня на паметъ преподобнаго штца нашего Івана Лѣствичника (Київський літопис першої чверті XVII ст. / Публ. В. І. Ульяновського, Н. М. Яковенко // УІЖ. 1989. № 5. С. 107). Дослідники др. пол. XIX ст., використовуючи цю літописну інформацію, довільно датували її 1474 р., що спричиняє плутатину й понині. Окрім цього тексту Мисаїл, який так і не був затверджений ні Папою, ні Патріархом, ніде не титулувався *архієпискомъ и митрополитомъ Киевскимъ и всея Руси*. У зв'язку з цим постає питання автентичності тексту антимінсу в літописі XVII ст., що складався в час чергової конфесійної напруги уставником церкви Богородиці Пирогощі.



з Сімома Вселенськими також унійний Флорентійський Собор (як Восьмий), догмат про *filioque*, главенство Папи, але стверджувалися збереження східного обряду й рівноцінність обох напрямів християнства. Того ж року відбулося посольство до Рима¹⁴¹.

В історіографії існує кілька інтерпретацій коротко викладених вище подій. Проте найгрунтовніший аналіз був здійснений українським істориком Б. Бучинським у двох публікаціях початку ХХ ст. Б. Бучинський уважав, що в боротьбі за Київську митрополію серед «русинів» виділилися два табори:

- прозахідний з Мисаїлом, двома архімандритами королівського по-
давання, кількома князями, вісьмома урядниками і двома боярами,
зв'язаними з Казіміром IV;
- процарградський зі Спиридоном, який один представляє його на-
зовні, інші ж залишаються «в тіні».

Дослідник стверджував, що висвята Спиридона була реакцією на лист Мисаїла та його прибічників до Папи. Прибічником Мисаїла та адептом «західної орієнтації» вчений уважав князя Михайла Олельковича, тоді як його невістка, вдова київського князя Семена Олельковича й теща великого князя тверського, попірала Спиридона¹⁴².

Однак, як уже встановлено, хронологія подій (а отже й їх інтерпретація) була зворотною. 15 вересня 1475 р. Спиридон отримав *б'їллець* про висвяту, а у березні—квітні 1476 р. в Москві вже дізналися про його приїзд до Литви. Тоді дозвіл короля Казіміра на обрання митрополита був даний як відповідь на висвячення Спиридона в Константинополі. Це зумовило і єдино можливий варіант — підтвердження виборів на противагу Царграду в Римі. Спиридон мусив бути заарештований. Його протектори не могли виявити себе, щоб не наразитися на покарання, — цим закреслювалася б інша важливіша, навіть центральна, ідея. Дана обставина й зумовила участь опозиціонерів не лише у виборах Мисаїла, але й підписання ними листа до Папи.

Акція опозиції з митрополитичим свяченням явно не вдалася. Для католика Казіміра благодать православного єпископського свячення (незалежно від зовнішніх обставин) не мала жодного значення. Арешт Спиридона й призначення виборів митрополита означали повне невизнання його висвяти світською владою Литви. Чи поділяли позицію Казіміра церковні ієрархи, православна шляхта і князі, вірні — сказати важко. Принаймні волі короля й великого князя упокорилися всі, навіть діячі опозиції.

Після публікації Б. Бучинського з'ясувалися додаткові речі, які вносять суттєві корективи в загальний перебіг подій та їх інтерпретацію.

М. С. Грушевський, а за ним і інші дослідники (наприклад, Оскар Галецький) вказували, що перше звернення Мисаїла до Папи датується 1473 р.¹⁴³ Сучасний російський учений Б. М. Флоря доводить, що це звернення було прийняте на з'їзді, скликаному після смерті митрополита Григорія для виборів його наступника, і саме на цьому з'їзді був обраний Мисаїл та прийняте рішення про звернення по його затвердження не до Патріарха, а до



Папи. Однак Папа нічого не відповів на лист, що спонукало до нового звернення до Рима 14 березня 1476 р., в якому Мисаїл виступав лише як «елект» на митрополію, все ще очікуючи папського затвердження¹⁴⁴. М. С. Грушевський також писав, що, вочевидь, поставлення нового митрополита не від Папи могло викликати спротив католицького духовенства Литви, а затягування справи із затвердженням Мисаїла в Римі спричинилося до того, що він так і помер в 1480 р. єпископом Смоленським і електом на митрополію (через арешт висвяченого Патріархом Спиридона *Мисаїлу ніяково було й звертатися до Патріарха за посвященням*)¹⁴⁵.

Б. М. Флоря вважає, що докладні листи Мисаїла, духовенства і світських осіб до Рима були пов'язані з оживленням ідеї, ніби Папа зможе допомогти Унійній Церкві у Литві добитися рівноправності із Католицькою. Конкретним доказом того був приклад Олександра Солтана, який в 1467—1469 рр. відвідав Рим і самим Папою був прийнятий в унію без перехрещення, а лише через відречення від «помилки греків» та через клятву вірності Римській Церкві. Не даремно у посланні 1476 р. його підписанти скаржилися на утиски від католицького духовенства у Литві, вимоги перехрещення й невизнання таїнств і обрядів Східної Церкви¹⁴⁶. В черговому акті Папського престолу православні Литви могли побачити явне підтвердження своїх сподівань. Мова йде про клірика Київського діоцеза Павла з Cizuwa, який побував у Римі й отримав (12 січня 1475 р.) прощення гріхів від Сікста IV та дозвіл здійснювати церковні обряди й таїнства¹⁴⁷. Б. М. Флоря вважає, що від клірика не лише не вимагали повторного хрещення, але й повторного посвячення у пресвітери, і тим визнавалася *дійственність и православного крещення, и православного священства*. Дослідник припускає, що ця поїздка клірика не була випадковою власною ініціативою — він був посланий до Рима прихильниками унії, зокрема самим Мисаїлом¹⁴⁸.

Аналізуючи послання 1476 р. до Рима, Б. М. Флоря (слідом за Б. Бучинським) зауважив, що його не підписав жоден єпископ, а з духовних підписалися лише два архімандрити впливових монастирів (Києво-Печерського Іоанн та віленського Свято-Троїцького Макарій, обидва номіновані великим князем); світські ж особи з-поміж підписантів належали до вузького кола довірених осіб великокнязівського двору (найвпливовіші — Іван Ходкевич надвірний маршалок Великого князівства Литовського, з київського боярського роду; литовський підскарбій Олександр Солтан; великокнязівський писар Якуб та ін.). Дослідник (услід за митрополитом Макарієм Булгаковим) висновує, що звернення до Рима *было сделано с санкции и одобрения Казимира Ягеллончика*. Втім Б. М. Флоря визнає неможливість переконливо обґрунтувати причину підписання листа православними князями Михайлом Олельковичем, Федором Бельським, Дмитром Вяземським та іншою православною шляхтою переважно з Київщини, адже вони склали опозицію Казімірові Ягеллону. Цікаво, що князі, пани й шляхта Волині в цій акції участі не брали, а дехто з названих осіб, імовірно, мали стосунок до священня Спиридона¹⁴⁹. Натомість О. В. Русіна впевнена, що Михайло Олелькович, як і Солтани, мали *очевидну проунійну тенденцію*, а лист до



Папи загалом репрезентував позицію кількох кланів, які завдячують своїми кар'єрними успіхами Казимірові Ягеллончику¹⁵⁰. Обидва ці положення не доведені, а «кар'єра» князя Михайла Ольєковича, який через Казіміра втратив Київське князівство і не всів у Новгороді, а також підтримував фундами православної церкву в Слуцьку, цілком суперечить означеним висновкам.

Утім, аналіз поставлених колегами, зокрема Б. М. Флореку, проблем спробуємо здійснити нижче. Тут лише ще раз підкреслимо, що «офіційна Литва» в особі Казіміра IV, наближених до нього придворних та наміченого ним кандидата на митрополію була зорієнтована на Рим і проводила унійну ідею «флорентійського зразка». Відновлення Патріаршого поставлення Київського митрополита не лише суперечило цьому спрямуванню, але мало бути (й було) сприйняте агресивно і силою влади денонсовано.

Опозиція у православній Литві

У другій половині XV ст. політичну опозицію великокнязівській владі у Литовському князівстві самим фактом свого існування становило удільне Київське князівство, в якому правили нащадки Володимира Ольгердовича. Його син Олелько та онук Семен неодноразово висувалися певними політичними силами як претенденти на великокнязівський престол. Київські князі були найбільшими й наймогутнішими покровителями Православної Церкви у Литві*.

Родина київських Олельковичів складала значну конкуренцію іншим нащадкам Ольгерда щодо успадкування його влади. Поряд із цим Олельковичі мали тісні династичні зв'язки з трьома могутніми православними можновладцями — великими князями московським і тверським та молдавським господарем.

Дружина князя Олелька Анастасія (пом. 1470) була донькою московського князя Василія I Дмитровича й одночасно онукою Вітовта.

Існує гіпотеза, що син Олелька і Анастасії Семен (народився 1420 р. і був охрещений у Слуцьку митрополитом Фотієм¹⁵²) у дитячі роки довгий час перебував у Москві при дворі свого дядька Василія II Темного, якому допоміг повернути престол Олелько. Семен був по матері двоюрідним братом Івана III. Феодосія Олельківна стала дружиною князя Семена Юрійовича Патрикеєва, брат якого Іван Патрикеєв обіймав високу посаду при московському дворі й підтримував постійні стосунки з Києвом¹⁵³. Семен

* Відомо, що князь Олелько Володимирович визнав владу митрополита Ісидора (про це свідчить його грамота від 5 лютого 1441 р. — АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 259. С. 488), однак не як посланця Папи, а як ієрарха-грека — представника Константинопольського Патріарха¹⁵¹.



одружився на донці відомого вельможі — регента часів малолітства Казіміра IV — Яна Гаштовта¹⁵⁴.

5 червня 1463 р. Євдокія Олельківна (пом. 1467) стала дружиною могутнього православного молдавського господаря Стефана-Богдана IV Великого (1458—1504). Повідомляючи про цю подію, молдавський літопис назвав Семена Олельковича «царем Київським»¹⁵⁵. Михайло Олелькович був одружений на представниці молдавської династії.

У квітні 1480 р. Стефан Великий просив сестру дружини Євдокії Феодосію Олельківну через її брата Михайла Олельковича та чоловікового брата Івана Патрикеева допомогти укласти шлюб княжича Івана Молодого з донькою господаря Оленою¹⁵⁶. З нею до Москви потрапила хроніка, де йшлося про римське походження молдаван і збереження ними чистоти Православ'я¹⁵⁷. Бояри Андрій і Петро Плещееви привезли Олену в Москву взимку 1483 р.

У 1471 р. Софія Олельківна стала дружиною великого князя тверського Михайла Борисовича¹⁵⁸.

Зв'язки Олельковичів із московським, молдавським і тверським дворами забезпечували їхній значний авторитет і створювали умови для обстоювання незалежності Київського князівства й поступового повернення йому значення старовинного (в тому числі сакрального) центру Русі. Київське князівство стало осердям православної людності усього Великого князівства Литовського.

Ситуація різко змінилася в 1471 р. після смерті у Києві Семена Олельковича. Рід Олельковичів був усунутий від влади, і в Києві посаджений намісником (воєвудою) католик Мартін Гаштольд (Гаштовт) (1471—1478) — дядько дружини покійного князя. Проте саме з цього часу опозиція набуває нового відтінку. Її очолив князь Михайло Олелькович.

На початку листопада 1470 р. Михайло Олелькович став правителем Новгородца. За повідомленням *Типографського літопису*, він був призначений Казіміром IV як його намісник (на прохання самих новгородців: *Дастъ нмъ княза Мнхайла Олелковича Киевскаго, князь же Мнхайло въеха в Новгородъ, и приаша его новгородци с великою честью*¹⁵⁹. Це повторює і *Софійський II літопис*¹⁶⁰. Інакше оповідає про це *Львовський літопис*: по смерті архієпископа Іони новгородці владыку хотаху в Киевѣ ставити, и княза Мнхайла Оленкова севѣ взяша¹⁶¹. Згідно з іншою літописною компіляцією, новгородці звернулися до Казіміра з чолобиттям, щоб він архієпископа велел нам поставити своєму митрополиту Григорію и княза нам дал; у відповідь король княза послаша нм Мнханла Оленкова сына Киевского, новгородци ж приаша его честне¹⁶². Автор одного зі *Псковських літописів*, постулюючи ту саму модель: прохання (новгородців) → надання (Казіміром) князя Михайла, вносив фактологічні уточнення дати приїзду князя та величини його супроводу:

Того же мѣсца (листопада. — В. У.) в 8 день приехал в Новгород на стол князь Мнханло Оленковичъ князен киевских ис королевы рочки новгородци испросен, а с ним на похвалоу людей много силно; и новгородци и приаша честно¹⁶³.



Відповідно до ступеня використання й довіри до джерела так само поділилися оцінки даної події в історіографії. Наприклад, К. В. Базилевич (а потім В. Н. Бершадський) твердив, що Михайло Олелькович був запрошений новгородцями на князювання, а не був посланий королем Казіміром як намісник, для короля дана особа навряд чи була бажаною¹⁶⁴. Дійсно, новгородський архієпископ Іона помер 5 листопада 1470 р., тоді ж новгородська верхівка висунула ідею про поставлення нового владика в Києві, а 8 листопада до Новгороду прибув Михайло Олелькович. І. Б. Греков твердив, що він прибув з власної ініціативи, без згоди короля, але на безпосереднє запрошення новгородців¹⁶⁵. Т. Манусаджянас розвинув дану версію, вказавши, що запрошення було зроблене зі згоди архієпископа Іони й не мінало політичної незалежності Новгороду¹⁶⁶.

Ідея про призначення князя в Новгород самим Казіміром була сформульована московським «офіціозом», який просто не допускав (згідно з власною практикою) особистої ініціативи в такому важливому питанні. Це було зафіксовано вже у договірній грамоті Великого Новгороду з Іваном III та його сином Іваном від 11 серпня 1471 р. Новгородці зобов'язувалися:

А князей нам у короля великого князя Литовского себе на пригороды не просити, ни принимати из Литвы князей в Великий Новъгород... А на владычество нам Великому Новгороду избирати нам себе по своей старине; а ставитиса нашему владыце в дому Пречистые и у гроба святого Петра Чюдотворца на Москве, у вас у великих князей и у вашего отца у митрополита, который митрополит у вас у великих князей ни будет; а инде нам владыки, опроче Московского митрополита, нигде не ставити¹⁶⁷.

Пізніше саме цю версію «Казімірового подавання» зафіксували північно-руські літописи й *Хронограф* другої редакції. В останньому сказано:

И слышася посадници на вече и бояре Новгородские, и послаше к ляху и латынанину королю Казимеру Литовскому, дабы им за ним жити и дани давати, и митрополиту Григорею, также Латынанину, проса у него епископа. Земстни же люде того не хотяху, но точию крамолицы. Король же даст им князя Михаила Олговича Киевского, Новгородцы же приша его с честию. Он же немного прожив ту пакы возвращается в Киев, умершу же во тамо меншему брату его, и бысть в нух велик матеж...¹⁶⁸

Нині найбільш наполегливо ідею про Казімірове посадження князя Михайла Олельковича в Новгород розвиває Ю. Г. Алексєєв. У монографії про Івана III вчений (услід за *Псковським літописом*) називає Михайла Олельковича князем *из королевы руки*¹⁶⁹. В наступному дослідженні Ю. Г. Алексєєв беззастережно постулює: *Приезд Михаила в Новгород — политическая акция, согласованная с королем и отвечавшая его интересам*¹⁷⁰. А у популярній книзі вчений додає, що князь *из королевы руки* прибув з *униатского Киева и, по всей вероятности, с благословения митрополита-униата. И без всякого сомнения, с ведома и согласия своего государя и сюзерена короля польского и великого князя литовского. Хотя это и отрицают*



*некоторые исследователи, другую возможность трудно себе представить*¹⁷¹. Фактично дослідник репрезентував пізнішу візію російських наративних джерел та взагалі уявлення про характер влади й владарювання, який побутував у Московській державі часів Івана III. Литовські реалії до уваги не бралися. Але вже одне те, що виїзд князя Михайла з Новгорода був цілком самовільним, підважує постулат про його «призначення» в Новгород Казіміром. Не взята до уваги й політика новгородського нобілітету, котрий завжди надсилав адресні запрошення на правління, — порушення цієї традиції означало б утрату прерогатив «республіки» й застосування моделі з правом подавання володаря чужої держави.

Невизначену позицію зайняв В. А. Янін, який помістив Михайла Олельковича у ряд *поздних служилых князей* і атестував його так: *эфемерный Михаил Олелькович*¹⁷².

Для нас цікава інша обставина: Михайло Олелькович, вочевидь, підтримав ідею про свячення Новгородського архієпископа в Києві. Це викликало бурхливу реакцію Московського митрополита, який звернувся до новгородців із погрозами, *възлагал на нихъ отлученіе и неблагословеніе, того ради, что хотятъ владыки ставити на Киевѣ, нарицаем митрополита Киевского Латыннина, въру Латынскую держаща*¹⁷³. Текст одного з послань митрополита Філіппа до новгородців на цю тему, датованого 22 березня 1471 р., зберігся¹⁷⁴. Варто зазначити саме ідею висвяти архієпископа в Києві, хоча на той час митрополит Київський резидював у Новогрудку та частково у Вільні¹⁷⁵. Ця ідея опосередковано свідчить про заміри київських князів щодо відновлення старого митрополичого осідку, а це передбачало б і «власного», а не «великокнязівського» митрополита. Канонічним підґрунтям тому була стара грамота Константинопольського Патріарха зі знаменитим постулатом: *в Києве соборная церковь всей России и главная митрополия*¹⁷⁶.

Ідею київського свячення (від митрополита Григорія) нового претендента на Новгородську архієпископію Пімена підтримала пролитовська партія, однак перемогли прибічники Москви. Водночас 15 листопада 1470 р. делегація від нареченого на кафедру Феофіла (за звичаєм, було висунуто три кандидати) відправилася до Казіміра IV. З великим литовським князем (саме в цій іпостасі, а не з польським королем) була укладена нова угода про союз проти Москви та збереження незалежності Новгородської республіки при особистому сюзеренітеті Казіміра IV¹⁷⁷. Врешті, Феофіл був хіротонісаний 15 грудня 1471 р. в Москві, а потім позбавлений кафедри та пограбований (*князь множество золота и сребра и сосудов взят на себя*); помер він у Чудовому монастирі¹⁷⁸. Пізніше, після новгородського походу Івана III, були віднайдені в *кошевых вьюцах* угоди Новгорода з королем (точніше — великим князем литовським), да и того человека *овретша у себя ж, хто их писал*; з'ясували також, що до Казіміра послами їздили Поладій (Панфіл) Селіфонтов і Кирил Макар'єв, *называюще его честным крелем господином*. Друге посольство до короля (між серединою березня і серединою травня 1471 р.) просило його самого в Новгород (*чтобы король всел на конь за Новгород*). Главою пролитовської партії пізній *Бердяевський літописець* називав



Марфу Ісакову, яка наказала бити у вічовий дзвін і наймала «крикунів»: за короля хотім¹⁷⁹. Попри явний промосковський негатив цього опису, можна все ж погодитися з думкою, що пролитовська і промосковська групи обстоювали різні шляхи збереження й захисту самостійності Новгороду¹⁸⁰.

Однак нас більше цікавить питання про причину раптового виїзду Михайла Олельковича з Новгороду (яка, втім, явно свідчить про його власну ініціативу в обох випадках). З цього приводу російські літописи повідомляють єдину версію: Князь же Михаи́лъ пребысть оу нихъ недолго время, и прииде ему вѣсть, что братъ его старѣйшии, князь Семенъ, на Киевѣ престависа. Онъ же тоє зими поиде изъ Новагорода къ Киеву¹⁸¹. Псковський III літопис подає точну дату виїзду Михайла Олельковича: Того же месяца (березень 1471 р. — В. У.) в 15 день выеха из Новагорода князь Михаило Киевски, а поеха на Киев, на свою вотчину¹⁸².

Проблематичною для вірогідності запропонованого в літописах пояснення раптового від'їзду Михайла Олельковича істориками вбачається саме хронологія. Адже київський князь Семен Олелькович помер 4 грудня 1470 р., а Михайло виїхав із Новгороду лише 15 березня 1471 р. Це породило гіпотезу, що не смерть брата стала головною причиною залишення Михайлом Олельковичем Новгороду, а небезпека з боку Москви та боротьба двох партій (пролитовської та промосковської) в самому Новгороді¹⁸³. Найбільш однозначно цю версію постулює Ю. Г. Алексєєв. Дослідник водночас запропонував аж два пояснення цього факту. Спочатку вчений твердив: *В марте 1471 он (Михайло Олелькович. — В. У.) поссорился с Борейскими и вынужден был уехать из Новгорода под тем предлогом, что в Киеве умер его старший брат Семен (хотя отлично знал, что это случилось еще осенью)*¹⁸⁴. А вже в наступній праці гіпотеза «глобалізувалася»: *Отъезд... был связан, по-видимому, со стремлением правящих кругов боярско-вечевой республики заключить прямой союз с Казимиром, пригласив его самого на новгородский стол*¹⁸⁵. Жодних доказів обох версій учений не наводить. Лише нещадний грабунок новгородців через побори та погром Старої Русси, описані у Псковському літописі, нібито слугують підтвердженням гострих стосунків між князем та новгородською верхівкою. Але це саме суперечить як ідеї його призначення Казиміром, так і тим більше припущенню про запрошення короля на новгородський стіл: у світлі останнього Михайлові грабунки й розорення здійснювалися б «у піку» королеві-конкуренту. Учений знову-таки зовсім не брав до уваги як литовські реалії, так і стереотипи поведінки князів щодо прояву владних прерогатив (зокрема наїздів).

І все ж різні інтерпретації приходять до певного узгодження. Виїзд князя Михайла з Новгороду до Києва став необхідним не після смерті брата, у якого залишився прямий спадкоємець — син Василій (пом. 1495 р.), а після звістки про рішення короля щодо ліквідації Київського удільного князівства. Це був нищівний удар для київської династії, перед яким юний Василій та його мати були безпомічні. Втручання Михайла Олельковича та його претензії на київський стіл були необхідною спробою врятувати спад-



щину роду¹⁸⁶. З іншого боку, інформація про підготовку великого походу московського князя на Новгород передбачала нерівну війну, а за наявності промосковської партії у Новгороді — пряму можливість для Михайла Оленьковича стати бранцем або вигнанцем. Родинні зв'язки з Іваном III усе ж не давали шансу на продовження управління в Новгороді. Це означало, що Михайло Оленькович був поставлений у складні умови можливої втрати влади одночасно у Новгороді (персональної) та Києві (усієї родини). Ясно, що про вибір не йшлося — родинний уділ був незмірно вищим пріоритетом.

Покидаючи Новгород у скрутний для республіки час, Михайло Оленькович назавше «спалював мости». Як із докором пише *Псковський III літопис*, він не лише стягував значну данину з новгородців, але й по дорозі пограбував Стару Руссу*. До речі, зазначимо, що у цьому ж літописі міститься похвала князеві Семену Оленьковичу як захиснику Києва від татар, котрого літописець прирівнював до «древніх київських князів»:

Тол же осени престависа князь Семен Киевскыи на Киеве, брат Михайланов Оленькович, честно боронив отчинок свою град Киев от силнен себе ординских царен и от тотар; тем же и превознесеса во всен Русси и в иных далека земли, ако же и великих киевских княжен древних честно има его¹⁸⁸.

Михайла ж Оленьковича літопис протиставляв князеві Семену й ганив за жадобу й себелюбство¹⁸⁹. Це цікава й доволі реальна антитеза. Вся діяльність Михайла Оленьковича побудована на прихованих діях, спрямованих на владну мету, власну вигоду; при цьому визнавалися усі методи реалізації головної ідеї. Це пояснює його суперечливі дії: у відкриту боротьбу за Київський стіл він так і не вступив, але затаїв злобу на короля й почав підготовку змови; вів таємні переговори з Іваном III і демонстрував послух Казіміру IV; готував політичний переворот, але в очах загалу залишався покараний невідомо за що; припускаємо, що він протегував свою кандидатуру на Київського митрополита (як початок «переймання» влади), але підтримав обрання Мисаїла й підписав його лист до Папи.

У контексті проблеми повернення Михайла Оленьковича до Києва не можемо оминати ще одного загадкового джерела. Маємо на увазі копію (першої чверті XVI ст.) листа від червня 1470 р. щодо судової справи про захоплення Василієм Радуличем і його братом Іваном земель Київської митрополічної кафедри. Тут згадується київський князь Михайло¹⁹⁰. На той час ще був живий Семен Оленькович, і згадування Михайла є незрозумілим. Якщо дана копія — не фальсифікат, яких вистачає саме в цьому митрополічному архіві (грамоти Андрія Китає, Романа Галицького, Патріарха Максима тощо), тоді залишається припустити передання хворим Семеном уп-

* ...Был в Новгороде 4 месяца и 8 дней; а Новгорододоу было истомно снано корм и вологою и великими дарми, а он еще как едь от них, и приехав в Русоу оброки вса пограби силоу, а от Руссы к рубежу едь вса посу и живот и головы воиюю великою пограбав, с собою животы повеже, а головы поведе и до самого рубежа, неизреченно чкоты почини Новгородскон волостн¹⁸⁷.



равління князівством братові Михайлу, функції якого були швидко припинені тим же Семеном, і Михайло в листопаді наважився поїхати до Новгороду. Можливо, «доновгородської» доби стосується й вельми цікава (і точно не фальшована) згадка серед записів королівського писаря Федька під 14 липня 4 індикта: князь олектъ киевский *Миханлъ* обещал коня чалого високого з волоскимъ петномъ; тут також згадується ключник київський Горностаї¹⁹¹. Отже, князь Михайло Олелькович названий електом київським — тобто претендентом/правителем Київського князівства чи найменованим спадкоємцем його. Це ще раз указує на головну причину залишення ним Новгороду.

Врешті ми підійшли до питання про можливу участь Михайла Олельковича та інших його прибічників-родичів (імена яких з'ясує «змова князів» 1481 р.) в інспірації «справи Спиридона».

Гіпотезу про зв'язок Спиридона з Олельковичами висунув ще Б. Бучинський, посилаючись на шлюб великого тверського князя Михайла Борисовича з Софією Олельківною в 1471 р. Цим дослідник пояснював і тверське походження кандидата в митрополити¹⁹². Вчений твердив, що Спиридона *попирали* православні Литовського князівства: *його протектори осталися в тіні, але їх існуванє певне*.

Однак, вважаючи, що посилка Спиридона в Константинополь була відповіддю на Мисаїлове звернення до Рима, котре підписав Михайло Олелькович, Б. Бучинський припускав, що Спиридона підтримувала вдова князя Семена — Марія Гаштовтівна, невістка Михайла Олельковича, теща великого князя тверського. Але навесні 1477 р. зі скандалом був позбавлений патріаршества Рафаїл, і тоді поширилася чутка про поставлення ним Спиридона через підкуп. З наказу короля його арештували й ув'язнили *може в однім із городів властивої Литви*. Новий Патріарх Максим (1477—1480) висвятив нового митрополита Галактіона (прийнятий у Києво-Печерському монастирі)¹⁹³. Михайло Грушевський, у листах до якого Богдан Бучинський викладав свої висліди¹⁹⁴ і який редагував *Записки НТШ* та *Записки УНТ*, де вони друкувалися¹⁹⁵, все ж не згадував Олельковичів. Разом із тим Грушевський також потвердив, що вже після ув'язнення Спиридона в Литві, *правдоподібно, для оправдання такої негречности була пущена поголоска, що Спиридон поставлений неправно*¹⁹⁶.

З іншого боку, долю митрополита Спиридона пов'язує з Олельковичами А. А. Хорошкевич, але лише фінал його історії у Литві: Спиридон був ув'язнений 1482 р., *вероятно, в связи с заговором русских князей*. Поставлення його, як і інших митрополитів, у Константинополі *на Руси считалось незаконным*¹⁹⁷.

Нарешті, А. В. Карташов, не говорячи про протекторів Спиридона, писав, що православне духовенство і народ Литви через недовіру до Мисаїла як зрадника були готові прийняти Спиридона навіть після поширення (не без участі великокнязівського двору) чутки про здобуття ним титулу через підкуп¹⁹⁸.



Нагадаємо, що виїзд Спиридона до Константинополя має бути датований якщо не 1474, то першою половиною 1475 р.; 15 вересня 1475 р. він отримав *б'їлгь* про свячення і не пізніше березня 1476 р. прибув до Литви. На той час не було складено нового листа до Папи, а Мисаїл не був митрополитом. Проте, вочевидь, саме в 1473—1475 рр. у середовищі православної опозиції великокнязівській владі визріла ідея висвятити в Константинополі свою кандидатуру на Київську кафедру й поставити офіційну владу Литви перед доконаним фактом. Задля цього й сама кандидатура мала бути «чужа», не з місцевих ієрархів Київської митрополії, що уможлиблювало збереження таємниці. Нею став тверич Спиридон. У його протекторів не було вибору: орієнтація офіційної влади на Рим і підтримка унійних тенденцій передбачала звернення до традиційно протилежного релігійного центру — Константинополя. Патріархат визнавав Київську митрополію як юрисдикційно підлеглу.

Зв'язки з Константинополем покійний митрополит Григорій нав'язав. Отже, приїзд для поставлення нового митрополита з Литви не був чимось екстраординарним. Але литовські покровителі нового ставленника не могли зужити як кандидатуру не тільки жодного з наявних у митрополії єпископів чи архімандритів значних монастирів, а й учених ченців: усі вони були досить відомі, і їхній виїзд для висвяти важко було утримати в таємниці. Потрібна була «своя», але «чужа» для Православної Церкви в Литві освічена й дійова людина духовного сану. При цьому, приїхавши з Литви, кандидат мав опертися на допомогу не литовських, а інших руських вихідців у Константинополі. На сьогодні ми маємо інформацію лише про тверичів, які продовжували проживати в турецькому Царграді (окрім «литвинів»). Тверська єпископія мала усталені зв'язки з Константинополем від XIV ст. і не перервала їх після 1453 р.¹⁹⁹ М. Н. Тихоміров твердив: *У нас имеется много известий о связях тверских образовательных кругов с Константинополем и Афоном*²⁰⁰. Так, у 1478 р., ймовірно, тверський монах переписав у Константинополі *Лествицю*²⁰¹. Постійним живим джерелом стосунків була торгівля. Дослідники підкреслюють, що в султанському Царгороді за Мегмеда II торгівля і ремесла переважно були в руках немусульман, а султан спеціально переселив до столиці тисячі греків, вірмен, євреїв, арабів для підприємницького розвитку²⁰². Тривала й чорноморська торгівля з Константинополем. Руські купці (з усіх частин «старої» Русі) зберегли свої факторії в Царгороді²⁰³. При цьому мова має йти більше про новгородських купців. Так, у 1488 р. новгородець Олексій був свідком землетрусу в Константинополі, про який оповідав архієпископові Геннадію²⁰⁴.

Після падіння Константинополя світська влада й Церква Московської держави устами офіційних книжників «оплакувала» цей факт і йому шукала сакрального пояснення (зрада Православ'я) в численних повістях та сказаннях²⁰⁵. Стосунки з Царгородом перервалися. Іван III у посланні до Новгородського єпископа Іони наводив «слова» підтурецького Патріарха Симона:

«З сам живү в ѹбожестве, в бесерменских руках, в чужой неволе, а наше са уже правление изрүшило — і висновүвав: не требүю от него, ни



его благословенья, ни его неблагословенья, имеем его от себя, самого того патрiарха, чюжа и отречена...²⁰⁶

Для Московської держави це означало *гибель православної ойкумени, ідеального етичного здання восточного християнства* і вело до зміни масштабів, понять та орієнтирів від вселенських до національно-державних²⁰⁷. Навіть на рівні книжних і мистецьких та загалом духовних орієнтирів Москви, які раніше головним вектором мали Константинополь, спостерігається не лише розрив фізичного зв'язку, а й пошуки самостійного продовження отриманої спадщини²⁰⁸. Відтепер Московська Русь орієнтується на класичний Християнський Схід: Палестину, Єгипет, Синай (подорожі Варсонофія 1461—1466 рр., Василя 1465—1466 рр. та ін.²⁰⁹). Єрусалимський Патріарх Іоаким повідомляє митрополита Геронтія про ставлення султана до Церкви (1480, 5 липня) і надсилає «разрешительную грамоту» (прощення гріхів) великому князеві Василю Васильовичу (1463—1464)²¹⁰. Митрополит Кесарії Філіппійської Іосиф сповіщає Івана III про плачевне становище Константинопольського Патріарха²¹¹ і т. д. Офіційні стосунки з Царгородом Іван III відновив лише у 1496/98 рр. (посольство Михайла Плещеева)²¹².

Натомість Твер зовсім не прагнула розриву з Константинополем та Патріархатом. Цікаве свідчення продовження зв'язків Твері з Константинополем після завоювання його турками занесене у *Тверскую летопись* під 1453 (6961) роком:

Того же лета взатъ былъ Царъградъ отъ царя Турскаго отъ салтанаа; а вѣры Рускыя не преставилъ, а патрiарха не скель, но одинъ въ градѣ звон отналъ; у Софии премудрости Божіа и по всѣмъ церквамъ служить литургію вожественю, и завтрению и вечерню поють везъ звону, а Русь къ церкви ходатъ, а пѣнія слѣшаютъ, а крещеніе Руское есть.²¹³

Таким чином, саме освічений, дійовий представник тверського чернецтва (але не з оточення єпископа) міг підійти на роль кандидата. Родина й близькі Омельковичів більше не мали можливостей таємно здобути серед споріднених православних можновладців кандидата, окрім Твері: Москва виключалася з наведених причин, а Молдавія мала власні церковні проблеми, та й нерусин на Київську митрополію, а тим більше уроженець Молдавії, був би недоречним. Невідомо чи був тверський князь посвячений у ці справи. Принаймні його позиція мала бути нейтральною. Вочевидь, більшу роль (посередницьку) мала відіграти його дружина — Софія Омельківна. Отже, гадане коло логічно замикається.

Якщо до висвяти Спиридона прямий стосунок мали Омельковичі, то якою була їхня мета?

Вочевидь, ішлося про початок боротьби за відновлення Київського князівства, причому спочатку за повернення йому функцій сакрального центру. Де-факто висвячений митрополит і не міг одразу з'явитися ні у Вільно, ні у Новогрудку, де не було його прибічників і де його не могли



підтримати таємні покровителі. Гадаємо, що йшлося лише про його перебування в Києві.

На той час Київ зі своїми святинями отримав нове життя. Літописи та археологічні матеріали свідчать про досить інтенсивну відбудову старих церковно-релігійних осередків княжого Києва.

У 1470 р. стараннями Семена Олельковича був відновлений і розкішно оздоблений Успенський собор Києво-Печерського монастиря. За словами *Густинського літопису*, *иже украси ю красотою якоже бе мощно, такожде и внѣтр иконным писанием; но єдиноче не тако, яко ж прежде, исперва бо мѹсноє сажєнна бысть нетокмо по стенам, но и по землє, и обогати ю златом и сребром и сосѹды церковными при Иоанє архимандритє*²¹⁴. Ця благочестива дія князя уславлена і в *Тератургимі* Афанасія Кальнофойського (1638 р.). За свідченням того ж Кальнофойського, князь Олелько Володимирович, передавши синові Семену правління (1455 р.), прийняв постриг у Печерському монастирі, де й помер у 1484 р.²¹⁵ Зберігся тричастний барельєф, який засвідчує відновлення собору князем Семеном за архімандрита Іоанна²¹⁶.

Близько 1470 р. княжна Ірина подарувала Михайлівському Золотоверхому монастирю землю та угіддя над Либіддю і *созда каменный придел церкви въєхання Господня в Иерусалим*²¹⁷.

Софійський собор як митрополича кафедра також, очевидно, ремонтувався в XV ст. (невеликі контрфорси між апсидами споруди). Графіті XV—XVI ст. підтверджують його храмове функціонування. В 1490 р. тут був похований митрополит Макарій²¹⁸. А на початку XVI ст. тут заповідав поховати себе боярин Іван Юхнович²¹⁹. Висувається навіть припущення про ведення в 1453—1486 рр. місцевого літопису, або *Хроніки Олельковичів*, якою потім користувалися автор *Хроніки Биховця* та М. Стрийковський²²⁰.

Водночас Семен Олелькович вибудував нову заміську князівську резиденцію — на місці літописного Городця (лівий берег Дніпра на р. Гнилуші біля с. Вигурівщина). Наприкінці XIX ст. тут ще зберігався вал (довжина 130 сажнів, висота три сажні, два в'їзди), і на цьому місці селяни знаходили гроші й хрестики. З валу було видно увесь Київ із передмістями — від Пріорки до Видубичів. Сліди замку віднайшов В. Гошкевич²²¹. З його атрибуцією князеві Семену погодилися В. Б. Антонович²²² та М. Ф. Біляшівський²²³.

Саме в ці часи «воскресіння» Києва несподівано помер Семен Олелькович і Казімір IV ліквідував Київське князівство. Автор біографічної хроніки князів та воєвод київських (до Адама Киселя) зазначав, що Олелько Володимирович передав своїх синів Семена та Михайла в опіку Казімірові IV, який *дал им Киевъ въ владѣнїє*. Семен перед смертю так само передавав сина Василя в опіку королю, але Казімір Київське князівство в *воеводство прємѣннє*. А далі вельми цікавий висновок:

*И от того времени прєславное самодержавнє киевское Богу тако грѣхъ ради чєловѣчєскихъ попѹстившѹ, во ѹничженнє толико приде, яко от царствєннє в княженнє, а от княженнє в воеводство прємѣннє*²²⁴.



Однак ліквідація князівства все ж не применшила попередніх справ щодо піднесення сакральної ролі Києва.

Отже, на 1474—1476 рр. у Києві вже існували необхідні умови для репрезентативного функціонування митрополичої кафедри. Віддалена від центру Литви і, відповідно, великокняжої влади, митрополія мала перебувати у політичному полі київської князівської родини й стати своєрідним центром широкомасштабного відродження Київського князівства, а потім концентрації навколо нього спочатку на церковному рівні всієї Литовської Русі. Загалом це, ймовірно, передбачало «повернення» ідеї нової централізації Русі навколо Києва в умовах остаточної перемоги нівеляційної політики великих князів литовських. Завдання нового Київського митрополита та й сама його енергійна особа повторювали старий, але не забутий образ митрополита Кіпріана, котрий також прибув із Царграда і мав проблеми з визнанням своїх повноважень. Окрім усього зазначеного, перебування Спиридона в Києві було вкрай важливим для додаткового підкреслення легітимності митрополита через легітимний осідок і кафедру старої митрополії.

Але на той час (1471—1478 рр.) Київським воєводою був католик Мартін Гаштовт (Гаштольд), поставлений Казіміром IV. Якраз у 1474 р. (2 травня) воєвода приймав у замку посла Венеціанської республіки Амброджо Контаріні. На обіді був присутній Київський католицький єпископ — *брат на-на Мартина*²²⁵. Іван III скаржився на нього Казімірові: *А как Мартын на Кієвъ наѣхал, и он прівавил тритцатое в черномылѣ мито для купців московських*²²⁶. Католик Мартін Гаштовт (хоч його дружиною була православна Анна Юрїївна Гольшанська²²⁷) не міг підтримати ні ідеї свячення Спиридона, ні прийняти його в Києві як митрополита. Можна припустити, що про приїзд Спиридона воєвода повідомив великого князя і той видав два накази: про чергове звернення Мисаїла до Рима й про арешт Спиридона. Вочевидь, останній міг бути ув'язнений саме в Києві — його перевезення до Вільно під час протегування Мисаїла було небажаним і могло породити церковні смути. В Києві Михайло Оделькович не мешкав. Тут перебувала вдова Семена Одельковича Марія, котра володіла київськими пригородки и волостями. Однак вона, вочевидь, не могла фізично захистити Спиридона. Інші учасники й ініціатори «справи Спиридона», і передусім Михайло Оделькович, відступилися від нього й продемонстрували єдність із затвердженням Казіміром IV митрополитом Мисаїлом.

Але ж Спиридон міг вказати на своїх протекторів! Здається, що творці ідеї в усьому діяли через православну (після одруження) княгиню-вдову Марію: вона через тверські зв'язки підшуквала кандидатуру та виправила її в Константинополь, вона ж прийняла Спиридона в Києві, сподіваючись, вочевидь, умовити дядька — воєводу Мартіна Гаштовта. Спиридона не посвячували у весь план та не інформували про його учасників. І якщо митрополита вберегти не вдалося, то (за умови його ув'язнення саме в Києві) княгиня Марія все ж не була звинувачена дядьком і не постраждала. Інші ж



інспіратори справи з митрополією поспішили заявити про підтримку офіційного кандидата і його звернення до Папи.

Оскільки ж уся «справа Спиридона» оберталася в Києві, то не можемо утриматися від спокуси назвати одного з можливих тверських духівників, котрий міг стати в єпископстві Спиридоном. У 1474 р. в Києво-Печерському монастирі при дрґжавє великого короля Казимира и при воеводѣ киевѣском панѣ Мартинѣ Кастовѣтовичѣ а повелѣнієм господина Івана архимандрита Печерского, и намѣстника митрополін Киевѣскон, домоу святыхъ Софіа премудрости Божіа въ шкителн преславнѣишаа и пречестнѣишаа пречистыхъ богоматере и преподобнихъ штець нашихъ антоніа и феодосіа в Печерском монастирѣ була зроблена рукописна копія *Златоструя*, а писалъ діакъ многогрѣшнынъ Андрѣи тѣѣритинъ. Книга завершена перепискою 3 січня 1474 р.²²⁸ Жодних інших інформацій про його діяльність не збереглося, а дата 1474 р. дуже зручна — саме цього року претендент на митрополію виїхав у Царгород. Якби ця гіпотеза підтвердилася (не обов'язково щодо Андрія, але щодо вихідця з Печерського монастиря), то архимандрит і намісник митрополита у Св. Софії Іоанн, який підписався на листі до папи Сікста IV, мав би «автоматично» потрапити до кола таємних інспіраторів «справи Спиридона». І саме це пояснило б «сліди» імені загадкового митрополита в монастирському поменнику (див. далі). Більше того, це висунуло б архимандрита Іоанна на одне з чільних місць (можливо, навіть ініціативно-ідеологічних) в усій організації справи з висвятою. Адже свого часу архимандрит спонукав Семена Олельковича до відновлення і печерської святині²²⁹, а відтак — ідеології сакрального центру. Втім, дана гіпотеза хоч і приваблива, але досить ефемерна. Провал самої справи призвів до ліквідації її можливих слідів.

Проте змовники, тобто родовий клан Олельковичів, не полишили своїх планів і готували нову акцію впродовж майже п'яти років. Для нас їхня діяльність важлива не сама по собі, але як доказ «від майбутнього» про справу Спиридона. Запланована акція знову стосувалася Києва, хоча передбачала значно ширші масштаби. Її головним інспіратором був той самий Михайло Олелькович. Ланцюг його дій від 1471 р. логічно містить у собі «Спиридонову акцію»: намагання по смерті брата й отриманні інформації про ліквідацію князівства, покинувши Новгород, перебрати владу явочним порядком (вочевидь, він запізнився); [спроба нового усамостійнення Києва через повернення осідку Київської митрополії вся Русі]; упокорення волі великого князя через невдачі цих заходів, але таємна підготовка перевороту (стало ясно, що будь-які рухи до відновлення елементів політичного виокремлення Києва будуть жорстко придушені, отже, залишається лише міняти чи захоплювати владу).

Серединний гаданий ланцюг скріплює дві удокументовані політичні акції Михайла Олельковича. Він є ніби пробним каменем: якщо буде визнаний «явочний» митрополит, то можна спробувати й самопроголошення відновлення Київського князівства з церемонією митрополичого помазання у Св. Софії нового князя (згадаймо салінську «коронацію» Вітовта 1398 р.). Рішуча поведінка Казіміра показала, що подібні проекти «мирного» повер-



нення київського уділу нереальні й небезпечні для їхніх авторів. Щоправда, ризик був мінімальний: втрата Спиридона нагадувала мимохідний грабунок Старої Русси. Але саме доля Спиридона, котрого як духовну особу без церковного суду не могли стратити, як і взагалі застосувати дану кару (можливе було лише ув'язнення в монастирі), явно показала, що коли б ішлося про претензії на захоплення світської влади в Києві, то претендентів на князування мало чекати більш тяжке покарання. Однак Михайло Омелькович не бажав змиритися з утратою князівського столу й тому вирішив застосувати останній засіб — політичний переворот.

Отже, ми впритул підійшли до так званої «змови князів» 1481 р. Своєрідним астрологічним прогнозом цих подій були «зоряні вирахунки» знаменитого українського вченого, ректора Болонського університету Юрія Дрогобича (Котермака): *Про стан царя і царства Польського. Славний принцєпс Казимир, цар польський... Влітку нехай остерігається нападу недрузів і таємних підступів... Отож нехай його світлість живе цей і наступний рік обережно, тому що доля його народження прозвіщує небезпеку... Небезпеки, підступи, труднощі, війни, міжусобиці... у багатьох частинах царства... Але Юпітер... небезпеки не допустить*²³⁰.

Інформація про події 1481 року вкрай обмежена⁶. *Короткий Волинський літопис* лише фіксує акт страти змовників у серпні, зауваживши: *винах Богъ единомуъ сведущу*²³². Більш широко говориться про це у *Львовському та Софійському II літописах*. Це, вочевидь, само по собі свідчить про причетність московського двору до змови. Та й сам план змовників літописи подають у промосковському дусі: як намагання відірвати від Литви і приєднати до Московії великий уділ із Києвом:

Того же лѣта высть матежь въ Литовской землѣ: въсхотѣша вотчиничи Олшанской, да Оленковичъ, да князь Федор Бѣлской по Березыню речу отсести на великого князя Литовской земли, едни же нхъ овговорн, король же Олшанского сталъ да и Оленковича; князь же Федор Бельский привежа къ великому князю, — „толико вѣ женился и единуъ ночь спалъ съ нею, да оставл еѣ, да привежалъ на Москву“, а княжину его король понималъ; много же посылаа х королю князь великий, чтовы отдадъ еѣ, король же никакоже не отда²³³.

Зазначимо, що дана інформація вміщена одразу після цитованого вище тексту про приїзд у Москву «пана» від Спиридона. Ця обставина явно не випадково пов'язує обидві акції, але, думаємо, що насправді вони мали зворотну хронологічну послідовність.

Нарешті, стороннє і «незалежне» джерело — німецький хроніст Альберт Кранц (Вандалій), який був сучасником описуваних подій, передавав поширювану в політичних колах думку, що змовники мали намір убити Казимира і всю його родину, їх підтримував московський князь, але коли акція не вдалася, він від неї офіційно відмежувався²³⁴. Можливо, дана

* В описі архіву князів Слуцьких значиться датована 1482 р. *Relacya o xiezestach Sluckich*, в якій, імовірно, могла міститися інформація про змову князів, тим більше що ця реляція лежала разом з іншими виписками про Слуцьких з королівського архіву²³¹.



версія «гуляла» й при дворі Казіміра. Якщо ж про це пишуть і московські літописи, і німецька хроніка, і вірогідним є її побутування при дворі великого литовського князя й польського короля, то зв'язки змовників із Москвою є досить реальними. Засвідчують їх і втеча Федора Бельського до Москви, й неодноразові звернення Івана III до Казіміра IV з вимогою відпустити дружину Бельського Анну Семенівну Кобринську²³⁵. Окрім того, втікачеві були надані чималі вотчини:

О Бѣлскомѣ. Того же лѣта приѣѣжалъ нзъ Литвы къ великому князю Ивану Василіевичю отъ короля Казимира князь Феодоръ Ивановичъ Бѣльской, а жены съ собою не поспѣлъ взяти; и князь велики его пожаловалъ далъ ему городъ Дѣмонъ въ вотчинѣ да Мореву и съ многими волостми²³⁶.

У зв'язку із «московським слідом» акції 1481 р. та через пряму інформацію літопису про план князів приєднати свої обширні володіння до Московії, в радянській і російській історіографії акцентується саме на цих «промосковських» планах змовників. Зокрема, І. Б. Греков інтерпретує «змову князів» як політичну акцію, орієнтовану на Москву й підтримувану Іваном III, припускаючи, що для цього були використані «шлюбні переговори» про одруження Олени Стефанівни та Івана Молодого. Йшлося про приєднання Подніпров'я до Московської Русі²³⁷. На думку О. О. Зіміна та Ю. Г. Алексєєва, прилучення руських земель по р. Березину до Московії означало поступове втілення ідеї відродження Київської Русі (територіального)²³⁸. Згідно з іншою версією, князі-змовники мали намір здійснити державний переворот у Литві: убити Казіміра IV (або лише примусити його відмовитися від великокнязівського столу), скориставшись його перебуванням на весіллі князя Федора Бельського, і поставити на княжіння Михайла Оленьковича²³⁹. Вірогідність саме такого плану змовників обстоювали В. Б. Антонович, П. К. Клепацький, М. С. Грушевський²⁴⁰, а в наш час — Б. М. Флоря²⁴¹. Ми поділяємо даний погляд виходячи із загальної політики Івана III, спрямованої на ліквідацію уділів. Михайло Оленькович на власному досвіді переконався в неухильності лінії Москви — він виїхав із Новгороду майже в переддень взяття міста московським князем.

Фронтальний наступ на удільні володіння (навіть представників свого роду) Іван III повів від 1479 р.²⁴², що призвело до «мятежа» удільних князів 1480 р.²⁴³ Все це було добре відоме у Литві. Змовники не могли розраховувати не лише на уділи, а й на збереження родових вотчин: Іван III намагався переміщувати князів у «чужі» їм землі. Окрім того, до них «промовляла» доля попередніх перекинчиків у Московському князівстві. Психологія рава госу́даря свого, котра культивувалася московськими князями щодо всієї еліти, не могла бути сприйнята нащадком Ольгерда. Михайло Оленькович, вочевидь, мав набагато амбітніші плани, засвідченням яких міг бути й намір поставити «свого», висвяченого в старому центрі Вселенського Православ'я, митрополита Київського.

Іван III у такому випадку міг бути лише союзником, що тримає нейтралітет. Його явно мали більше влаштовувати на литовському велико-



князівському столі Михайло Оленькович на противагу Казіміру IV і взагалі політичні чвари в Литві. Саме це, мабуть, і зумовило невтручання Івана III в хід подій: якби йшлося про набуття «старої Русі», московська влада мала бути дівішією та надати активну допомогу змовникам. Але московський князь проявив активність лише пост фактум, наполягаючи на відпущенні з Литви дружини змовника-втікача Федора Бельського. Посольська документація засвідчує велику настирливість Івана III в цьому питанні. Інтервенції у справі дружини Ф. Бельського робили численні московські посольства 1488—1496 рр. (імовірно, це свідчить, що митрополит Спиридон до 1488 р. вже перебував у Московії): Михайло Єропкін у 1488 р., князь Федір Палецький у 1489 р. (в наказі послу говорилося: ино просити ѿ короля литва къ еѣ брате чтобы еѣ отпустили, да и пристава просити — з княгинею мали б ѿхати Третьяк Кузьмін чи Івашко Скорятин²⁴⁴), Василь та Семен Ряполовські та Михайло Єропкін у 1492—1495 рр., Василь Наумов. Великий князь наполягав: Не ѿдинова посылали есмо к тебе ... просачи тебе чтобы еси нас для велѣа к немѿ его княгиню ѿтпусти²⁴⁵. Ця вимога була поставлена перед польськими послами під час переговорів про шлюб великого князя Олександра з Оленою Іванівною. У відповідь Олександр сказав московським послам Б. Кутузову та А. Майкову:

Нам ее силою нельзя слати; а коли всхочет к мужу своему ехати, и мы ей не бороним. И брат наш (великий князь Иван III. — В. У.) всказал к нам, штож в их законе, хотя и не захочет жена к мужу, ино ее по неволи выдати мужу; ино в нашем законе того нет, силою волных людей в неволю давати нельзя; и теперь коли всхочет к мужу своему ехати, и мы ей не бороним.²⁴⁶

Княгиня Анна Кобринська остаточно відмовилася ѿхати до Москви (9 липня 1507)²⁴⁷, бо князь Федір на той час був одружений на племінниці Івана III, доньці рязанського великого князя*. Водночас маєтки Федора Бельського король передав його брату Семену Івановичу Бельському, і коли в 1495 р. Олександр Іванович Ходкевич намагався відсудити у нього материн уділ, то отримав відмову великого князя Олександра: Который коли зрадца утчет от господара чолом не ударивши, ни на кого его имения по близости не спадут, только на господара, а Казімір IV розпорядився ними на користь Семена Бельського²⁴⁹. Цей факт вельми показовий: змова була прихована навіть від близьких родичів, які в ній не були замішані, а тому не

* Між іншим, великий князь Іван III проявляв значну непоступливість у подібному проханні Київського митрополита Іони II (1503—1507) щодо відпущення з полону його сина Сенка Кривого в обмін на сина боярського. Іона звертався по допомогу й до Московського митрополита Симона через свого слугу Левона (у складі королівського посольства Олександра — Богдана Довгирдова). И митрополитъ Филонъ ему отказалъ: великий князь хоче в обмін двох московських дворян (РГАДА. Ф. 79, оп. 1, спр. 2, арк. 41). Іона так і не дочекався повернення Сенки, заповівши на смертному одрі (9 липня 1507) майно (шуби, золото, срібло) сина, котрий на Москві понемань седит, своїм ближнім (Литовская Метрика (1499—1514). Книга записей 8. Вильнюс, 1995. С. 202. № 221)²⁴⁸.



тільки не позбавлялися власних володінь, але й успадковували родові маєтки змовників.

Літопис називає трьох головних учасників «змови князів»: Михайло Оленькович, котрий сидів у Слуцьку; Федір Бельський — онук Володимира Ольгердовича, син Івана Володимировича (молодшого брата Оленька), двоюрідний брат Михайла; Іван Юрійович Гольшанський — син Юліанії Оленьківни та Юрія Семеновича Гольшанського (у 1450-х роках був дуже близьким до молодого Казіміра IV, отримав від нього по смерті Свидригайла маєтки в Луцькому повіті; підтримував родові зв'язки з Києво-Печерським монастирем: у 1480 р. підтвердив дідове надання земель в Глушській та Поріцькій волостях²⁵⁰), брат Анни Юріївни, дружини Мартіна Гаштовта*, племінник Михайла. Такий міцний родинний союз та ареал розташування маєтків змовників, вочевидь, свідчать про те, що їхні плани не могли обмежуватися київським князівством або навіть своїми отчинами. Вузьке коло учасників** свідчило про потребу повного збереження таємниці набагато ширшої акції — державного перевороту в Литві. Підґрунтям для нього були «генеалогічні права», обстоювані й у XVI ст.:

Ино наша была отчизна великое княжество Литовское, зань же прапрадед наш князь Володимер великого княза сын Олгердов, и как князь великий Ольгерд понал другую жену тверянку, и тое для другой своей жены прадеда нашего отставил, а дал тот столец, великое княжество Литовское, другой своей жены детем, сыну Агайлу...²⁵³

Припускають, що остаточне рішення про початок утілення планів у життя визріло ще навесні 1480 р., коли Михайло Оленькович і його сестра Феодора (дружина Патрикеєва) виступали посередниками у сватанні доньки молдавського воєводи Стефана та сина Івана III²⁵⁴.

Проте зберегти таємницю не вдалося: змова була розкрита у квітні 1481 р. Існує лише одне припущення про інформатора Казіміра IV. Ним вважається новий київський воєвода Іван Ходкевич. Приводом для цього слугує лист одного з нащадків Федора Бельського — Івана — до нащадка Івана Ходкевича — Григорія — від 1567 р., в якому перший докоряє: *Акъ же предкове твои зраднымъ обычаемъ сродника нашего княза Михайла Оленьковича на Киевъ зрадили, и от нашего подданства есте отлучилися*²⁵⁵. Боярин Іван Ходкевич, імовірно, був у київському оточенні княгині-вдови Марії (про це свідчать слова про відступ від підданства). У такому разі київське воєводство він отримав уже як нагороду за донос (близько 11 травня 1481 р.²⁵⁶, хоча перебував у Києві не пізніше як з 1480 р.)²⁵⁷.

Волинський короткий літопис називає точну дату страти Михайла Оленьковича й Івана Гольшанського — 30 серпня 1481 р.²⁵⁸, при воєводах

* У 1481 р. король Казімір IV видав декрет стосовно судового процесу між Іваном із братами Юрійовичами та Анною — «жоною» Мартіна Гаштовта, їхньою сестрою, щодо *добр.*²⁵¹

** Поки що можемо назвати лише один гіпотетичний натяк на слугу-помічника. У 1487 р. Казімір IV розпорядився київському воєводі пану Юрію Пацу надати Тишку за службу землю, що її з подання князя Семена Оленьковича тримав Карп Лупандич — і потымъ тотъ Карпъ Лупандичъ погѣлъ до волохъ, а таа земля пуста застала²⁵².



віленському Судимонтовичу і трокському Мартину Гаштольдовичу*. Існувала оповідь, що страта змовників або відбулася в Києві, або тіла обох князів привезли до Києва і виставили на позор відрубані голови. В. Б. Антонович довіряв цій інформації, а П. К. Клепатський уважав її легендою²⁶⁰. Несподіваним доказом автентичності місцевого переказу стали результати новітніх досліджень поховань Успенського собору Києво-Печерської Лаври. Родова усипальниця Олельковичів була локалізована у давньоруському нартексі, де зберігалися поховання в саркофагах (Володимира Ольгердовича, Олелька, Семена Олельковича, Василя Семеновича, Григорія Юрійовича). Один із чоловічих скелетів (вік близько 35 років, зріст 177,2 см, патологічні особливості лівої ноги з дитинства, часто користувався мечем і луком та їздив на коні, поранений у ліву скроню) мав чіткі ознаки *насильственной смерти, не исключая декапитацию* (відрубання голови. — В. У.), *а возможно и четвертование* (другий шийний хребець перерубано навпіл у горизонтальній площині, стопи відокремлені)²⁶¹. Зіставлення біографій похованих тут князів чітко вказує на Михайла Олельковича і підтверджує інформацію про перебування його тіла (публічна демонстрація або лише поховання) в Києві.

Втікач князь Федір Бельський записав князів Семена і Михайла Олельковичів у пергаменний синодик (найстаріший із збережених) Троїце-Сергієвого монастиря; при цьому щодо Михайла зазначив: *оубит ѿт корола* (на цьому ж аркуші був згодом записаний і сам Федір Бельський)²⁶².

На момент розкриття змови й покарання двох її учасників Казімір IV перебував у Вільно²⁶³. Отже, і весілля Федора Бельського мало відбуватися у столиці, саме тут повинні були знаходитися змовники (інакше, за умови перебування в своїх володіннях, вони могли б чинити опір, і, вочевидь, після арешту одного мали втекти двоє), і тут їх легше було заарештувати. Тому зрозумілою стає поспішна втеча Бельського: у своїх володіннях він ще міг застосувати силу, із Вільно ж треба було тікати чимдуж, полишивши молоду дружину, з котрою милувався лише одну ніч. Віленське перебування змовників під час їх арешту підкреслюється визнаною Казіміром IV непричетністю їхніх родин до змови. Про маєтки князя Бельського та його дружину вже мовилося. Дружина князя Михайла Олельковича Анна і його син Семен також не були покарані, у їхньому володінні на удільному праві залишалося Копильсько-Слуцьке князівство²⁶⁴. Останнє, до речі, підтверджує й плани змовників: у разі ідеї територіального «приєднання» до Московії Казімір IV мав би зліквідувати уділ, щоб назавжди позбавити можливості відродити цю ідею (Семеном Михайловичем); але державний переворот із фізичною заміною великого князя мав іншу мету — уділ не був для нього небезпечним, нащадки Михайла Олельковича також — лише він сам

* Не випадково два віленські адміністратори у травні 1481 р. отримали «за вірні послуги» нові королівські надання: Олехно Судимонтович — воєвода віленський і канцлер Великого князівства Литовського та Ян Кезигаїлович — каштелян віленський і староста жмудський²⁵⁹.



як претендент на престол. Поки у Вільно допитували змовників і намагалися розплутати увесь клубок, до Москви зі своєї отчини втік Іван (Дашкович, Семенович чи Борисович) Глінський. Хронологічним репером цієї втечі є надання 15 серпня 1482 р. Казіміром IV князеві Миколі Радзівілу володіння князя Івана Глінського, *што побѣгъ къ Москвѣ ... ино вилн намъ чоломъ братья его*²⁶⁵. Іван Глінський у 1480—1481 рр. був послом у Криму саме в час походу Менглі-Гірея на Литву²⁶⁶. Його втеча також опосередковано підтверджує «віленське перебування» головних учасників змови.

Звернення Спиридона до Івана III 1482 р. логічно вписується в обставини «змови князів» та її наслідки. Після втрати двох змовників і втечі до Москви третього та сходження з політичної арени княгині-вдови Марії* разом із воєводою Мартіном Гаштовтом (пом. 1483)²⁶⁸ ув'язнений Спиридон, з одного боку, втратив можливих покровителів і надію на визволення, з іншого — дізнався про зв'язки змовників із московським князем. До речі, й саме його звернення майже одразу після розправи над змовниками було б цілком неможливе за умови його перебування у Вільно чи іншому місті Литви (навіть Пуні), але могло мати шанс лише з «порубіжжя». Це знову повертає до думки, що Спиридон на той час «сидів» у Києві.

Гіпотетично можна припустити знання про Спиридона у Слуцьку — в родині Михайла Омельковича та в церковних колах. Архів Слуцького князівства, судячи з його реєстру, містив дані про Слуцьк, його церкви, духовенство та описи майна (в тому числі рукописів) з початку XV ст. Тут зберігався, наприклад, опис заснування (з доказами давності) Слуцька 1409 р.²⁶⁹ Однак, на жаль, документи про церкви і духовенство вказаної доби зреферовані дуже сумарно, що не дає можливості скористатися ними²⁷⁰. Пізній же синодик слуцького Троїцького монастиря 1637 р. відомий нам лише із загального опису²⁷¹. Втім, урахувавши те, що перелік митрополитів Київських у ньому (арк. 3—3 зв.) розпочинає Григорій (Болгаринович), не виключаємо неабиякого значення цієї пам'ятки для дослідження теми. Цікаве вже саме означення роду ктиторів: рід князя Юрія Семеновича *отчичи Киевского, господара Слуцкого* (арк. 4 зв., 4а), що засвідчує родову життєвість підкреслення київської спадщини. Поменник цікавий також списками архимандритів не лише Троїцького слуцького, а й Києво-Печерського монастиря (арк. 3 зв.). У ньому записані також покійні монахи київського Микола-Пустинського монастиря і — що дуже важливо — договір 1517 р. між монастирями про взаємне поминання братії (арк. 23—26). Отже, зв'язки Слуцька з Києвом і на родинному рівні володарів, і на церковному були дуже тісні. Проте цей аспект проблеми потребує спеціальної розробки за вільнюськими архівними колекціями**. Виходячи з усього слуцький

* Втім, ще у 1498—1501 рр. княгиня пинська Семенова мешкала у своєму уділі й давала свідчення щодо надань чоловіка (князя Семена Омельковича) у Києві шляхтичу Русину²⁶⁷.

** Два інші поменники (древній з XIII ст. Свято-Михайлівської церкви на острові — передмісті Слуцька — та поменник «князів Слуцьких» 1684 р.), про які згадували публікації кінця XIX — початку XX ст., нами не віднайдені²⁷².



Троїцький монастир за часів владарювання княгині Анни — дружини Михайла Олельковича — та їхнього сина Семена став своєрідним центром Православної Церкви Литовської Русі²⁷³.

Б. М. Флоря вказує, що Анна Слуцька з 80-х років XV ст. відіграє значну роль у житті православної митрополії. За її життя архімандритом Троїцького монастиря був Іосиф Болгаринович, якому по смерті в 1488 р. митрополита Сімеона було доручено везти Константинопольському Патріархові чолобитну православних князів про поставлення Іони Глезни ради *тєснѣщих нас в верє* (передаючи після номінації на Смоленську кафедру Слуцький монастир *государини моеї кнегини... со всим с тем, с чим ми твоє милость подада, Іосиф додав воздух, што из Царягорода привез есми*). Іосиф мав духовний зв'язок із Києво-Печерським монастирем: у слуцькій Троїцькій обителі він особливо відзначив серед книг *Патерик печерський*²⁷⁴. У 1492 р. Іосиф був номінований єпископом Смоленським, а в 1498 р. — митрополитом Київським. Роль княгині Анни і у виборах Іони, і у просуванні Іосифа була значною²⁷⁵. Чи була вона посвячена в попередню історію зі Спиридоном — залишається неясним. Відома лише її судова справа з архімандритом Печерським Філаретом щодо повинностей «людей осовців та добродеревців»²⁷⁶, що вказує на прохолодне ставлення княгині до потреб значного сакрального осередка Києва.

Певний штрих до «змови князів» додають маєткові документи та судові процеси Олельковичів—Слуцьких 1483—1522 рр. Спочатку щодо спадкоємців Семена Олельковича. По ньому залишилися дружина Марія (з Гаштовтів), син Василь та донька Олександра (за князем Федором Ярославичем). Першим документом, в якому йшлося про уділ сім'ї князя Семена, є привілей Казіміра IV від 27 квітня 1471 р., в якому Марії та її дітям надається Пінськ за умови, що в разі перебрання Пінська королем їм будуть надані рівноцінні маєтки²⁷⁷. Це надання було підтвержене великим князем Олександром 16 січня 1499 р.²⁷⁸ «Трансформацію» їхньої дідачини змальовує судовий процес 1499 р. На ньому Семен Михайлович указував тітці Марії:

Того пакъ не ведаю, которыи обычаемъ Кневь, вѣдѣлъ князя твоего, после живота его отъ тебе и отъ твоихъ детей отышолъ, и, ачъ кольвекъ господарь король его милость граничнюю землю Кнев на себе взя, а ведь же хлѣбокормленне противъ того тебе и дѣтемъ твоимъ далъ его милость городъ Пиннескъ²⁷⁹.

Дійсно, в документах 1490-х років удова Семена Олельковича титулується княгинею пінською: *кнегиня Семенова Александровича, княгиня Мара Пинская, и сын ее, князь Василей Семенович*²⁸⁰. Постійно згадується і Василь Семенович, але його титулатура не містить «вотчинних ознак». Так, у 1488 р. князю Василю Семеновичу Олельковича 10 коп з мѣста Берестейського і 20 коп с корчом Берестейскихъ було надано з наказу Казіміра IV²⁸¹. Здавалося б, сам факт призначення воєводи в Київ означав перехід у володіння великого князя всієї території Київського князівства й надання міста Пінська сім'ї Семена як сатисфакції. Однак, як свідчать матеріали судового процесу 1499 р., згідно з заповітом Семена Олельковича, його дружині та дітям



відійшли киевские пригородки и волости (отходечы сего света, **веновал тебе ... тыми ж киевскими пригородки и волостьми, которое ж вено и листы своими তবে потвердил**)²⁸². А позаяк воеводою київським став дядько Марії Мартін Гаштовт, то княгиня з дітьми мала можливість не виїздити з Києва та мешкати в замку князя Семена на Городку.

Це дуже важливе підтвердження нашої конструкції про Київ як можливе місце першопочаткового й наступного (після повернення з Константинополя) перебування Спиридона. Вочевидь, лише після заміни Гаштовта Ходкевичем і «змови князів» Марія з дітьми змушена була переїхати до Пінська. В 1499 р. Марія з донькою Олександрою вже вкотре намагалися судитися з Семеном Михайловичем за свою частку в його уділі (онъ не хочет пустити княгини Александры, сестры своее, къ дѣлу, къ Глуцкѣ и къ Копылю). Однак королівський суд потвердив право на цей уділ лише нащадків Михайла Омельковича.

Семен Михайлович уважав, що на відміну від київських володінь тітки, відібраних королем, **отца моего и мене его милость въ Глуцкѣ и въ Копыли ни въ чомъ не рѣшыл, ачъ кольве ты (себто Марія. — В. У.) и з детьми своими многокrotь его милости о том чолом вилл**²⁸³. З листа Казіміра IV від 22 липня 1483 р. видно, що після страти Михайла Омельковича король **некоторымъ еє княземъ и вождомъ велели были есмо намъ слѣжити и з ыменьи и они про то ей слѣжити не хотели и послушни ей быти**. Отже, відбулася часткова конфіскація — перепідкорення васалів. Однак удова князя Анна просила повернути їй підлеглих, і Казімір вищезгаданим листом постановив: **И мы на еє жаданье тым князем и вождом и слугам, и з их ыменьи велели ей слѣжити, еє послушными быти, как князю Михайлу слѣжили и его послушны были**²⁸⁴. Усі наступні маєткові документи й надання княгині Анни, Семена Михайловича, його дружини Анастасії та дітей за 1489—1522 рр. засвідчують їхнє повне володіння уділом Михайла Омельковича²⁸⁵. Більше того, дружина й діти Семена Михайловича в 1509 р. отримали від Жигимонта маєтки **зрадцы Михайла Глинського (двір Лишков з дворцем Вейсеями) та зрадцы Якуба Ивашенцовича (двір Вороб'євичі)**²⁸⁶. Все це підтверджує думку про збереження случько-копильського уділу Михайла Омельковича і є побіжним свідченням того, що мета «змови князів» полягала не у відокремленні своїх уділів, а в політичному перевороті (зміні влади) у князівстві Литовському.

Наступною значною акцією, яка найбільше потрясла саме Київ, був набіг орд Менглі-Гірея 1482 р., спонуканий Іваном III (союз між великим князем і ханом був укладений іще 1474 р. і поновлений 1480 р.)²⁸⁷.

У травні 1482 р. посланець Івана III Михайло Кутузов наполягав перед Менглі-Гіреем на негайному поході проти Литви: **чтобы пожаловал царь послал рать свою на Подольскую землю или на Киевские места**²⁸⁸.

Напад Менглі-Гірея на Київ був раптовим. У числі його війська був і турецький загін на чолі з сином султана і зятем хана Мегмедом-молодшим. Лише за чотири дні до появи татар кияни дізналися про небезпеку. І вересня татари підпалили з двох боків замок, и людне исторопились, а нини выбегоша и тех татарове помаша, а нини вси сгореша во граде. Під час розкопок



70-х років XIX ст. біля Йорданської церкви була відкрита братська могила з близько 4000 скелетів. На думку В. Б. Антоновича і М. І. Петрова, це були жертви трагедії 1482 р.²⁸⁹ Воевода Іван Ходкевич із дружиною та дітьми були взяті в полон. Як доказ успішного походу, хан надіслав Івану III золоті потир та дискос Св.Софії²⁹⁰. Лише після цієї трагедії король Казімір вирішив укріпити Київ (послав 40 тис. війська).

Воскресенський літопис виправдовував провокаційну роль Івана III «першою провокацією» з боку Казіміра IV:

По слову великого князя Івана Васильевича всея Русин, приде царь Менгиръй Крымскій Перекопскіе орды съ всею силою своею, и градъ Кіевъ взя и огнемъ пожже, а въеводу Кіевского пана Ивашка Хотковича изымалъ, а много полону бесчислено взалъ, и землю учини пусту Кіевскую, за неисправленіе королевское, что приводилъ царя Ахмата Батшіе орды съ всѣми силами на великого князя Иван Васильевича, хота разорити христіанскую вѣру²⁹¹.

У пізнішій компіляції все було «переадресоване» провіденції як карі за гріхи:

Грех ради наших не пощади образа своего и святыхъ тани и попусти Бог везбожнаго царя Минли Гирея а Чигиреева сына со многими силами совокупився и поиде на литовскую землю к славному граду Киеву. Во граде ж тогда наместник и воевода Иван Хоткович. Прииде к нему вестъ за 4 дни, что царь идет ис Перекопи на Киев. Он же осаду осадил и звегошася во град многие люди, и з монастыря ис Печерского изыде игумен со всеми старцы во град и казну Пречстыя и сосуды священныя во град же снесе. И прииде царь под град на Семен день летопроводца первын час дни, изряди полки и приступи град круг. И Божиим гневом нимало не повнися град зажже и погореша людие вси и казны, и мало тех, кои из града вывегоша. И тех помаша, а посад пожоша и ближние села, по дальним же вою не разпущание и проч поиде во свою Орду²⁹².

Цікаво, що й татари (князь Абулард) так само говорили про Божий гнів щодо Києва:

Что ся тоє дело межн нами стало надъ Киевомъ ино то сталоса Божини гневъ за грех хота бы и ты царъ к тому помочникомъ не былъ уднакъ было томъ городъ гореть и тым людем погинуть коли на нухъ Божини гневъ пришолъ.²⁹³

Про трагедію Києва 1482 р. пишуть майже усі білорусько-литовські, українські та російські літописи, які торкаються подій останньої чверті XV ст.²⁹⁴ Наведемо свідчення *Львовського* і *Софійського II літописів*, котрі поряд з описом нападу Менгі-Гірея містять інформацію про присилання Спиридоном «пана» до великого князя Івана III:

Того же лѣта король присла Богдана, проса Новгорода Великого и Лукъ великихъ; еще же сватался князь великий съ Волошскимъ воеводою Степаномъ взати дочерь его Олену за своего сына, а вѣздилъ Андрей Плящевъ да Иванъ Зиновьевичъ, король же пута не хотѣ дати. Князь же великий посла къ Менъ Гирѣю Крымскому, повеле воевати



королеву землю; Менъ Гирѣй же съ силою своею взя Киевъ, вса людн въ полонъ поведе и держателя Киевскаго сведе съ собою и з женою и з детми, и много пакости учинилъ, Печерскую церковь и монастырь разграбилъ, а инѣи бежали въ печеру и задхошася; а суды служевныя съфѣи великой золотын потиръ да дискось, прислалъ к великому князю²⁹⁵.

Нагадаємо, що Київ як об'єкт нападу був запропонований Іваном III. З огляду на це зовсім не випадковим є взяття в полон «зрадника» Івана Ходкевича з родиною (син Олександр та донька). Дослідники вже висловлювали думку, що це була «каральна експедиція» за викриття «змови князів»²⁹⁶. З політологічною безпосередністю у стилі «чорного піару» висловлювався Н. С. Борисов: *Государь всея Руси в равной мере готов был протянуть руку и «римлянам», и ограбившим православные киевские храмы «бесерменам», и поклонявшимся «земле и небу» новгородским еретикам, и даже самому Сатане — хотя бы и не Вельзевулу, а лишь носившему это прозвище литовскому митрополиту*²⁹⁷.

Втім, повернімося все ж до Івана Ходкевича. Перед київською трагедією він активно спілкувався з Менглі-Гіреєм, який часто писав приятелю нашому пану Івану с поклономъ. Зокрема, Ходкевичу першому хан повідомив про смерть (1481 р.) султана Мегмеда. Інші справи стосувалися постійних зносин Менглі-Гірея з Києвом: його слуги Алея (хан про нього лхуні речі слышалъ есми і просив негайно відіслати: а естли тымъ монимъ человекомъ коли котораа лхота станеться, потомъ еще к вамъ мон человекн какъ могутъ поехати...), очікуваного нападу на порубіжні землі ворожих ханові орд (тогда вамъ велин докѣчно бѣдетъ, лепше насъ вы сами ведаете — голодны а хѣды син люди)²⁹⁸. Щодо своїх попередніх київських зв'язків Менглі-Гірей також писав Казімірові, зокрема щодо повернення людей, даних його батьком Семену Омельковичу (што ж отец мой Ачъкгрей царь князю Семену которин подавал люди, тые люди мне вы отдал — 1480, 15 жовтня), однак навіть у 1486 р. Казімір лише обіцяв повернути цих людей, якщо хан буде «у приязні»²⁹⁹. Скаржився хан і на Ходкевича: так ведайте, што сее знымы люд воевананы, от Ивашка причина была³⁰⁰. Обіцяв хан і допомогу в боротьбі з московським князем і скаржився на грабунок своїх людей³⁰¹.

Після полону Івана Ходкевича з дітьми почалася справа їх визволення, яку вела дружина воєводи. Сам князь Іван та його син Олександр померли в неволі (1484 р.), й викупу підлягала лише донька. Ходкевичева знайшла купця-посередника Якуміта й виплатила половину викупу, а іншу мала віддати в Києві. Київські урядники Петрашко і Зенько забрали Ходкевичеву доньку під розписку, што ж девка здорова, у наших рѣкахъ есть, і якщо вона у них помре, то друга частина суми з Києва має бути віддана ханові. Вся ця інформація повідомлялася самим Менглі-Гіреєм Казіміру IV³⁰². Король відповів 22 серпня 1486 р.:

ино пани Иванова Ходкевича перед нами так поведала, што ж з Якумитом вмовила, как был в нас от тебе посольством, и половицу пенязей ему заплатила, а другую половицу пенязей положила в Киеве под



тою вмовою, што ж Якумнт злюбил ен дочкү еє отослать к Черкасом в трехнадцати неделах от тых часов, как выехал з Литовское земли; а н провод было емү дочце еє дать до Черкас, а, проводивши было емү еє до Черкас, тож было тые пеназн взять; н она на тую вмову посла-ла слуг своих до Киркера, н Якумнт дей в тых роцех слугам еє девки не дал, а потом девка вмерла.

Король пропонував ханові прислати купця з послом, щоб Якуміту в том справедливость вчинити с панею Ивановою Ходкевича³⁰³. Так трагічно закінчилося життя викривача «змови князів» Івана Ходкевича та його дітей.

Якби Спиридон залишився ув'язнений у Києві, то татари могли б стати його визволителями та послати саме з ним до Москви потир і дискос зі Св. Софії. В'язниця для важливих злочинців містилася у дерев'яному Київському замку на горі Киселівці³⁰⁴, який хоч і був узятий штурмом та розорений, але його мешканцям, зокрема родині воеводи, було збережене життя.

Згідно з хронологією обох літописів та їхнього єдиного протографа, приїзд «пана» від Спиридона до Москви відбувся за рік чи півроку до нападу татар на Київ³⁰⁵. За цей час Іван III після роздумів про можливості використання інформації Спиридона й відпущення «пана» з відмовою «дошкулив» Литві руками татар. Якби Спиридон прибув до Москви у татарському обозі, то він жодним чином не міг бути використаний ні в політиці, ні в церковних справах. Чи то бранець, чи то втікач, він уже не міг мати підтримки і з боку нової генерації тверських політиків на чолі з дружиною Івана Молодого Оленою Волошанкою: Спиридон їх просто не цікавив. Як висвячений у Константинополі митрополит Київський, Спиридон не міг бути поміщений ні в московських, ні в ближніх до Москви значних монастирях на виду в Московських митрополитів. Далеке Білозеро, вочевидь, було найвигіднішим, з точки зору московської влади, місцем для Спиридона. Ймовірно, з Москви він одразу й був відправлений у Ферапонтів монастир, не погодившись на складання титулу й сану Київського і всієї Русі митрополита. Однак уся ця конструкція руйнується словом Спиридона, написаним у Пуні, куди, мабуть, його вивезли з Києва після краху «змови князів» 1481 р.

Отже, проведений нами пошук протекторів і покровителів Спиридона однозначно привів до опозиції у православній Литві — клану Омельковичів київських.

Незалежно від нашого дослідження, вперше оприлюдненого 1998 р.³⁰⁶, Б. М. Флоря дійшов ідентичного висновку (публікація 1999 р.). Підсумовуючи свої спостереження, він констатує: *Очевидно, за кандидатурой Спиридона должны были стоять достаточно влиятельные круги в верхах церковного и светского обществ православного населения этого государства — круги, враждебные поискам сближения с Римом и стремившиеся обновить церковные связи между Киевской митрополией и Царьградом... Представляется весьма вероятным, что именно семья Семена Омельковича — его вдова и дети — оказались во главе группировки, занявшей враждебную позицию по отношению к планам Мисаила и поддерживавшего этого*



«електа» на митрополю Казимира Ягеллончика. Возможно, сознавая расхождение своих действий с планами великого князя, его противники и выдвинули кандидатом на митрополичий стол человека, не принадлежавшего к числу его подданных³⁰⁷.

Утім, цей висновок породжує логічне запитання: чому ж київська писемна традиція не зберегла даних про Спиридона? Мусимо зазначити, що на сьогодні пам'ятки київського літописання часів Спиридона відсутні, тому пошуки згадок про нього у наративних творах і не могли дати результатів³⁰⁸. Однак «київська традиція» вказаної доби таки існує у писемних пам'ятках, «стабільність» яких не підлягає сумніву. Маємо на увазі київські поменники (синодики), котрі й у пізніших списках містили повні попередні тексти. Поки що це єдиний тип писемних пам'яток, де адекватно відбите київське життя/смерть, зокрема останньої чверті XV ст. Але ж Спиридон не помер у Києві, то чи може він бути у поменниках? Справа в тому, що найстарший із синодиків почав складатися після трагедії 1482 р., коли Спиридон «зник» із Києва і мав бути поміщений у числі померлих. Утім, першоважливым є обов'язкове поминання (і передусім для київських монастирів та церков) митрополитів Київських для всієї митрополії. Отже, розглянемо київські поменники.

Цікаву інформацію дає найдавніший із збережених поменник Києво-Печерського монастиря, який, на думку С. Т. Голубева, складався впродовж 1483—1526 рр. і був продовжений до кінця XVI ст.³⁰⁹ Спочатку звернімо увагу на застереження його укладача, який намагався поновити більш ранні записи з поменника, що згорів під час розгрому Києва Менглі-Гіреєм 1482 р.:

Извѣстно вѣдущіе штож прѣвыи оуписъ изгорѣлъ плѣненіемъ кнѣвскимъ безбожнаго царя Менкирѣа и съ погаными агараны, тогда и сію божественую церковь впустиша, и вса свѣтатя книги, и иконы пожгоша. Мы ж по днѣхъ нѣколикихъ, изъ ихъ поганьства изшедше и паки начахум имена писати нуже помнше еже исперва написаны быша³¹⁰.

Автор одразу вводить парадигму власної (чи загальномонастирської)³¹¹ пам'яті для імен до 1483 р. Ця обставина дуже важлива, коли ми аналізуємо список, а особливо послідовність занесених у «Поменник» імен Київських митрополитів. Подамо цей список цілком разом з уміщеним перед ним переліком Патріархів Константинопольських:

Помани господи вселенскихъ патріархи. Патріарха Ніла. Патріарха Фотія. Патріарха Іо

Помани господи свѣтѣйшихъ митрополит. Петра. Пимина. Феврнвста. Муханла. Дивнисія. Кипріана. Фотія. Герасима. [Алексимъ] (вписане на місці пізніше вискобленого: Исидора). Іоноу. Григорія. Галахтишна. Сумешна Іоноу. Макарія³¹².

Список Патріархів указує на вибіркочу пам'ять автора: адже Ніл посідав Патріархію у 1379—1388 рр., Фотій у списках Патріархів відомий лише один (858—867, 877—886), а Патріарх Іо, вочевидь, міг бути лише Іосиф II (1416—1439), бо після Ніла до 1483 р. немає жодного Патріарха, ім'я якого починалося б сполученням «Іо» чи навіть літерою «І».



Такий «вибір» Патріархів навряд чи має якусь символіку або логіку: зв'язки з Константинополем у XIV—XV ст. були нестійкі й умовні, тому й поминання Патріархів на ектениях здійснювалися безіменно, що й спричинило відсутність чітких знань про хронологічно-іменний ряд.

Критичного ставлення потребує і список Київських митрополитів. Насамперед зазначимо, що всі митрополити до Максима включно, який у 1299/1300 рр. покинув Київ і переніс митрополичий осідок у Володимир-на-Клязьмі, тут не називаються.

Першим у списку фігурує Петро Ратенський (1308—1326). Затим стоїть ім'я Пімена, але відомий лише один Пімен, котрий кілька разів був у Константинополі, добився висвяти, та все ж був усунутий з митрополії (1380—1389 або 1382—1385). Поданий третім Феогност фактично був поставлений після Петра (1328—1353). Названі у списку далі Михаїл та Діонісій явно не на місці. Перед Кіпріянном ішла боротьба за митрополію між Романом (поставлений на Литву 1354—1362, певний час мешкав у Києві) та Алексієм (1354—1377). Кіпріян був висвячений Патріархом Філофеєм у 1376 р. і посідав митрополію до смерті (1406) з перервами (через невизнання московським князем Димитрієм Донським), неодноразово бував і певний час мешкав у Києві (1378—1380, 1383—1390). Саме в період його управління митрополією намагалися здобути святительський престол Суздальський архієпископ Діонісій (призначений Патріархом Нілом у 1384 р., визнаний не був, заарештований київським князем Володимиром Ольгердовичем, помер у Києві 15 жовтня 1385 р. і похований у Печерському монастирі), Міт'яй (управляв митрополією на Москві у 1377—1379 рр. за призначенням князя Димитрія Івановича, помер по дорозі в Константинополь), відомий упоряднику поменника під офіційним ім'ям Михаїла, та вже згадуваний Пімен.

Цікаво, що у списку названий Фотій (1410—1431), який у Великому князівстві Литовському в 1414 р. був зневажений, і єпископський Собор обрав на митрополію Григорія Цамблака (1415—1419), проте до Печерського поменника ім'я останнього внесене не було (чи не через стосунки з Папою?). Смоленський архієпископ Герасим був висвячений на митрополію у Константинополі 1433 р., а в липні 1435 р. з наказу Свидригайла був живцем спалений у Вітебську «за зраду». Вискоблений у тексті синодика Ісидор прибув на митрополію в 1437 р. Після його осудження за участь в унійному Соборі єпископи на Синоді у Москві 5 грудня 1448 р. з волі князя самостійно обрали на митрополію Іону, якого згадує поменник (пом. 1461 р.).

Однак далі поменник знову повертається від Московських до власне Київських митрополитів і називає Григорія Болгариновича (1458—1473), Сімеона (1480—1488), Іону Глезну (1488—1494), Макарія Чорта (1495—1497). У цьому ряді між Григорієм і Сімеоном зазначене ім'я, яке ніде більше не фіксується, — Галахтїон. У вказаному хронологічному проміжку (1473—1480), як ми вже знаємо, здобув митрополиче свячення Спиридон, але через невизнання його великим литовським князем був обраний на митрополію в Литві Смоленський єпископ Мисаїл.



Кого ж мав на увазі автор поменника? Оразу відкидаємо думку про плутанину: митрополитів після Кіпріяна упорядник знав і розміщував у чіткій хронологічній послідовності. Вибір між Спиридоном і Мисаїлом стосовно зазначеного імені Галахтіона явно має схилитися на бік першого. Але чи можна пояснити ситуацію лише трансформацією Спиридона в Галахтіона? Чи не слід думати, що упорядник поменника назвав перше чернець ім'я митрополита Спиридона? З іншого боку, поменник не згадує зовсім про Мисаїла, який офіційно вважався електом-управителем митрополії³¹³ до 1480 р., й ім'я якого в 1483 р. не могло забутись, переплутатись тощо. Чи не є це побіжним доказом, що Спиридон і після висвяти перебував у Києві та був «поточений» спочатку в келії Печерського монастиря, де його знали до висвяти (як Галахтіона) і вважали ієрархом до самого зникнення/виїзду (що пов'язується й автором поменника із нападом Менглі-Гірея 1482 р.) як висвяченого в Константинополі Патріаршим Собором (на відміну від Мисаїла)?

Поінформованість братії Печерського монастиря про Галахтіона/Спиридона, вочевидь, була цілком «локальною».

З усіх відомих поменників київських монастирів інформація про Галахтіона повторюється у синодику Введенського храму Києво-Печерського монастиря XVII ст. Тут ряд Київських митрополитів уміщує 59 імен — від легендарного Михаїла до Петра Могили. Їхній порядок так само поплутаний. Починаючи з Максима ідуть, як і в першому поменнику, Петро, Пімен, Феогност, Мисаїл, Діонісій. Далі пропущені Кіпріян і Фотій (вони названі нижче) й після Діонісія названі Герасим, Галахтійон, Нікола, Пімен, Іоанн, Василій, Іоанн, Сімеон, Алексій, Кіпріян, Фотій, Григорій, Іоанн, Геронтій, Сімеон, Іоанн, Макарій і т. д.³¹⁴ Як бачимо, і тут були безсистемно перемішані імена Київських та Московських митрополитів. Проте Галахтійон таки присутній, але немає ні Спиридона, ні Мисаїла. Цей поменник дуже цікавий щодо згадок світських імен: у рубриці великих князів литовських від Ольгерда (вказано хрещальне ім'я Димитрій) до Скиргайла (Іони) вміщені імена православних князів; затим іде перелік загиблих на Ворсклі князів (1399 р.), а після цього **род великих князей Слуцьких**: великого князя Володимира київського, князя Олександра київського (інока Алексія), князя Сімеона київського, князя Василія і т. д. Окремо виділені: **звієнних князен Михайла Александровича князя Іванна Юрєвнча**³¹⁵. Далі окремо виділений **род князя Сімеона Александровича Київского и сына его князя Василія**³¹⁶. Поза сумнівом, цей поменник відбиває давню київську традицію щодо роду Омельковичів—Слуцьких: іменування великими князями та київськими державцями, передання переказу про чернечий постриг князя Омелька (Алексія) та інформація про страту князів Михайла Омельковича та Івана Юрійовича Гольшанського.

Нарешті, Галахтіона згадує синодик Микола-Пустинського монастиря (він після невеличкої публікації кінця XIX ст.³¹⁷ вважався утраченим у XX ст., але насправді зберігся й може називатися унікальним). Цей поменник складався наприкінці XVII — на початку XVIII ст., але повністю



вміщував більш давній синодик. Список Київських митрополитів у ньому такий:

Петра, Пімена, Феогноста, Міхайла, Діонісія, Купріяна, Іларіона (?), Фотія, Герасима, Івны, Григорія, Галактіона, Сумешна, Алезія, Івны, Макарія, Піміна, Ісифа, Івны, Василія, Івана, Нікылы, Онісифора, Кωνстантина, Івва, Петра, Сувестра, Івасафа (Кроковский — доп.), Діонісія, Ісифа, Антонія, Гедешна, Досифеа, Варлаама (Ідсинскій — доп.), Варлаама (Косовскій — доп.), Рафанла (Заборовскій — доп.), Тімофеа, Арсена, Антонія³¹⁸.

Ясно видно, що аж до Макарія цей поменник дублює ранній Печерський (за винятком переміни місця Алексія та внесення Іларіона). Поряд із цим наявність у подальшому ряді невідомих імен (Василій, Нікола, Константин та ін.), як і введення Іларіона після Купріяна, може викликати недовіру до тексту. Це роз'яснюється за допомогою одного прикладу. Маємо на увазі Варлаама Косовського: далі у поменнику є його рід з інформацією, що сам Варлаам був митрополитом Смоленським і Дорогобузьким³¹⁹. Отже, до списку Київських митрополитів укладачі вводили вже від XVI ст. усіх, хто мав митрополичий сан і зробив внесок до монастиря.

Звернімося тепер до першої частини митрополичого ряду, що збігається з переліком Печерського поменника. Далі обидва поменники досить часто дублюються у переліку родоводів (особливо аристократичних родин). Чим це пояснюється? Микола-Пустинський монастир і за своїм розташуванням, і за статусом був у дуже тісних зв'язках із Печерським. І якщо у XV — на початку XVII ст. вони конкурували та сперечалися за землі, то в середині XVII — XVIII ст. Пустинський монастир перебував у певній залежності від Печерського. Свідчення цього, між іншим, є і у поменнику: список Печерських архімандритів уміщений в ньому одразу після архієпископів та єпископів (арк. 2), і лише після них — архімандрити свого монастиря, а ігумени (до отримання архімандрії) — аж після князівських родин (арк. 40)³²⁰.

Принаймні, книжні та інтелектуальні зв'язки Пустинського монастиря з Печерським були сталі. Врешті, майже всі заможні вкладники здійснювали свої внески до обох монастирів паралельно. Все це передбачає якщо не гіпотезу про обізнаність у Пустинському монастирі з перебуванням Галактіона в Печерському, то хоча б «запозичення» загальних списків поменника (великі князі, Патріархи, митрополити). Втім, зміст поменника Пустинського монастиря, окрім численних збігів, у «давніх» частинах (родоводи, наприклад князя К. І. Острозького) містить і чимало оригінального (зокрема, перелік великих князів Черниговських), що свідчить про самостійність старого поменника монастиря (так само як і Михайлівського Золотоверхого, Св.-Софійського, Межигірського, Видубецького). Навіть список Печерських архімандритів є значною мірою іншим, ніж у Печерському поменнику. Саме це дає нам підстави пояснювати наявність тут Галактіона як поінформованість про нього у Микола-Пустинському монастирі вже наприкінці XV ст.



Дане припущення не заперечує, а, навпаки, підтверджує висновок щодо локальності інформації про загадкового митрополита. У Пустинському монастирі про нього знали лише через близькі стосунки з Печерським монастирем. Поменники ж інших київських монастирів його імені не згадують. Це дало підставу Б. Бучинському, а в наш час Б. Гудзяку зробити висновок про *ефемерність особи Галактіона*³²¹. Інші дослідники ототожнюють Галактіона з Григорієм Халецьким, який був пов'язаний з Омельковичами (його старший брат служив вихователем Михайла і Семена Омельковичів). Свячення Галактіона відносять до 1477—1478 рр. — часів Патріарха Максима III Христоніма (1476—1482). На цих підставах Б. М. Флоря вважає, що Галактіона одразу після арешту Спиридона висунули ті самі сили, що підтримували Спиридона, і з тією ж метою — протидіяти унійним заходам Казіміра IV та Мисаїла. На думку вченого, це підтверджується й тим фактом, що Галактіона визнали монахи Києво-Печерського монастиря, при тому вони не поділяли *позицію свого архимандрита, прийнявше участие в подготовке посольства к папе Сиксту IV*³²².

Ця гіпотеза видається нам спірною: Казімір IV продемонстрував, що рішуче усуватиме ставлеників Патріарха; повторна спроба навряд чи могла бути виправдана — жодної надії на «перемогу» не було. Протектори знову залишилися «в тіні», ніяк не допомагаючи новому митрополитові. Тоді що ж мала на меті сама акція? Певний сумнів викликає й ім'я митрополита. Православні святці знали лише двох Галактіонів — обидва мученики, які не мали не лише єпископського, а й священницького сану. Галактіон Емеський (Фінікійський) був закатований 5 листопада 253 р., за правління Деція. І хоча 5 листопада поминався згідно зі святцями лише він, усе ж сумнівно, щоб митрополитові було надане його ім'я, навіть якби хіротонія й відбувалася цього дня. Ще один мученик Галактіон поминався 22 червня, і того ж дня поминався мученик Євсей, єпископ Самосатський (пом. 380). Останній виключає свячення гаданого митрополита Київського цього дня й на честь мученика Галактіона. Якщо ж усе-таки зупинитися на хіротонії та найменуванні митрополита на честь Галактіона Емеського, то це мало відбутися не раніше 5 листопада 1476 р. і не пізніше 5 листопада 1481 р., з огляду на час патріаршества Максима III Христоніма. Але саме у зв'язку з Патріархом Максимом митрополит Галактіон перетворюється на «ефемерну постать».

Печерський монастир з останньої чверті XVI ст. від часів архимандрита Мелетія Хребтовича-Богуринського, маніфестував «привілей» на ставропігію від 14 червня 1481 р. Патріарха Максима. Тут ішлося про утиски монастиря чинним митрополитом, але жодного імені (ні митрополита, ні архимандрита) не називалося³²³. Вочевидь, творці «привілею» не дали собі ради із хронологією імен, окрім того, виходило, що, висвятивши Галактіона, Максим відібрав у нього відразу найбільший монастир і взагалі «забув» не лише про власноручну хіротонію Київського митрополита, а й саме його ім'я. Для нас важливо, що навіть у Печерському монастирі традиція інформації про Галактіона практично не існувала, попри спеціальні розшуки в



архіві, які були проведені з наказу архімандрита Мелетія для винайдення грамоти Максима про ставропігію*. Не менш цікаво, що Галактіон, але вже як «митрополит Галицький» був «реанімований» у Печерському монастирі, коли складався (знову в XVI ст.) «привілей» князя Романа Галицького, датований 1240 р. (відомо, що Роман загинув 1205 р.). Галактіона із поменника 1483 р. «ідентифікували» не лише як Галицького митрополита, а й «примусили» засвідчувати «привілей» князя Романа в 1240 р.³²⁵ Годі й казати, що жоден із літописів (російських чи білорусько-литовських) не згадує не лише про свячення Галактіона, а й про його існування взагалі: сучасники про нього нічого не знали, не проклинали й не підтримували; ні його особа, ні навіть ім'я не відіграли жодної функції — навіть «відлуння».

Усе це робить зрозумілим, чому навіть поменники відомих київських монастирів та Софійської кафедри не знають митрополита Галактіона.

Із двох відомих на сьогодні поменників Св.-Софійського кафедрального собору і монастиря більш цінним є складений за часів Єлизавети Петрівни на підставі старого синодика³²⁶ з численними доповненнями XIX ст.³²⁷ Другий поменник часів Катерини II не вміщує «древню» частину і подає записи переважно XVIII — XIX ст. (митрополити Київські: Арсеній (Могилянський), Тимофій (Щербацький), Рафаїл (Заборовський) і т. д. до Самуїла Миславського і дописаного пізніше Ієрофея Малицького³²⁸).

У Софійському поменнику (377/705с) привертають увагу два великі іменні списки: Вселенських (Четверопрестольних) Патріархів (арк. 13—13 зв.) — 94 імені (серед них Рафаїл та Максим, які очолювали Константинопольську Патріархію за часів висвяти й перебування в Литві Спиридона) — та Київських митрополитів (арк. 14—15 зв.) — 66 імен. В останньому списку після Герасима (1433—1435) уміщений одразу Мисаїл (1476—1480); таким чином, пропущені Ісидор, Григорій Болгаринович, Спиридон. Можливо, при складанні нового поменника вже після появи «офіційних» списків Київських митрополитів (див. далі), де Ісидор та Спиридон вилучалися як викляті в Москві, вони не були внесені. Однак ми, на жаль, не маємо жодних інформацій стосовно іменного ряду митрополитів у старому Софійському поменнику. Цікаво, що наприкінці поменника (арк. 292—293) йдеться про щорічну панахиду у храмі Св. Софії 19 січня за Митрополитів Київських, архієпископів та єпископів: **Мнѡхал** [Рогоза?], **Ісая**, **Іов** [Борецький], **Петр** [Могила], **Сильвестр** [Косов] і т. д. до **Ієрофея** (Малицького). Вочевидь, цей перелік починався з Михаїла Рогози, який повернув Св. Софії статус не лише кафедри, а й митрополичого осідку, який підтримували і наступні митрополити (крім Іова Борецького).

Поряд із редагованим списком Київських митрополитів Софійський поменник усе ж не залишає сумнівів стосовно старої його основи. Прикладом

* Пор. подібний фальшований напис «часів Олелька Володимировича» на *Пролозі*, який традиційно датується 1454 р. Однак як папір, так і система письма можуть бути датовані найраніше XVI ст. А датовальний запис є явним фальсифікатом: там ідеться про христологівського архімандрита *Николау Печерскаго всеа Русѣи* (!)³²⁴.



того слугують родоводи князів, особливо Гольшанських та Острозьких, котрі подають перелік імен XVI ст. (арк. 143). Гадаємо, що реконструкція «старого» списку митрополитів Софійського поменника навряд чи можлива й через виписки початку XIX ст., зроблені для колекції графа М. П. Румянцева. Їх перегляд показав, що в розпорядженні переписувача був саме аналізований вище поменник³²⁹. А в колекції М. Маркевича знаходиться не синодик Св. Софії, а синодик жіночого монастиря на честь мучениці Софії³³⁰. Отже, стосовно Софійського поменника сьогодні можна констатувати лише те, що поданий у ньому список Київських митрополитів більше відбиває канон церковної системи XVIII ст., ніж реалії XV—XVI ст., і тому його інформація не може коректно застосовуватися в нашій темі.

Переглянуті нами виписки (оригінали поки що невідомі) з поменників київських Михайлівського, Видубецького, Китаївського монастирів та вишгородської Борисо-Глібської церкви³³¹ не дають старих списків київських митрополитів, але все ж містять традиційні родоводи Олельковичів (як великих князів) та князів Слуцьких. Лише у поменнику Іоанно-Богословського монастиря є детальний перелік Константинопольських Патріархів, де названі також Рафаїл і Максим, а також і перелік Київських митрополитів, де після Фотія і Герасима іде Геронтій. Утім, далі імена Київських і Московських митрополитів перемішані: Геронтій, Іона, Іосиф, Григорій, Сімеон, Іона, Макарій, Сільвестр, Ілля, Оницифор, Мисаїл і т. д. (до кінця XVIII ст.)³³². Вочевидь, у цьому пізньому поменнику також відбилася вимога Св. Синоду щодо поминання лише офіційно визнаних Київських митрополитів.

Окремо слід розглянути Михайлівсько-Золотоверхий та Межигірський поменники.

Якщо в обох поменниках Михайлівського Золотоверхого монастиря (1553—1563 рр. і 1667 р.) списку Київських митрополитів (як і Вселенських Патріархів) немає взагалі (вони поминаються у «збірній» формулі)³³³, то у поменнику 1625 р. Межигірського Свято-Миколаївського монастиря³³⁴ порядок Київських архіпастирів має скоріше «осучаснений», ніж історичний характер:

Митрополиты. Помини господи душъ преесвященныхъ и первоначальныхъ архієпископовъ митрополитовъ Киевскихъ и всеа россіи Муханла крестившаго прі Володымери рускоюю землю святымъ крещеніемъ, Левнтіа: Іова (на полі: преставися року а҃хла (1631), митрополита Петра. Силвестра. Дівнсіа, Івснфа, Гедешна, Варлаама, Івасафа³³⁵.

Отже, після «першого» легендарного митрополита Леонтія називаються архіпастирі XVII ст.

Проте не зайвим є звернення до пізнішої традиції печерських поменників, яка свідчить про свідоме й водночас несвідоме «препарування історичної пам'яті».

У синодику Києво-Печерського монастиря середини XVII ст. список Київських митрополитів, який закінчувався Петром Могилою, не містив ні Спиридона, ні Мисаїла. Починаючи від Фотія (№ 40), тут були зазначені: Григорій, Іоанн, Геронтій, Сімеон, Іона, Макарій, Іосиф, Іона, Іосиф,



Макарій, Сільвестр, Іона, Ілія, Онисифор, Михайло, Іов Борецький, Сільвестр Косов, Ісайя Копинський, Петро Могила. У другому десятку імен «виринув» Галактіон. Список Київських митрополитів був не просто «перекручений», але й містив імена Московських митрополитів (Геронтій). Зауважимо, що сам поменник не зберігся — ми користуємося випискою з нього 1898 р.³³⁶

Гадаємо, що укладач цього поменника конструював його заново — попередній поменник 1483—1526 рр. на той час «загубився» (тобто не був продовжений у середині XVII ст.). Найкраще про це свідчить список архімандритів Печерських. Старий поменник, складений за Феодосія Войніловича (згадується в 1486 р.), хоч і по пам'яті, але давав цікаву інформацію*, цілком відсутню у поменнику середини XVII ст. Порівняємо її зі списком архімандритів, який наводить за документами Павло Стровєв³³⁸.

За П. Стровєвим

За Печерським поменником
1483—1526 рр.

Полікарп, 1165—24 липня 1182
Василій, 1182—згад. до 1197
Акіндін, 1224—1231
Серапіон, до 1274 (єпископ Володимирський)
Аганіт, згад. 1289

Давід, згад. 1374

Никифор, згад. 1434

Миколай, згад. 16 червня 1446, 1455—1462

Іоанн, 1470

Феодосій, згад. 16 березня 1486

Філарет, згад. 23 квітня 1494, 25 серпня 1501

Вассіан, згад. 28 листопада 1506, 1508

Протасій, 1514

Ігнатій, 1522—1525

Антоній, 1524—1525

1. Іоанн
2. Азарія
3. Варсонофій
4. Давід
5. Авраам
6. Никифор
7. Ігнатій
8. Миколай
9. Макарій
10. Іоанн
11. Іосаф
12. Феодосій (Войнілович;
початок складання поменника)
13. Філарет
14. Феодосій
15. Сільвестр
16. Вассіан

* Архімандрити печерський. Іоанна. Азарію. Варсонофію. Давида. Авраама. Никифора. Ігнатія. Николоу. Макарія. Ів[ана]. Іосафа. Феодосія. Філарета. Феодосія. Селівестра. Вассіана (три останні дописані пізніше)³³⁷.



Список архімандритів у поменнику 1483—1526 рр. розпочинається з кінця XIII ст., не враховуючи не лише ігуменів, а й настоятелів із титулом архімандрита за другу половину XII — XIII ст. Це відповідає й «системі» переліку Київських митрополитів (вони безпосередньо передують спискові архімандритів). Дану обставину слід уважати, так би мовити, «несвідомою вибірковістю», пов'язаною з особливостями людської пам'яті. Поряд із цим список архімандритів кінця XIII — початку XVI ст. у поменнику повніший, ніж наукова реконструкція П. Строева. Гадаємо, що це є своєрідним ключем і до аналізу списку митрополитів, особливо згадки про Галахтіона.

Київська «традиція» знання про Спиридона не фіксується (чи випадає) у наявних на сьогодні писемних джерелах другої половини XVI—XVII ст.

Списки Київських митрополитів, складені відомими церковними діячами першої половини XVII ст., не знають Спиридона й називають Мисаїла (1474—1477). Ця інформація є ідентичною в *Obronie jedności cerkiewnej* Льва Кревзи (1617)³³⁹, *Палінодії* Захарії Копистенського (1622)³⁴⁰ та *Патериконі* Сільвестра Косова (1635)³⁴¹.

Але знання про Спиридона «відроджується» у XVIII ст. У 1700 р. Київський митрополит Варлаам Ясинський надіслав Дмитрію Ростовському каталог світських і духовних достойників. Тут серед імен Київських митрополитів був названий Мисаїл (№ 34 після Іони і перед Сімеоном). Натомість у «тетраді», надісланій з Москви Патріархом Адріаном, у числі Київських митрополитів під № 42 значився Спиридон:

МВ (42). Без лѣт. Спиридон, нарицаемый сатана. Искавый в царе граде поставления во области безбожныхъ турковъ поганого царя, помянен сей в поставлении архіерейскомъ в проклятии с Григоріемъ Цемивлаком, Исидоромъ митрополитомъ и Григоріемъ ученикомъ его³⁴².

Цей текст показує «вторинність» інформації про Спиридона, взятої з архіерейського «поставлення», де проклиналися Григорій Цамблак, Ісидор, Григорій Болгаринович і Спиридон. Ясно, що йшлося про заприсяжну грамоту Московському митрополиту не раніше останньої чверті XV ст. — до першої чверті XVI ст. (дві подібні грамоти нами вже аналізувалися). Це пояснює, чому серед усіх митрополитів лише Спиридон сподобився пояснювального тексту. Отже, «відродження» імені Спиридона у XVIII ст. йшло від знання про нього в Москві. Цікаво, що Дмитрій Ростовський, вважаючи на свою власне київську вченість та надісланий Варлаамом Ясинським каталог, у своєму каталозі 1722 р. не згадує Спиридона: тут після Григорія Болгариновича названий Мисаїл із позначкою, що він був «избран» 1474 р. і освячений Патріархом Сімеоном Трапезунтянином. При цьому владика дискутував із дерманським уніатським архімандритом Яном Дубовичем, який у своєму каталозі Київських митрополитів указував на звернення Мисаїла і руської шляхти до Папи. Як аргумент виступало небажання киян приймати католика Мартіна Гаштовта після смерті князя Семена Олельковича — то духовну власть митрополита аще бы былъ чинят, како бы претерпелъ³⁴³. В основу свого каталога Дмитрій Ростовський поклав московський каталог 1702 р., де Спиридона також не було.



Однак пізніше Дмитрій Ростовський переглянув свій каталог і змістив у нього досить детальну інформацію про Спиридона, вочевидь скориставшись даними Патріарха Адріана та додавши важливу інформацію про написання Спиридоном *Житія Зосими і Саватія*:

Спиридон, нарицаемый Сатана искавый в Цареграде поставления во области безбожных турков поганого царя: помянеху сен в поставлении архиепископском в проклятии з Григорием Цамблаком, Исидором митрополитом и Григорием ученником его... Некый Спиридон митрополит Киевский сущий в заточении в монастыре Феррапонтове писал жития преподобных отец соловецких Савватия и Зосими, в великом Минен четье апреля месяца в 31 (17) день лист ТКЗ (327)³⁴⁴.

Утім, київська книжна традиція все ж не забувала про Спиридона, актуалізувавши знання про нього. Це підтверджується ще одною київською пам'яткою XVIII ст. церковного походження.

Каталог митрополитів із Києво-Софійської бібліотеки, складений у XVIII ст., в числі Київських митрополитів розміщує Спиридона (№ 45.5) між Григорієм Болгариновичем — 1442 р. (№ 44.4) і Мисаїлом — 1474 р. (№ 46.6). Рік його свячення вказаний — 1443-й, інформація ж така: Спиридон нарицаемый Сатана восхитив престол митрополити Киевския во области в Цареграде безбожных турков и от салтана их Мурата 2-го. Сей же не прият высть и от собору проклят же³⁴⁵. Цікаво, що на його місце переведен Смоленський єпископ Мисаїл от патріарха Константинопольского Симеона Трапезунта аж через 30 років. Вочевидь, дата поставлення Спиридона була lapsus kalami — але не переписувача каталогу, а невідомого складача. Згідно з логікою мав би бути 1473 рік. Цікавою є й інформація про осудження Спиридона на Соборі — це могло (і мало би) статися лише на Соборі, який обрав на митрополію Мисаїла. Поряд із цим вказівка на затвердження останнього Патріархом Симеоном або відбиває легенду (можливо, створену ще за часів Мисаїла), або препарує факти. Відомо, що Григорій Болгаринович звертався до Симеона (ймовірно, в 1465 р.) за благословінням, але отримав відмову; наступник Симеона — Патріарх Діонісій 14 лютого 1467 р. таки дав йому благословенну грамоту³⁴⁶. Вдруге Симеон посів митрополію наприкінці 1471 р., а на часи Мисаїла Патріархами були Рафаїл (початок 1475 — початок 1476) та Максим III (весна 1476 — квітень 1482)³⁴⁷.

Цю останню інформацію про Симеона продублювали московські укладачі каталогу Константинопольських Патріархів, а їх повторив Дмитрій Ростовський. У контексті досліджуваної теми важливим є весь блок повідомлень про Патріархів другої половини XV ст., поданий у московському 1702 р. та Дмитрія Ростовського 1722 р. каталогах. Стосовно «підтурецьких» Патріархів тут сказано, що чотири перші (Геннадій Схолярій, Ісидор, Іоасаф Кокас, Маркос Ксилокаравіс) ставлені вища, не даюче ни коего же дара царевн турецкому, но своводно на престол патриаршини яко же и прежде за православных царей греческих восхождаху. Першим начат куповати сан патриаршини Симеон Трапезунтський, який дав султанові тисячу «златниц», але соборним судом був відставлений. Тут же зазначено: От сего прият священне



Мисанл митрополит Кієвський. Митрополит Філіппопольський Діонісій (учень Марка Ефеського) подвоїв дар султану — дві тисячі «златниц», був вісім років на Патріархії та відійшов у монастир. По ньому скинутий раніше Сімеон був повернутий і три роки патріаршествовав. Нарешті, Рафаїл: єрромонах, родом сербський. Хоча похитити престол, обещав цареві чотири тисящи златниц, и освящен бысть патріарх от Анкірського митрополита, понеже Іраклійський в то время бе болен. И налегаше турський царь, да новопоставленныи Патріарх отдаст скоро обещанное злато, немощу же ему откуду толь много взяти и дати, в темницу всажен и престола лишен бысть. Повною протилежністю Рафаїлу був Максим: **Иже бе прежде зван Мануил муж премудр и словесен, избраннем престол пріят, той по вся недели и празники в церкве проповедаше народу слово божие из уст. Дивен же и честен бысть турком чудеси ради (чудо з трупом проклятої Геннадієм Схолярієм жінки), Сей же Патріарх Максим написа толкованне Символа святаго нашея вѣры на первом вселенском в Никен соборе сложенного и турському царю посла. От сего священ Сімеон и Иона Глезна митрополиты Кієвскіи**³⁴⁸.

Історія Спиридона була б цілком ідеологічно доцільною в оповіді про Рафаїла, навіть виграшною для подвійного звинувачення й дискредитації невизнаного митрополита. Її відсутність можна пояснити лише забуттям Спиридона у московській офіційній церковно-книжній традиції (рукопис Патріарха Адріана існував келійно). Натомість у Києві ця традиція «воскресла», але була знівельована офіційною московською версією, за якою в офіційному каталозі спочатку названий вихованець київської школи — знаменитий книжник і ерудит Димитрій (Туптало) Ростовський.

«Київська локальність» знань про Спиридона у межах литовських православних епархій підкреслюється Пінським та Супрасльським поменниками. У Пінському поменнику початку XVI ст. в ряді Київських (литовських) митрополитів названі Григорій Болгаринович, Сімеон, Іона, Макарій, Іосиф. На маргінезі є ще «чорний список» (**а се соуть митрополиты, нх же не хотят прасновати**): Пімен, Діонісій, Григорій Цамблак, Герасим, Ісидор. В обох списках пропущені Спиридон і Мисаїл³⁴⁹. У Супрасльському поменнику, заведеному на початку XVI ст., ряд Київських (Литовських) митрополитів такий: Григорій, Сімеон, Іона, Макарій, Іосиф, Іона, Іосиф. Мисаїл згадується тут лише в числі Смоленських єпископів, а Спиридон відсутній узагалі³⁵⁰. Він, що зрозуміло, не згаданий і в поменнику 1631 р., хоча список митрополитів тут уточнений і хронологічно «прив'язаний»: Григорій (1442), Мисаїл (1474), Сімеон (1477) та ін.³⁵¹ Останній приклад є показовим, насамперед через можливість пояснення відсутності імені Спиридона.

Супрасльський монастир був заснований не раніше 1498 р. Олександром Івановичем Ходкевичем — сином киевського воєводи **Івана Михайловича Ходкевича**. Літопис свідчить, що першими ченцями в ньому були вихідці з Києво-Печерського монастиря³⁵². Отже, якщо в Супраслі не було від початку пам'яті про Спиридона, то київські ченці могли б її привнести. Але Олександр Ходкевич був сином воєводи, на якого впало звинувачення у доносі на князів-змовників (і, ясно, неприязне ставлення, а то й ув'язнення

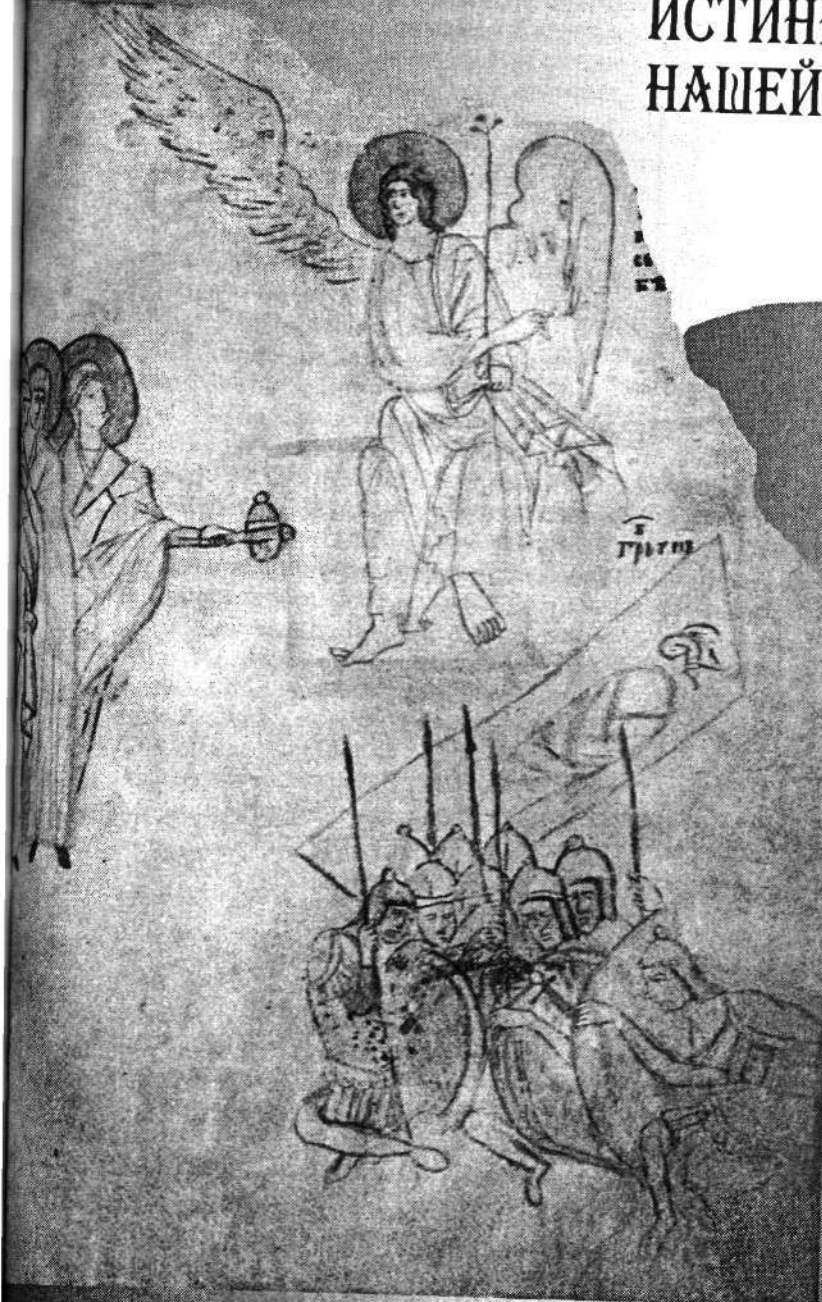


їхнього підопічного Спиридона), і це він був полонений під час завоювання Києва Менглі-Гіреєм³⁵³. За всіх названих обставин «незаконний» з точки зору влади, а на 1498—1500 рр. цілком забутий митрополит Спиридон не міг потрапити до списку першоєрархів³⁵⁴. Зберігся опис майна монастиря за 1557 р., де описані також книги, але вони не дають особливої поживи для роздумів на цю тему³⁵⁵. При цьому не можемо не згадати одну, хоч і не підтверджену документально, версію, ніби Супрасльський монастир був заснований афонськими ченцями³⁵⁶, яка мала б спростувати наші припущення. Але літературно-духовні зв'язки Благовіщенського монастиря мають чітку києво-печерську орієнтацію³⁵⁷, і це ще більше підтверджує нашу гіпотезу.

Пояснення, чому «інформація» про Спиридона у Великому князівстві Литовському мала вкрай обмежений ареал, лежить на поверхні. Після «змови князів» Спиридон був одразу арештований; з наказу короля на митрополію був номінований Мисаїл, який офіційно вважався наступником Григорія. Чужак-тверич не був укорінений ніде у Литві — його знали лише учасники змови, котрі були страчені або втекли до Московської держави. Залишений усіма протекторами, Спиридон фактично не був уведений в «православний соціум» Литовського князівства. Лише в Києві могла залишитися пам'ять про нього. Але, як указувалося, вона була знищена в полум'ї та руїні 1482 р. Відтак уже поменники київських монастирів більш пізнього походження (за гіпотетичним винятком згадки про Галахтіона у двох Печерських поменниках 1483—1526 рр. та інтерполяції в Миколо-Пустинському поменнику) не подавали ім'я митрополита Спиридона. Лише XVIII століття «відродило» його ім'я, зокрема у Києво-Софійському поменнику. Переміщення Спиридона у Московське велике князівство спричинило до поінформованості про нього в російському літописанні й актах останньої чверті XV — початку XVI ст. Значною мірою це було пов'язано з позицією Спиридона, його переконанням у власній високій святительській гідності та з постійним нагадуванням про неї оточенню. З іншого боку, інтелект і старчество створили Спиридонові поважний імідж у Новгородській та Ростовській єпархіях — чільних монастирях та при дворі архієпископів.



“ИЗЛОЖЕНИЕ
О ПРАВОСЛАВНОЙ
ИСТИННЕ
НАШЕЙ ВЕРЕ”



Православ'є за своєю природою не передбачає точних визначень своєї суті у «символічних книгах», де б послідовно й розлого викладалися основи віровчення. Головні ідеї



православного світоспоглядання й основні цілі Церкви розкриваються в літургії; саме через літургію подається «наука Православ'я»¹. Богослови твердять, що Православ'є *єсть прежде всего реальность, которая не определяется в понятиях*², не пізнається за теологічними трактатами, а лише через *жизнь Церкви и церковного народа*³. Поява ж певних «символічних книг» у Православ'ї вважається річчю умовною — відповіддю на розпрацьовані системи і схеми віровчення Заходу, а також дороговказом для вірних, котрі схибили зі «шляху істини». Отець Іоанн Мейєндорф, аналізуючи візантійське богослов'є, писав: *Поскольку само*

богословие (теология) как понятие в Византии... мыслилось неотъемлемо от понятия «теория» (буквально: созерцание), то теология никак не могла стать — как это произошло на Западе — рациональной дедукцией из «откровенных», «открытых» предпосылок... В Византии под богословием понималось скорее некое видение или представление, переживавшееся святыми, — правда, истинность и подлинность подобных видений должно проверять, сопоставляя их со свидетельствами Писания или Предания... Рассудочно полученные выводы представлялись... самым низким и наименее надежным уровнем богословствования... Любые определения вероучения, все и всяческие доктринальные дефиниции и интерпретации не могут считаться самодостаточными, и вообще не в них дело: формулы — не цель, а средство ее достижения. [...] Восток куда менее Запада заботился о концептуализации или догматизации этого единства традиции. Восток предпочитал хранить свою верность «уму Христову» в церковной литургии, через традицию святости, через некое живоведение (греческое gnosis — знание) Истины. Всякое систематическое изложение византийской теологии, стало быть, сопряжено с опасностью навязывания ей шаблонных, рациональных категорий, чуждых самой ее природе⁴.



ПРАВОСЛАВНИЙ КАТЕХІЗМ?

Богословські догматичні трактати доби Середньовіччя є великою рідкістю. Катехізиси у Православній Церкві з'являються в момент гострого міжконфесійного протистояння, відбивають «антиподичні взірці» Західної Церкви й досить умовно можуть бути віднесені до «символічних книг» (особливо не затвержені вищою церковною владою та Соборами). У середньовічній Україні до перших таких догматичних трактатів традиційно відносять твір Василя Суразького *О единой истинной православной вере* (1588)⁵ та *Катехизис* Стефана Зізанія (бл. 1595)⁶. Затим відомі кілька катехізисів початку XVII ст.⁷ Однак усі ці твори мали неофіційний, напівприватний, тобто незагальноцерковний характер. Усецерковний рівень уможливлувався лише Соборним затвердженням або авторством глави Церкви. Через це на сьогодні першим твором догматично-символічного значення визнається книга, освячена іменем Київського митрополита Св. Петра (Могили) — *Православне ісповідання віри*. Складене київськими богословами на чолі з Ісайєю Трофимовичем-Козловським та за редакцією Петра Могили, воно обговорювалося на Київському (1640) та Помісному (1642, Ясси) Соборах. Із деякими поправками *Ісповідання* було затверджене 11 березня 1643 р. чотирма східними Патріархами. Скорочений варіант вийшов друком у Києві 1645 р.⁸

Якщо виходити з Соборного затвердження *Ісповідання*, то воно дійсно було першим загальноцерковним догматичним твором. Хоча митрополит Св. Петро Могила не погодився з «ясьськими поправками» і не врахував їх у виданні 1645 р., яке поширювалося в межах Київської митрополії.

Остання обставина дозволяє звернути увагу на твір, який хоч і не стверджувався Собором, але вийшов від митрополита і призначався для всіх православних Київської митрополії. З ним пов'язана ціла низка загадок і парадоксів. Одне те, що цей надто важливий твір, описаний і проаналізований митрополитом Макарієм (Булгаковим) ще 1879 р.⁹, не лише не привернув увагу дослідників, а й до цього часу залишається неопублікованим, — найпромовисте свідчення дивовижної недооцінки унікаму при повному знанні про його існування. З іншого боку, невикористання істориками Церкви в Україні винятково цінної пам'ятки догматично-богословського характеру для аналізу релігійної свідомості й розуміння Православ'я в останній чверті XV ст. підкреслює поверховість і описово-подійовий характер наших досліджень. Адже *Изложение в Православней истиннѣ нашей вѣрѣ*, написане Київським митрополитом Спиридоном і адресоване вірним Київської митрополії, з'явилося за близько 170 років до *Ісповідання* митрополита Св. Петра Могили, а його система, структура тексту й історичний підхід при викладі матеріалу цілком відрізняють *Изложение* від *Ісповідання*. Гадаємо, що цей твір, як і особа автора, фокусує багатогранні прояви життя Східної Європи у різних сферах релігійної свідомості, політики,



функціонування Церкви, побуту, міждержавних відносин тощо. Саме переплетення релігії та політики, міжособистісних стосунків і державних інтересів, ортодоксальності та ересей, спланованих дій і випадковостей, публічного й приватного, заманіфестованого та прихованого — як у долі митрополита Спиридона, так і у змісті його твору, — а також з'ясування комплексу всіх дотичних проблем, — усе це неймовірно ускладнює дослідження теми.

Автор цих рядків намагався застосувати кілька напрямів і ракурсів у вивченні *Изложения*. Врешті стало ясно, що даний, здавалося б, супертеоретичний через свою тематику (догматичні основи Православ'я), а тому «позачасовий» та «неіндивідуалізований» твір насправді містить складну рефлексію особи автора й різних обставин його життя. Це зумовило потребу «накладання двох сфер»: загальної релігійно-церковної (православна догматика та її розуміння у другій половині XV ст.) та соціополітичної (на інституційно-церковному, державно-політичному та міжособистісно-індивідуальному рівнях). Архітектоніка твору, відбиваючи основні блоки постулатів, на яких базується система Православ'я, фактично відобразила шлях автора зі святими реліквіями (речовими та мисленно-духовними) з Царгорода до «розхитаної» пастви (на всіх соціальних рівнях). Отримавши митрополиче свячення, *Спиридон здобув учительство, дар бачити викривлення віри, право на дороговказ, на відокремлення «плевел від зерен»*. Як посередник у переданні істини, митрополит Спиридон не лише сформулював основи православного віровчення, вказав їхні джерела, визначив головні ознаки «нечистого», а й застосував усю цю складну, випрацьовану в Св. Письмі, Св. Отцями та Вселенськими Соборами систему до сучасного йому суспільства, своєї пастви і тим самим на «позачасовому» матеріалі «закарбував» свій час, його характерні риси, явища, конкретні події, навіть обставини власного життя.

Отже, в *Изложении* дивовижним чином сплелось кілька ієрархічних (від загального до конкретного) рівнів інформації, котрі можна означити як всеправославний (віровчення), церковноруський (релігійність), державно-політичний (світська влада), соціально-елітарний (проекти і плани угруповань знаті), індивідуальний (особиста доля Спиридона, його контакти і сприйняття його іншими).

ІСТОРИОГРАФІЧНІ ОЦІНКИ: АЛЬТЕРНАТИВА ЧАСУ, МЕТИ, НАСЛІДКІВ

Про існування твору «*Изложение о православней истиннѣ нашей верѣ*» широкому колу дослідників стало відомо вже з опису складу конволюту № 1451 новгородської Софійської бібліотеки, зробленого Ф. Смірновим і опублікованого 1865 р.¹⁰ Однак лише видатний історик Церкви митрополит Макарій (Булгаков) звернув на цей твір належну увагу



й високо оцінив його зміст та богословські пізнання автора. Власне, саме з праці Високопреосвященного вченого 1879 р. починається історіографія **Изложения**. Однак вона не перетворюється на історіографічну традицію. Розрив між початком дослідження Спиридонового твору і його серйозним науковим продовженням сягає майже 80 років, доки до **Изложения** предметно звернулася Р. П. Дмитрієва.

Цікаво й разом із тим закономірно, що саме ці два ґрунтовні дослідники **Изложения** й заклали альтернативу історіографічної традиції. Саме вони сформулювали два основні (й різні) підходи та дві оцінки Спиридонового твору. Всі інші автори повторювали одну або другу інтерпретацію **Изложения**, не завжди посилаючись на їхніх авторів.

Нам важливо заакцентувати обидві оцінкові інтерпретації та особливо підкреслити нині пануючий погляд, котрий, на нашу думку, має бути переглянутий.

Найдетальнішу характеристику **Изложения** за весь час його «наукового побутування» дав усе ж таки митрополит Макарій. Неперевершений історик Церкви виокремив вступну частину, де йдеться про причину написання **Изложения** (відступи від ортодоксії у практиці вірних) та подана інформація про автора (митрополиче свячення в Царгороді, страждання за віру — *сладкы намъ юзы и радостна изгнанья*). Основний текст поділений Високопреосвященим дослідником на три частини:

- коротка інформація про сім Вселенських і дев'ять Помісних Соборів (час, місце, за яких правителів і Патріархів, мета і рішення);
- сповідання православної віри на підставі Соборних визначень: Пресвята Трійця, таїнство Боготілення, іконошанування, Пресвята Богородиця та ін.; прокляття старих ересей та блудів, засуджених Соборами і Святими Отцями;
- хронологічний перелік древніх єретиків і короткий виклад їхніх учень.

Митрополит Макарій підкреслював постійні звернення Спиридона до вірних із закликом бути твердими у вірі, берегтися ересей і *назидати не злато ни сребро, а добрыє дѣла*. У заключній частині Високопреосвящений дослідник зазначив звернення автора до ієрархів (*настольников*): оберігати віру проти ворогів, не захоплюватися земними благами, не бути жорстокосердими, займатися благодійництвом щодо бідних, сиріт, удів, полонених. Учений ієрарх уважав, що **Изложение** є окремим посланням ув'язненого королем митрополита до своєї пастви. Історик також припускав, що православна людність та єпископи Великого князівства Литовського *не чуждались его как своего первосвященника*, поставленого Патріархом у Царгороді, що підкреслює і сам незлобивий, «неображений» стиль твору. Підсумовуючи, митрополит Макарій писав: *Спиридону не суждено было управлять Литовскою православною митрополиею, на которую он был поставлен, но в ряду всех ее митрополитов, действительно управлявших ею за настоящий период, мы не встречаем ни одного, который бы равнялся с Спиридо-*



ном по уму и образованию или, точнее, оставил по себе такие же литературные памятники своего ума и образования¹¹.

Отже, митрополит Макарій визначив час, мету, жанр і головні змістові блоки **Изложения**. Все це пов'язувалося з Литвою та учительсько-пастирською функцією Спиридонового послання до вірних Київської митрополії. Від виходу друком дев'ятого тому *Истории Русской Церкви* визначальними для характеристики змісту й значення **Изложения** стали зовнішні обставини його появи. При цьому останні встановлювалися (гіпотетично) на підставі тексту, а текст характеризувався на підставі гіпотези про час, місце й мету його створення. Дослідники увесь час мусили йти по замкнутому ланцюгу. І все ж наукова інтуїція Високопреосвященного Макарія є дивовижною. Сьогодні ми знову повернулися до його ідей. Однак в історіографії думки вченого митрополита скорочено повторив в енциклопедичній статті про Спиридона лише А. Нікольський. У постулативній формі він стверджував: **Изложение** написане було в Литві з метою наставлення пастви в основах Православія; Спиридон очевидно не был отвергнут этой паствою, не поверившею его поставлению на мзде¹². Зазначимо також, що київський історик Орест Левицький у своєму списку *Митрополиты Киевские со времен отпадения митрополии* також називав **Изложение** окремим посланням, відокремлюючи його від ферапонтівської доби та *Житія Зосими і Савватія*¹³.

Другий напрям інтерпретації **Изложения** започаткувала Р. П. Дмитрієва*. Проте висновки вченої були певною мірою підготовленими у працях попередніх істориків Росії. Зокрема, на **Изложение** звернули увагу дослідники суспільних рухів та ідеологічної думки XVI ст. Саме вони пов'язали твір Спиридона з нестяжательством через «збіг» у висловлюваннях про бідність проти багатства. А це у свою чергу передбачало, що **Изложение** написане вже у Ферапонтівському монастирі та пов'язане з російськими реаліями церковної та світської політичної ідеології.

Наприклад, В. С. Іконніков так писав про Спиридона: *В своем «Изложении веры» он является защитником бедных и на церковные имущества смотрит как на такие, которые предназначены нищим, сиротам, вдовам и на освобождение пленных, «а не на свои страсти», что выдвигает его в ряду других церковных писателей того времени*¹⁴. Це загальне, але безадресне (стосовно прив'язування до певного напрямку ідеології) визначення про «виправдання» бідності й «засудження» потягу до накопичення було розвинуте й чітко «прив'язане» до нестяжателів. І. У. Будовніц досить категорично ствердив: *Примыкал к Нилу Сорскому и злополучный митрополит Спиридон... В своем «Изложении о православной истинной нашей ве-*

* Задля справедливості слід усе ж згадати принагідне зауваження І. І. Брілліантова у праці 1899 р. про Ферапонтів монастир, що саме тут Спиридон написав **Изложение**, *может быть с той целью, чтобы снять с себя подозрение в неправославии и освободиться из заточения*. В основі твору лежать спостереження Спиридона, що миряни живуть не за апостольськими правилами; автор повчає читачів і застерігає від численних ересей (*Бриллиантов И. И. Ферапонт Белозерский ныне упраздненный монастырь, место заточения Патриарха Никона. М., 1994. С. 62—63; репринт: СПб., 1899*).



ре» он выступает сторонником идей Нила Сорского и решительно высказывается за то, чтобы церковные имена шли «нищим, сиротам, вдовам и пленником свобода (т.е. на выкуп пленных.— И. Б.), а не на своя страсти»¹⁵. О. О. Зімін також наближував **Изложение** до ідеології нестяжателів (апологія бідності, відсутність сакралізації князівської влади, осудження вчень еретиків), заперечуючи його йосифлянські тенденції (критика Я. С. Лурье: викриттям ересей займалися не лише йосифляни, а й нестяжателі)¹⁶.

Названі автори чомусь не брали до уваги маргінезного характеру теми про бідність в **Изложении** й навіть не намагалися проаналізувати в цьому ключі твір 1503 р. *Житіє Зосими і Савватія*, де тема бідності могла (і мала б!) стати однією з провідних у час гострої боротьби прибічників Ніла Сорського (пом. 1508) та Іосифа Волоцького (пом. 1515).

Так чи інакше, але намагання «вписати» Спиридонове **Изложение** в російську дійсність початку XVI ст. стало традицією історіографії не лише першої, а й другої половини XX ст. Найбільш ґрунтовно розвинула цей напрям Р. П. Дмитрієва. Разом із тим дослідниця запропонувала нову версію про мету написання Спиридоном **Изложения** у Ферапонтовому монастирі, слушно вказуючи, що головним у творі є виклад основ православного віровчення.

Р. П. Дмитрієва вважала, що **Изложение** написано в перші роки перебування Спиридона у Ферапонтовому. Його мета: довести свою православність і тим заперечити звинувачення у поставленні на митрополити в області везбожных турок, підкресливши своє невинне страдництво за Православіє. Поряд із цим автор побіжно висловився й проти накопичення багатств Церквою.

Дослідниця аргументувала своє датування твору цитатою *сладкы намъ юзы и радостна изгнанья*, вважаючи, що автор указував на *изгнанья* з Литви або (вероятнее всего) з Москви. Окрім того, посилаючись на єпископську присягу з відреченням від Спиридона, Р. П. Дмитрієва підкреслює, що саме там він був звинувачений у поставленні в області безбожных турок, а це прирівнювалося до латинського ставлення; одночасно Спиридон звинувачувався у поставленні *по мзде*. В опровержение этих двух обвинений, — підсумовує дослідниця, — и написано «Изложение». Окрім того, Спиридон постійно наголошує на власному відреченні від ересі та вважає себе невинно постраждалим за Православіє. Говорить учена й про перегукування ідей Спиридона щодо церковних багатств із нестяжателами і пояснює це тим, що **Изложение** писалось з метою самовиправдання у монастирі, близькому до нестяжателів. Тему виправдання, на думку Р. П. Дмитрієвої, Спиридон продовжив і в *Посланії*, де виявляв своє негативне ставлення до латинства¹⁷.

Висновки Р. П. Дмитрієвої беззастережно повторюються в сучасній російській історіографії як цілком достовірний і остаточно встановлений факт. Наприклад, у найновіших дослідженнях стосовно **Изложения** постулюється: твір написаний Спиридоном у Ферапонтовому монастирі для оправдання в возложенных на него винах¹⁸ та для відведення підозри московської духовної влади у неправославності Спиридона¹⁹.



Втім останнім часом знову була «реанімована» оцінка Макарія (Булгакова) у зв'язку з перевиданням його *Истории Русской Церкви*. Коментатор відповідного тому цієї фундаментальної праці Б. М. Флорія підтримав ідею Високопреосвященного вченого про створення **Изложения** як послання до пастви в Литві²⁰. У новій статті Б. М. Флорія на широкому тлі державно-політичного і церковного життя у Литовському князівстві останньої чверті XV — початку XVI ст. показана й доля митрополита Спиридона. Щодо **Изложения**, то автор упевнено повторює оцінку митрополита Макарія і зазначає, що Спиридон був противником унійної ідеї, що й призвело до його ув'язнення. Саме в Литві поточеник-митрополит і склав своє окружне послання до пастви — **Изложение**. Б. М. Флорія вказує, що слова Спиридона про «сладость» ув'язнення та вигнання у Ферапонтовому монастирі *выглядели бы по меньшей мере бестактно*. В **Изложении** Спиридон виступає як *полноправный глава Церкви, адресующий свои наставления не только пастве, но и епископам*. Очевидно, *и в заключении митрополит сохранил связи со своей паствой, и ее внимание и поддержка давали ему силы для продолжения литературной деятельности*²¹.

Оцінки Б. М. Флорія підтримав А. А. Турілов, який підтвердив, що *творчество незадачливого митрополита Спиридона-Саввы (Исповедание веры и Слово на шестствие Св. Духа) связано с его арестом и заточением после попытки занять кафедру в 1476 г.*²² Дослідник опублікував *Слово на шестствие Св. Духа* й визначив місце його створення — містечко Пуня в етнічній Литві²³.

Праці Б. М. Флорія й А. А. Турілова засвідчують, що історіографія **Изложения** знову повертається від монічного панування «ферапонтового» контексту до «литовської» альтернативи. Вочевидь, читач уже здогадався, що автор цих рядків стоїть на «литовських» позиціях. І хоч загалом на початку дослідження традиційно не прийнято говорити про його результат, утім кожний автор свідомо веде читача до результату, який він осмислив ще до викладу на письмі своєї концепції. Гра з читачем, ніби ми спільно доходимо висновку, є все ж неприродною, бо насправді пошук уже здійснений, акценти розставлені, а полювання на «прив'язаного звіра» може поводитися лише дітям. Це спонукало нас одразу «відкрити забрало» свого дослідження; отож більш чесно буде на початку сказати читачеві, що саме його чекає.

РУКОПИСНИЙ ТЕКСТ І ЙОГО КОНТЕКСТ

Насамперед маємо з'ясувати як, де і чому саме зберігся текст **Изложения**. На сьогодні відомий лише один його список серед рукописів новгородської Софійської бібліотеки. Це нібито говорить про його «ферапонтівське» походження: адже Ферапонтів монастир підтримував



зв'язки з Новгородом, хоча перебував під юрисдикцією Ростовського архієпископа. Про обставини «новгородського побутування» **Изложения** скажемо дещо нижче, а тут спробуємо пояснити, чому ж не зафіксоване його «литовське побутування». В даному випадку ми маємо «ефект» так званого білорусько-литовського літописання: більшість списків 17 відомих літописів збереглися в російських збірках, а значна частина (припускають, близько 15) літописних текстів узагалі втрачена (на них посилаються польські хроністи, зокрема М. Стрийковський)²⁴. І все ж даний факт не свідчить, що названі літописи склалися в межах Російської середньовічної держави.

Через різні історичні перипетії майже повністю втрачений старий архів (до середини XVI ст.) Київської митрополії та Св. Софії Київської (лише окремі документи збереглися в архіві Київських уніатських митрополитів). У 1482 р. загинули вся попередня документація і рукописні бібліотеки Києва. В 1718 р. згоріла древня частина рукописного зібрання Києво-Печерської Лаври. Від навал іноземців, міжконфесійної боротьби, стихійних лих та пожеж постраждали зібрання всіх старих київських монастирів²⁵.

Нагадаємо також, що згідно з наказами Св. Синоду значна частина древніх конволютів із монастирських зібрань України й Білорусії була передана впродовж XVIII—XIX ст. до Москви й тепер входить до складу величезного Синодального зібрання російського Державного історичного музею²⁶. На предмет вивчення *западнорусских* рукописів воно ще далеко не досліджене. Рукописні архіви київських монастирів після ліквідації їхнього землеволодіння потрапили в 1794 р. до Київської казенної палати й потому були розпорочені по різних зібраннях.

Їхня історія викладається по-різному. За версією М. І. Петрова, у 1837 р. полковник Каменський за спеціальним наказом відібрав частину рукописів і перевіз до Імператорської Публічної бібліотеки в Санкт-Петербурзі, тоді ж 150 рукописів узяла для публікації Петербурзька Археографічна комісія; лише після цього в 1840-х роках інші рукописи потрапили до бібліотеки Київської Духовної Академії (і саме в її колекції ця частина цілком збереглася донині)²⁷. М. Г. Курдюмов змальовував іншу картину. Колекція актів Київської казенної палати була описана чиновником міністерства фінансів Михайлом Деларю в 1837 р. і на прохання митрополита Київського Євгенія (Болховітінова) передана на зберігання в Київську Духовну Академію під претекстом *ветхости*, що утруднювало перевезення її до Петербурга. Майже вся колекція складалася з маєткових актів київських монастирів, які втратили силу після відчуження монастирських земель за Катерини II; з її ж наказу в 1786 р. акти й були передані до Казенної палати. У 1790 р. 14 скринь актів звідти було передано у Київський магістрат. Після пожежі будинку магістрату збереглося лише дев'ять скринь. З архівів 26 київських монастирів уціліли лише 12 збірок актів — близько 1545 документів за 1508—1794 рр. Головний редактор Археографічної комісії Я. Берендіков вибрав (за описом Деларю) 195 рукописів для Комісії. У червні 1837 р. згідно з імператорським указом з КДА були відібрані добре збережені давні акти з



підписами й печатками владних осіб та відомих історичних діячів для передавання в Імператорську Публічну бібліотеку. Місію перевезення документів (230 актів) здійснив полковник Каменський, а згодом митрополит Євгеній надіслав решту (150) актів. Усі названі документи готувалися до видання в АЗР. Я. Берендіков писав, що ці документи — *источники для истории Западно-Русской Церкви; они проливают яркий свет на состояние православного духовенства под властью Литвы и Польши в отдаленную эпоху и дадут точку для сравнения прав и преимуществ его с восточно-русским... О существовании подлинников монастырских грамот на западно-русском наречии, простирающихся до XV века, доселе археологи не знали*²⁸. Після опису Деларю було віднайдено ще 302 акти (переважно копії), які й потрапили до Петербурзької Археографічної комісії. В останній чверті XIX ст. М. І. Петров виявив в архіві Київської казенної палати ще 219 давніх актів, які були передані в Церковно-археологічний музей КДА.

Загальна кількість актів київських монастирів, відібраних у 1786 р., таким чином, становила 2066. Проте передані до бібліотеки КДА акти врешті також потрапили до Петербурзької Археографічної комісії²⁹. У 1845 р. київський генерал-губернатор просив міністра народної освіти С. С. Уварова повернути документи київських монастирів та оригінальні акти Київського братства для опрацювання й видання новоствореною Київською Археографічною комісією. Однак С. С. Уваров (із подання керівництва Петербурзької Археографічної комісії) відповів, що ці документи вже частково опубліковані, а частково готуються до друку в Петербурзі, тому *нецелесообразно передавать их обратно*³⁰. Українська сторона порушувала питання про повернення означених та інших документів у 1925—1927 рр., але безрезультатно³¹.

Нині в колекції Петербурзької Археографічної комісії (в Архіві СПб. ИИР) зберігається 149 грамот (1496—1769 рр.), 369 універсалів гетьманів (1648—1761 рр.) та 18 розрізнених документів 1724—1808 рр.³²

Із усієї великої помонастирської колекції завдяки старанням М. І. Петрова до Церковно-археологічного музею КДА потрапило близько 200 актів, і 150 актів були повернуті з Петербурга. Нині ці збірки у кількох томах зберігаються в Києві, проте в них залишилися документи переважно XVI—XVIII ст.³³ З цього приводу І. Франко писав: *Київські рукописні збірки, котрих описи публікує проф. Петров, роблять сумне вражінє. Се якісь мізерні шматочки чогось, що колись, видно, було велике, живе і повне, се недогризки часу, річи, що їх або варварські руки не вспіли знищити, чи або загрибущі пазурі не встигли чи не вважали потрібним розікрасити*³⁴. Більш ранній склад архівів київських монастирів піддається лише частковій (загальній) реконструкції на підставі рукописних описів XVII—XVIII ст.³⁵ Окрема тека актів від 1493 р. про католицькі та уніатські церкви Києва також містить випадковий підбір документів³⁶. Не дали втішних результатів також розшуки в інших колекціях київських архівосховищ³⁷.

Частина старого митрополичого архіву потрапила до зібрання Київських уніатських митрополитів. Цей архів після ліквідації унії в межах



Російської імперії 1839 р. був перевезений до Петербурга, де знаходиться й нині. І хоча архів містить документи від 1470 р. (переважно в копіях), саме його древня частина (до кінця XVI ст.) збереглася найгірше³⁸.

З огляду на описану в дуже загальних рисах історію київських монастирських та митрополичого архівів і рукописних книжкових зібрань немає нічого дивного в тому, що не лише **Изложение** Спиридона, а й майже всі матеріали за другу половину XV ст. в них відсутні.

Київська «локалізація» Спиридона та його покровителів у Литовському князівстві передбачала неналежність ні його самого, ні його **Изложения** до віленської книжної традиції (чи традицій, якщо говорити про світську і церковну — православну, католицьку, уніатську). Однак нами були переглянуті всі наявні описи збірок та архівів Вільнюса³⁹. Окрім того, перевірялися колекції та архіви Литовської Республіки, які містять матеріали XV—XVI ст.

На жаль, мусимо констатувати, що «віленська православна традиція» XV ст., так само як і київська, не збереглася. З іншого боку, рукописна книга XV—XVI ст. (особливо збірники богословського змісту) ще досить недостатньо вивчена (попри ґрунтовні описи XIX—початку XX ст.). Це вселяє невелику надію на подальші знахідки. Наприклад, до петербурзьких архівосховищ потрапили кілька рукописних книг Києво-Печерського монастиря XV ст.: Євангелії від Луки та Іоанна з тлумаченнями Феофілакта Болгарського 1434 р. (РНБ ОР. F.1.73) та Пролог на березень—серпень 1454 р. із записом писця князя Олелька Володимировича (РНБ ОР. Погодинск. 615). Київські рукописи знаходять і в польських зібраннях⁴⁰.

Отже, зовсім не дивно, що твори київської, або русько-литовської (в широкому розумінні — як Велике князівство Литовське), традиції збереглися в списках чи оригіналах переважно у збірках та колекціях Росії⁴¹. І якщо лише там знаходяться списки офіційних літописів Литовського князівства, то твір ув'язненого митрополита явно не був пам'яткою, що мала підлягати особливому зберіганню. Найяскравіша аналогія — віднайдення найдревніших списків (1520-х років) *Послання* митрополита Мисаїла до Папи Сікста IV 1476 р. саме в Синодальному зібранні ГИМ (Синод. 700) та у Смоленському краєзнавчому музеї (№ 9907)⁴². До цього часу існувала дискусія про автентичність *Послання*, яке було відоме лише за матеріалами початку XVII ст. Якщо ж навіть лист до Папи зберігся у російських збірках, то цілком зрозумілим є перебування списку **Изложения** також лише в Софійському новгородському зібранні. Зазначимо, що наведений приклад із листом Мисаїла — подвійно доказовий: Мисаїл як альтернатива Спиридона був номінований за наказом Казіміра IV, і якщо **Изложение** Спиридона адресувалося православним (тому його збереження у Софійській бібліотеці не викликає подиву), то лист до Папи від Мисаїла, збережений у Синодальному зібранні, виглядає як унікальний випадок.

За даними упорядників каталогу рукописних книг XV ст., із 3419 виявлених на 1983 р. рукописів 87 % (2943) зберігається в Москві (РГБ — 815 рукописів, ГИМ — 722, РГАДА — 109) та Санкт-Петербурзі (РНБ — 911,



БАН — 193, РГИА — 193)* і лише 53 в Києві (НБУВ) та 21 у Вільнюсі (БАН). У Твері зафіксовано 17 рукописів в обласному архіві та два у краєзнавчому музеї⁴³. Згідно з новими дослідженнями, з означеного каталогу було виключено 236 рукописів XIII—XVII ст. та одночасно додано 350 конволютів, близько 90 % яких зберігається в зібраннях Російської Федерації⁴⁴. Це зумовлює потребу пильних пошуків слідів літературної діяльності Спиридона саме в російських рукописних зібраннях.

Спочатку звернемося до Новгороду. Припускаємо, що архієпископ Геннадій — активний борець з єресями, дошукуючись у зібраннях ближніх йому монастирів (у тому числі Ферапонтовому) рукописів і творів для богословських звинувачень єретиків, міг отримати від Спиридона список **Изложения**. Таким чином він опинився б у бібліотеці Софійського архієпископського дому. Підкреслимо, що архіви та рукописні книжкові бібліотеки північноросійських монастирів порівняно добре збереглися⁴⁵. Це одна з вагомих обставин знаходження саме в них унікальних текстів, відсутніх у збірках церковних інституцій інших регіонів, особливо руських земель Литовського князівства, що часто страждали від воєн, татарських нападів, міжконфесійних сутичок тощо.

Досить легко «вписується» твір Спиридона і в контекст «геннадіївського осередка»: 1499-м роком датується список створеного гуртком Новгородського архієпископа повний звід Біблії⁴⁶, 1497-м — розпис Геннадієм канонів служб⁴⁷, 1492-м — обрахунок Пасхалій^{**}. Усе це говорить про «співмірність» інтересів Спиридона та Геннадія; далі буде наведена надто висока оцінка Геннадієм богословських (спеціально біблійних) пізнань Спиридона... А сам Геннадій відповідно прославлявся своїми сучасниками, зокрема ченцем Валаамського монастиря Захеєм (1495):

прі свѣтѣвишемъ преосвещеніѣмъ Генадіи архієпископѣ великого Новогорода і Псковѣ. Его же благословеніемъ архієпископіа его мѣръ глѣвѣкъ пріемлетъ. Церкви же Божіа православіа одеждоу свѣше истканною одѣвѣса, исправленіемъ его и ученіемъ і свѣтлѣетса паче солнечных зарен. И нападетса тако от источника пристоитекуща. И съзывает вса с высокімъ проповѣданіемъ глаголющи: Жажан да прідетъ къ мнѣ и піетъ⁴⁹.

Однак заманлива ідея про час і обставини появи списку **Изложения** в новгородському Софійському зібранні наштовхується на «хронологічну неув'язку». По-перше, рукопис і весь збірник датуються першою третиною XVI ст., а Геннадій залишив Новгород у 1504 р. По-друге, тут містяться замітки щодо дат смерті кирило-білозерських монахів, зокрема Гурія

* Тут ми не враховуємо сховища, які містять по кілька рукописів XV ст.

** *Круг мѣротворний* був складений архієпископом Геннадієм 1492 р. з наказу митрополита Зосими — це розрахунок Пасхалій на осмію тисящу, понеже седмитысящное время преиде (наступні 70 років після 7000/1492 р.)⁴⁸. О летахъ седьмой тысячи на запит Геннадія написав у 1489 р. грек Димитрій Траханіот, який стверджував, що дата кінця світу невідома, але вона якимось пов'язана з сімкою (якщо не 7000 р., то 7007 р., 7077 р. і т. д.).



Тушина (1526), його учнів — Герасима (1526), Сімеона (1532), Філофея (1536), сестри Тушина Марини (1533). По-третє, на першому аркуші зроблено дві помітки атрибутивного характеру: **Книга Соборник. В начале пишет Кирила архиепископа Иерусалимскаго, Книга Кирилова Иерусалимскаго.** Останній запис опосередковано свідчить, що весь збірник вівся (замітка про смерть Філофея зроблена майже наприкінці збірника, аркуші ж 83 зв.—131, 133—141, 224—227 писані рукою відомого кирилівського літописця і книжника Гурія Тушина) в Кирило-Білозерському монастирі й належав його бібліотеці.

Усе це потребує відмовитися від «геннадіївської ініціативи» і спонукає шукати інших пояснень щодо обставин переміщення кирилівського збірника до новгородської Софії. Як виявилось, відповідь лежить на поверхні — вона пов'язана з історією поповнення Софійської бібліотеки в останній чверті XVIII ст.

7 лютого 1775 р. архієпископ Новгородський і Санкт-Петербурзький Гавриїл видав розпорядження про створення при Софійському соборі збірки найцінніших рукописів із усіх монастирів та церков єпархії, *которыя по древности своей сохраняемы должны быть под особливым смотрением, дабы и в предвидущие времена оне были в целости.* Майже десять років збиралися рукописи, особливо багато їх (близько 216) було взято в Кирило-Білозерському монастирі. За даними П. М. Строева, це передання відбулося 1780 р., Р. П. Дмитрієва ж називає 1768 р. У 1784—1785 рр. ієромонах Іоанн та софійський священник Іоанн Фомін склали опис зібрання, що налічувало 1189 рукописів (78 пергаменів). А на початку 1859 р. (чи в 1878 р., за Р. П. Дмитрієвою) вся рукописна збірка (на той час 1570 рукописів) була передана у бібліотеку Санкт-Петербурзької Духовної Академії⁵⁰, звідки вже за радянських часів потрапила до Державної Публічної бібліотеки ім. М. Є. Салтикова-Щедріна у Ленінграді.

Софійська бібліотека серед рукописів містила короткі *Изложения о вере* Анастасія Антіохійського (293—373) та Кирила Александрійського (пом. 444) (збірники XVI ст.)⁵¹, Григорія Солунського (збірник XVII ст.)⁵², Іоанна Філософа (збірник XVI ст.)⁵³ та Максима Ісповідника (збірник XVI ст.)⁵⁴. У пізньому збірнику (XVII—XVIII ст.) був також список *Исповедания православных веры* Афанасія Александрійського⁵⁵. Софійський рукописний *Чин в неделю православия* датується 1559 р.⁵⁶ Його особливістю є долучення до древніх також нових єретиків, у тому числі місцевих (Іван Волк Куріцин) (арк. 15—16). У тексті вічної пам'яті *предсвятенным митрополитом Киевским и всея Русии* (арк. 20 зв.—21) в один ряд ішли імена від Михаїла до Максима, Даниїла, Іоасафа (дописані Афанасій, Філіп), а митрополити Московські іменувалися від Петра до Варлаама (арк. 21—22)*. У числі Новгородських архієпископів останніми значилися Геннадій та Серапіон (арк. 22 зв.). Отже, *Чин* був списаний на початку XVI ст. Однак серед по-

* Той самий ряд Київських митрополитів (за винятком першого — Леонтія, а не Михаїла) названий у Синодику Новгородської Софії 1502 р. (копія XIX ст.) — РГБ ОР. Ф. 256, спр. 385, арк. 5 зв.



минань рабів Божих значаться загиблі при взятті Казані, а многоліття славиться Іванові IV та царевичу Федору Івановичу, і є відповідний датуючий запис (арк. 65).

Традиція вказаних віроповчальних текстів, як і їхні специфіка й «тематична обмеженість», була давно відома в руській книжності⁵⁷. Усі ці твори зовсім не становлять аналогію з *Изложением* Спиридона, але можуть скласти загальний контекст «догматичних текстів» в усій Новгородській архієпископській області (Софійське зібрання несе саме таку загальну репрезентативність)⁵⁸.

Однак зазначимо, що за великої кількості *Слів* та агіографічних творів виклятого в Московській митрополії Київського митрополита Григорія Цамблака⁵⁹ твору Спиридона тут усе ж не було. Припущення, що рукопис міг таки «вибути» з Новгорода в 1504 р. услід за екс-архієпископом Геннадієм, маловірогідне. Останній залишив навіть великий звід Біблії, свої розрахунки Пасхалій та інші твори.

Перевіримо ще одну можливість — Спиридонове *Житіє Зосими і Савватія*. Картина виглядає невтішною: за наявності в зібранні шести списків *Житія*⁶⁰ лише в одному називається ім'я Спиридона як автора⁶¹. Зазначимо, що список *Житія* середини XVI ст., який не увійшов до каталогу Д. І. Абрамовича, під номером Софійск. 468 (за машинописним каталогом М. М. Розова — № 472) походив із Ферапонтового монастиря, про що свідчить скрепа на аркушах 1—4. Конволют у 184-му аркуші в четвірку містить повний текст *Житія* з післямовама і опис чудес преподобних. Проте він складений задовго по смерті Спиридона (філіграні 1545 р.), й нічого до його інформації тут не додано. Негласно шанований за життя, він, вочевидь, «випав» з історичної традиції/пам'яті обителі одразу по своїй смерті.

Таким чином, рукописне зібрання новгородського Софійського собору⁶² свідчить про офіційне замовчування/непопуляризацію Спиридона як автора, богослова, ієрарха.

Проте, як і в будь-якому архівному комплексі, що не зберігся цілком, певну долю вірогідності слід залишати на «механічну» втрату пошукуваних текстів. Відомо, що із Софійської бібліотеки якісь рукописи вивозилися до Москви в 1639—1640 рр., а потім за патріарха Нікона в 1652 і 1654 рр. Це тривало і в XVIII ст. (1720, 1735 рр.). Цінні рукописи «випозичалися» без повернення (зокрема, відомим колекціонером графом Мусіним-Пушкіним)⁶³.

З метою «тотальної» перевірки нами були переглянуті й актові документи Софійського Дому⁶⁴, але вони не дали жодної позитивної інформації до теми.

Конволют № 1451 Софійського зібрання походить із бібліотеки Кирило-Білозерського монастиря. Це спонукує до з'ясування його частки у цьому значному зібранні, яке також нині знаходиться в РНБ. Правильніше сказати, це більша частина збірки — 1480 рукописів⁶⁵. Низка богослужбових рукописів та документи і описи Кирило-Білозерського монастиря потрапили до інших сховищ⁶⁶.

Кирилівська бібліотека наприкінці XV ст., як засвідчує її опис (РНБ ОР. Ф. 351, спр.101/1178, арк. 129—133), налічувала понад 212 книг (список не-



повний — відсутні кілька аркушів), але ще не мала Спиридонового **Изложєннѧ**. Цікаво все ж зазначити, що в ній знаходилися *Житіє* чудотворця Спиридона (написане єпископом Феодором)⁶⁷, який зцілив імператора Константина Великого, та *Житіє* єпископа Триміфунтського Спиридона⁶⁸. Зазначимо, що в монастирській збірці були списки 18 *Слів* виклятого Московським митрополитом Фотієм Київського митрополита Григорія Цамблака⁶⁹. Згідно ж із описними книгами монастиря 1635 р., в його бібліотеці були ціла книга *Григорія Самблака*, п'ять книг проти єретиків (зокрема новгородських), книга проти єретиків Іосифа Волоцького, *Летописець князей Киевских*, аж чотири книги про Зосиму і Савватія (життя, служби), а загалом — 472 рукописні книги⁷⁰.

З бібліотеки Кирилівського монастиря походить збірник проти єретиків Софійського зібрання № 1462. Про це свідчить запис на першому аркуші: **Книга на Новгородских єретиковъ Кирилова монастыря**. Рукопис датується XVI ст. і містить спеціальні антиєретичні тексти: передмову до *Просветителя* Іосифа Волоцького та виклад змісту восьми його *Слів* (арк. 12—25), оповідь новгородця Олексія архієпископові Геннадію о *трѣсѣхъ и чюдѣсахъ въ Царьградѣ* (арк. 25), окремі тематичні *Слова* Іосифа Волоцького (п'яте: арк. 27—54, сьоме: арк. 54зв.—81). Інші тексти прямо не стосуються ересей, однак присвячені християнським практикам, які ними не визнавалися⁷¹. Подібні тексти (п'яте й сьоме *Слова* з *Просветителя* Іосифа Волоцького) та *Послание к духовному брату о поклонении иконам* (його ж) містяться і наприкінці іншої збірки XVI ст. (арк. 284—390)⁷².

Серед рукописних збірників XVI ст. Кирило-Білозерського зібрання є чимало богословських текстів, у тому числі з догматики, але **Изложение** митрополита Спиридона серед них (згідно з машинописними описами) не значиться⁷³. Вочевидь, воно існувало лише в одній копії, що й потрапила у складі збірника 1451 до Софійського зібрання. Ми вже визначали, що збірник був ведений Гурієм Тушиним і, ймовірно, його учнем Філофеем. Запис про смерть останнього зроблена одразу після **Изложения** на наступному аркуші. Якщо почерк самого Гурія після аркуша 227 не трапляється, то, мабуть, саме Філофею належало продовження збірника. Це виводить нас на коло «гуріївців».

За 47 років, проведених у Кирило-Білозерському монастирі, Гурій Тушин написав 37 книг, про що він сам повідомив у примітці на останній книзі (РНБ. ОР. Софійск. 1468, арк. 182): **Написана высть сна божественнаа книга съборник /.../ рѹкою многогрешнаго и последнаго в иноцехъ чернца Гурія, по рекломъ Тушина. Книга ЛЗ (37)-а. А сню книгѹ писалъ Ѡ (70) летъ на осмомъ десяткѹ перваго лета**. Він був організатором монастирського книгописання, під його керівництвом діяли кілька писців, тому в збірниках, окрім почерка Гурія, є й інші. Особливо інтенсивно Гурій працював в останні два десятиліття свого життя. Із названих 37 книг збереглося (виявлено) 23 збірники⁷⁴.

Гурій Тушин користувався рукописами бібліотеки Ферапонтового монастиря. В одній з його книг (РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 141/1218) вміщено *Житіє* преподобного Мартиніана. У період між 1518 і 1524 рр. (до створен-



ня 35-ої книги), як вважає Н. О. Казакова, Гурій з учнями-книгописцями склав збірник Софійск. 1451. А в 1520—1524 рр. була написана 35-та книга, що містила (крім іншого) *Житіє* Спиридона Триміфунтського (РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 33/1272).

Н. О. Казакова зазначає, що Гурій Тушин сам формував свої збірники (релігійно-моралістичні, житійні й патристичні), іноді навіть створюючи нові редакції текстів.

Варто сказати, що у збірниках Гурія є список чудес Зосими Соловецького (РНБ. ОР. Софійск., спр. 1498, арк. 237—275), але немає Спиридонового *Житія Зосими і Савватія*. Втім, у нього наведено лише чотири *Житія* руських святих, а більшість агіографічних пам'яток присвячено грецьким та східним святым⁷⁵.

Основну ж частину збірників складають твори (або уривки чи витяги) Святих Отців, витяги з руських учительних збірників (*Измарагда*). Н. О. Казакова висловила спостереження, що Тушин віддавав перевагу аскетично-споглядальному жанру. Це передусім були твори Ісаака Сіріна (VII ст.), Сімеона Нового Богослова (XI ст.), Григорія Сінаїта (XIV ст.); затим морально-духовні повчання Федора Студита, Василя Великого, Пахомія Великого, Іоанна Лествичника та ін. Інтереси Гурія ширшали: наприкінці XV—на початку XVI ст. він переписував твори споглядально-містичного напрямку (три перші названі вище Отці та Петро Дамаскін), що було пов'язано із впливом Ніла Сорського (Тушин навіть переписував збірники самого Ніла — РНБ. ОР. Кир.-Бел. спр. 23/1262, 141/1218). Від кінця 1510-х років тематика збірників охоплює широкі проблеми релігійно-суспільного життя. Автор робить витяги, переказує, редагує тексти. Це зумовлено гострою ідейною боротьбою в Церкві й суспільстві тієї доби, зв'язками Тушина з Вассіаном Патрикеевим та Максимом Греком⁷⁶.

Гурій Тушин уважно стежив за всіма книжними «новинками»: перекладами та оригінальними творами Максима Грека, творами Вассіана Патрикеева, Ніла Сорського; він умістив у свої збірники також оригінальне *Пророчество еллинских мудрецов* (збірка висловів про Св. Трійцю, природу Христа та ін., що приписувалися Платону, Арістотелю, Гомеру, Евріпіді, Піфагору та ін.), що показує *гибкість и широту его кругозора*⁷⁷. З огляду на все це введення до збірника Тушина *Изложения* Спиридона було законним проявом широти інтересів і прагнення Гурія роздобувати нові твори для своєї «антології».

Поряд із цим було очевидним, що *Изложение* митрополита Спиридона випадало з ідеології та писемного контексту нестяжателів.

Ніл Сорський, який перед 1490 р. відвідав Афон і познайомився з учнями ісихастів, після повернення й Першого Собору на єретиків 1490 р. відійшов із Кирило-Білозерського монастиря та оселився у скиті на р. Сорі. Географічна відірваність не менше, ніж ідеологія ісихазму/нестяжательства та розуміння церковної ієрархії та влади у Церкві, розділила невеличкого поточеника Спиридона й добровільного відходника Ніла. Але саме настанови і погляди останнього панували в Кирило-Білозерському монастирі, про що



свідчить промовистий факт відсутності впродовж 1482—1514 рр. піклування монастиря щодо земельних надбань⁷⁸. І лише від другого десятиліття XVI ст. картина міняється. Це пов'язане з поступовим вимиранням кращих представників нестяжательства: Паїсій Ярославов (пом. 22 грудня 1501 р. в Москві), ігумен Макарій (пом. 17 травня 1506 р.), Ніл Сорський (пом. 5 травня 1508 р.). Вже за життя Гурія Тушина та його учнів монізм ідеології Ніла поступається іншим течіям, що приводить до активного поширення відповідних творів. У монастирі ще залишаються послідовники нестяжательства: сам Гурій Тушин (пом. 8 липня 1526 р.), його учні Герасим (пом. 20 липня 1526 р.), Сімеон Спаський (пом. 2 квітня 1532 р.), Філофей (пом. 31 жовтня 1536 р.); а також Мартиніан Сліпий (пом. 13 серпня 1533 р.), Іона Рязанець (пом. 5 травня 1533 р.)⁷⁹. Однак, як показує діяльність Гурія Тушина, шануючи пам'ять Ніла, вони водночас розширювали коло своїх інтелектуальних інтересів. Складений у 1518—1524 рр. і доповнений (до 1536 р.) збірник Софійск. 1451, де міститься **Изложение**, — яскраве свідчення цього.

Спробуємо з'ясувати «знання» Тушина та його послідовників про опального митрополита через створені ними місцеві літописці⁸⁰, де, гадається, можна було б знайти хоча б дату смерті Спиридона. Однак про нього ніде не згадується не лише в літописцях, а й у вкладних та кормових книгах монастиря⁸¹ та інших актових документах⁸².

Про що це свідчить? Чому «гуріївці» спромоглися лише на один список такого цінного твору й нічого не повідомили про його автора? Текст **Изложения** розташований між двома хронологічними віхами — фіксацією смертей укладачів/переписувачів: Гурія — 1526 р. і Філофея — 31 жовтня 1536 р. Отже, саме у цей проміжок, причому ближче до 1536 р. (крайня попередня дата — смерті Марини Тушиної — датується 1533 роком, проте вона могла бути дописана пізніше), й було скопійоване **Изложение**. Його єдина копія дає змогу припустити, що переписане воно було у Ферাপонтовому монастирі, архів і рукописні книги якого на сьогодні майже не збереглися. Укладач (Філофей?) не дав жодних пояснень до тексту/імені. Отже, на той час (1526—1536) на Білозері вже стерлася пам'ять про Спиридона, а це дозволяє говорити про його досить віддалену в минулому смерть, що «тягне» за собою й заперечення його ж авторства **Послання**. Гадаємо, що «одинокість» списку **Изложения** засвідчує також його оцінку як малоактуального для регіону, а це знімає припущення про істотну нагальність твору (як щодо ересей, так і щодо авторського самовиправдання). Можливо, переписувачі розуміли призначення **Изложения** зовсім для іншого («чужого») читача і в інших обставинах.

Проте не можна відкидати й «історико-механічного» чинника — тобто розпорощування монастирської збірки. Відомо, що рукописи почали вивозити з обителі вже в XVII ст. У 1639 р. на вимогу Патріарха Іоасафа було взято 34 книги, того ж року цар Михайло Федорович наказав надіслати в Москву прологи і мінеї. 1653 р. рукописну підбірку вилучив із Кирилівського монастиря Патріарх Нікон (потім рукописи були передані у Воскресенський монастир). У 1682 р. до Москви були вивезені дев'ять літописців. Історичні документи вимагали Петро I (1720, 1722), Катерина II (1780,



1791), Св. Синод і навіть Сенат. Якись рукописи взагалі були продані приватним особам⁸³. Лише в 1859 р. з наказу Св. Синоду до Петербурзької Духовної Академії було передано 1355 рукописів, але в монастирі залишилося близько 8 тис., із котрих, як вважають, архімандрит Феофан Комаровський розпродав близько 4 тис.⁸⁴ Це є головною причиною розпорошеності зібрання, основна частина якого нині зберігається в РНБ. І все ж перегляд названих вище сховищ, де збереглися рукописи, не дав змоги виявити інший список **Изложения**...

З іншого боку, наявні монастирські літописці так само «не знають» Спиридона: літопис Германа Пустинника-Подольного 1501—1510 рр.⁸⁵, літопис Гурія Тушина⁸⁶, літопис 1530-х років⁸⁷ та ін.⁸⁸ Ми спробували відшукати списки **Изложения** в інших збірках, куди гіпотетично вони могли потрапити (Ферапонтового, Соловецького, Іосифо-Волоколамського, Троїце-Сергієвого, Симонового, Антонієво-Сійського, Кирилова Новоезерського, Александро-Свірського, Троїцького Колязина, Чудового монастирів, Синодального (Патріаршого) зібрання, рукописів Св. Синоду та ін.). Перегляд відповідних збірок (і це підкреслимо) був здійснений переважно з допомогою друкованих чи машинописних описів та дав негативні результати*.

Сьогодні можна твердити, що **Изложение** хоч і було контекстуальне рукописним зібранням головних російських та литовсько-руських монастирів, але в них не функціонувало. Це ясний факт. Дискусійними можуть бути лише його причини, котрі, на наш погляд, передусім пов'язані з особою митрополита Спиридона та його офіційним табуванням як у Великому князівстві Литовському, так і (особливо через сильний цезарепапізм) у Московській державі.

З'ясувавши загальну картину (тло) рукописного контексту, перейдемо до опису вузького контексту (конволюту) та «зовнішніх ознак» власне тексту **Изложения**.

Збірник Софійск. 1451 являє собою конволют у четвірку на 263 аркушах за новою і 283 аркушах за старою нумерацією; розмір аркуша 20 × 13 см (20,1 × 13,5 см). Він писаний напівустановом першої половини XVI ст. різними почерками. За філігранями (рука в рукавичці; літера «Р» з роздвоєним кінцем і хрестоподібною розеткою зверху; папська тіара; голова бика з хрестом між рогами, який обвила змія) датується першою половиною XVI ст. Палітурка з товстих дерев'яних дощок, обтягнутих темно-коричневою шкірою з тисненням; застібки відірвані. Стара нумерація аркушів ураховує чисті: 59—63, 137, 148, 217, 232, 237, 240—242, 263 (269), які не враховані при сучасній нумерації аркушів. Зберігся попередній номер рукопису — 451 (на звороті верхньої дошки палітурки). На першому аркуші (I) є записи XIX ст.: *Софійск. Библ. № 1451. Ив. Чельцов, Листов 283*. Тут же скорописні XVII ст. записи: **Книга Соборник. В начале пишет Кирила**

* Оскільки наші подальші пошуки не поповнилися суттєвими даними попри додаткову працю в архівах, відсилаємо читача до попередньої публікації: Просемінарії: Медієвістика. Історія Церкви, науки та культури. К., 2000. Вип. 4. С. 38—54.



архiepіскопа Іерусалимського, Книга Кирилова Іерусалимського* (закреслено), Кирила Іерусалимського. На арк. 1 в нижньому полі: *Библиотеки Новгородскаго Софійскаго Собора 1856 года* (цей запис повторюється на аркушах 10 та 20), тут же печатка Бібліотеки Санкт-Петербурзької Духовної Академії. На звороті аркуша 1 запис часів складання збірника: *стрѹхъ нкоѹнъ Зосимѣ Антонію печерскому стрѹхъ нкоѹнъ*.

Усі заголовки кіноварні, ініціали теж. У деяких великих заголовках — в'язь, окремі ініціали розмальовані. На аркуші 1 залишене місце для заставки; на аркуші 59 — слід заставки, яка була приклеєна й пізніше втрачена.

Текст *Изложениа* розміщений на аркушах 230—248 зв. нової та 243—261 зв. старої нумерації та, як і весь збірник, написаний напівуставом.

Певну «поживу» для аналізу може дати розгляд усього збірника, тобто конвой-контекст *Изложениа*⁸⁹ (див. с. 132—134).

Таким чином, поаркушевий зміст збірника показує його початкову послідовну тематичність й наступну та особливо прикінцеву «хаотичність». Збірник складався під керівництвом Гурія Тушина. Вочевидь, за вказівкою останнього два його учні розпочали збірник: один мав завдання переписати повчання (22) Кирила Єрусалимського, але не завершив свою справу, а інший переписував *Слова* з монастирського уставу Іосифа Волоцького. Отже, на початку збірник «планово» містив настанови для ченців. Його характер стає «хаотичним», коли Гурій Тушин сам продовжує збірник. Він вводить до конволюту різні твори й витяги, які видаються йому цікавими. Н. О. Казакова слушно підкреслювала, що *для редакторской манеры Тушина характерны как раз краткие переработки и извлечения из интересовавших его произведений*⁹⁰. На відміну від учнів, які переписували тексти без змін, Тушин робив виписки й редагував оригінал. Власне Гурій попередив свої виписки заувагою: *Сіа ѹбо писахъ ѹтчасти выборомъ, а не срѹдѹ, памяти ради, за немощь скорости ради* (83 зв./88 зв.).

Серед цих виписок дослідники особливо виокремлюють *Събраніе нѣкоего старца Вассіана Патрикеева*. Це особлива скорочена редакція, з якої вилучені цитати зі Св. Письма, спрощена стилістика твору, свідомо наданий характер звернення до ченців з аргументацією щодо відмови від вотчин; це — саме повчання, настанови інокам (а не політизований текст); мова позбавлена риторики та цвітистості⁹¹. Так само Тушин використав і полемічний твір Вассіана щодо осуду в *Просветителе* Іосифа Волоцького новгородських єретиків. Автентичну назву *Слово на єретики* Гурій замінив іншою, яка відповідала 13/12 *Слову Просветителя* й підкреслювала полемічний зв'язок *Слова на єретики* і *Просветителя*. Укладач збірки спротив також мову оригіналу, зробивши її більш доступною для читача⁹². З Кормчої книги (остаточного варіанту) Вассіана Гурієм запозичені також правила Василя Великого і посланіє Тарасія проти *поставлення на мзде*; цю практику засудив Собор 1503 р.⁹³ Безперечно, ці останні тексти й самі постанови Собору мали на увазі поширення даної практики в Московській митрополії, але не митрополита Спиридона, чий твір був переписаний до збірника вже після смерті Гурія.

* В описі цей запис помилково прочитаний як «Книга Кирилова м-ря».



Почерк	Нова нумерація (стара нумерація)	ЗМІСТ
I	арк.1—3 зв. (1—3 зв.) 3 зв.—12 (3 зв.—12) 12 зв.—16 (12 зв.—16) 16—24 зв. (16—24 зв.) 24 зв.—33 (24 зв.—33) 33 зв.—42 зв. (33 зв.—42 зв.) 42 зв.—58 (42 зв.—58)	<p>Совѣрникъ. Иже въ святыхъ штица нашего Кѳрилла архієпископа Іерусалимскаго. Оглашеніамъ и поученіамъ крещаемымъ главъ [зміст Огласительныхъ повчанъ Кирила Ерусалимскаго: проименовано 22 главы]</p> <p>Предисловіе въ святыхъ штица нашего Кѳрилла архієпископа Іерусалимскаго</p> <p>Ѳ [гл.1] Иже во святыхъ штица нашего Кѳрилла архієпископа Іерусалимскаго. Оглашеніе пръвое крещаемымъ въ Іерусалимѣ въ воднопристѣпльшимъ, и чтеніе Ѱ ісаіа, омынгте ѳ очиститесе, Ѱ нимѣте лоукаство ваше Ѱ душъ вашнхъ предо шчима моима и прочее</p> <p>Ѳ [гл.2] Почченіе Ѳ. Проскядаемымъ въ Іерусалимѣ и о покааніи, и оставленіи грѣховъ, и чтеніе Ѱ пророка Бзекеа. Живл азъ глаголетъ ѳ, яко ниощѣ смерти грѣшника и прочее.</p> <p>Ѳ [гл.3] Поученіе ѳ. Крещаемымъ въ Іерусалимѣ, і чтеніе Ѱ коринѳинскаго посланія, іли не разѣмѣете, яко еанка крестнхомса въ Христа Іисуса, въ смерть его крестнхомса, погребохомса с нимъ крещеніемъ і прочее.</p> <p>Ѳ [гл.4] Почченіе Ѳ. Просвещаемымъ въ Іерусалимѣ, предано о пръвомъ заповѣди, и чтеніе Ѱ каласанскаго посланія, ялюдѣте егда кто вы ес краждовдан премѣдростно тцею и лестію по преданію человеку, по стѣхямъ мирнымъ и прочее.</p> <p>Ѳ [гл.5] Оглашеніе просвещаемымъ въ Іерусалимѣ свѣщано по Божіи едіноначаліи, въ вѣрѣ, въ едіного бѣа, и о ересехъ, и чтеніе Ѱ ісаіа, обновляютея къ мнѣ острови і зглави, спасаютса кѣмъ спасеніе вѣчное непостыдат ни посраматса до вѣка и прочее.</p> <p>[текст першихъ пяти Огласительныхъ і Тайноводствешныхъ повчанъ Кирила Ерусалимскаго, остане не зикрине. Аркуни 59—63 чисті, пропущеніи, ймовірно, для продовженія тексту повчанъ]</p>
II	59—70 зв. (64—75) 70 зв.—73 зв. (75 зв.—78 зв.) 74—75 (79—80) 75 зв.—78 зв. (80 зв.—83 зв.) 79—82 зв. (84—87 зв.) 82 зв. (87 зв.)	<p>[замазаніи чорниломъ загадолокъ: преподобнаго штица нашего нисифа]</p> <p>Сказаніе Ѱ Божественныхъ писаніи о съборгѣи молнтвѣ. Слово Ѳ. Слово Ѳ. Сказаніе Ѱ божественныхъ писаніихъ о пищи и питтіи.</p> <p>Ѱ еже не кесѣдовати на трапезѣ. ѳ</p> <p>Сказаніе Ѱ божественныхъ писаніи о одежахъ и обѣщахъ. Слово Ѳ</p> <p>Сказаніе Ѱ божественныхъ писаніи ш святыхъ иконахъ, и о книгахъ, како должно имѣти сиѣ. Слово Ѳ.</p> <p>Слово Ѳ. О еже не глаголати по павечерни.</p> <p>[усі тексти Слів 1-7 — з Обижежительного уставу преп. Іосифа Володѣцкого]</p>
III Гурий Тушин	83 зв.—92 зв. (88 зв.—97 зв.) 84 (89) 85 (90) 86 (91) 86 зв. (91 зв.) 87 (92) 88 (93) 93—97 зв. (98—102 зв.) 97 зв.—98 зв. (102 зв.—103 зв.) 98 зв.—99 (103 зв.—104)	<p>Ѱ антихристовеѣ</p> <p>Сѣа ѣво писаѣ шчасти выборимъ, а не средѣ, памяти ради, за немощь скорости ради. [передмова до наступнихъ текстів із Зерцала]</p> <p>Писано изъ зельцала. О скорбехъ.</p> <p>Ѱ зависти</p> <p>Сни ѣво вскорѣ ѣмираютъ</p> <p>Совѣсть ѣлкѣ мѣченіе по смерти</p> <p>Смирненіе</p> <p>Ѱ кончѣиѣ дѣт и о антихристѣ</p> <p>Сѣраіиѣ нѣкогого старца на въспоминаніе своего шѣщанія. Ѱ святого писанія. Ѱ отверженіи мира. яко ж пишетъ въ житіи святого Саввы. [твір Вассіана Патрікеева]</p> <p>Великомѣ Пахомію Агтелсимъ преданыи Ѱ ставъ и чинъ мншескын.</p> <p>Ѱ Іерусалима до Лавры святого Саввы [...] [вирахунокъ віддала міжъ палестинскими монастырями] И тѣ ныне кажѣтъ всѣ монастыри поусты, кромѣ сятаго Лавры Саввинны, ещѣ молитвами его ради живѣт мнѣхъ и нынѣча.</p>



	99—99 зв. (104—104 зв.)	Не мноу быти многимъ въ терѣхъ спасаемыхъ, но много коле погыблющихъ [цитата з Іоанна Златоуста про потребу єпітимій]
	100—100 зв. (105—105 зв.)	[Короткі запитання й відповіді з апокрифічного послання Афанасія Александрійського до князя Агітгоха]
	101—104 зв. (106—109 зв.)	Благо кі на ересь новгородскихъ еретковъ, глаголющихъ, яко не подоает еретиковъ осуждати, ни проклинати, ни заточати [віповідь на першу редакцію 13-го Слова <i>Просвітителя</i> Іосифа Волоцького із запереченням фізичної розправи з єретиками]
	104 зв.—105 зв. (109 зв.—110 зв.)	Святого Василія правила къ [про заборону поставляючим по мзді лихоярцям, волхам, віднашшим від віри, скопцям, брудникам, татям, нахлспникам, гробним татям]
	105 зв.—106 (110 зв.—111)	Велкаго Афанасія, Александрнскаго в соблажняющуся во сѣ
	106—106 зв. (111—111 зв.)	Въпрос Константина Памфіланскаго. Въѣтъ Никиты Ираканнскаго [про схиму, пресвітерство, чернцтво тощо]
	107—107 зв. (112—112 зв.)	Посланіе святого Тарасія, к Андриану папѣ, еж не поставлат на мздѣ.
	107 зв. (112 зв.)	Аще кто причащавшиса излыуется [про відріжку після Причастя]
	108—108 зв. (113—113 зв.)	Зри страшно зѣло [настанова старцю іноку]
	109—110 (114—115)	[Оповідь про Божу кару царю Давиду за прелюбодійство з Вірсавією]
	110—111 зв. (115—116 зв.)	Злат[оуст] [з проповідей і повчань]
	112—112 зв. (117—117 зв.)	Зри страшно зѣло. Правило в заповедахъ святыхъ отецъ [про потребу догрисняня канонів архієреями]
	113 (118)	А се правило подоает дати причастіе болнымъ вкорзѣ [витяги з Посланія ап. Павла до Тимофея про останні дні світу (2Тим 3:1-5)]
	113—113 зв. (118—118 зв.)	Почто повелѣнно естъ тѣмъ податися апостоламъ и инокомъ и всѣмъ христаномъ
	114—120 (119—125)	Книга нарицаемаа измарагдъ, истолкована святыми отци. Глав[ы] 1-й («Стословец» св. Геннадія)
	120 зв.—125 зв. (125 зв.—130 зв.)	Сіа стихи писаны выговоромъ, а не порадоу, святого преподобнаго и вогониснаго шца нашего Ивана, написавшего книгу Лѣственицъ Иванау ривескомѣ. Реч велкымъ Иванъ Лѣственикъ [преп. Іоанна Синайського]
	126—131 (131—136)	[Витяги зі Скитського Патерика]
137 аркуш — чистий		
II—?	132—132 зв.(138—138 зв.)	Тропар і кодаки преп. Зосими (без початку)
III Гурій Тушин	133—134 (139—140) 135—141 зв. (141—147 зв.)	текстуальне продовження тропаря і кондака преп. Зосими Канѣн преподобномѣ Зосимѣ
148 аркуш — чистий		
IV	142—159 зв. (149—166 зв.)	Мѣсяца маіа 3 преподобнаго Шца нашего Антонія Печерскаго, иж в Киевѣ, - вечеръ на мали вечерни. - на великонъ вечерни.
I—?	160—175 зв. (167—182 зв.)	Мѣсяца августа въ кіа день Житіе и терѣніе преподобнаго шца нашего Авраамія, просвѣтнвшаго въ терѣніи мнозѣхъ и новаго въ святыхъ града Смоленска. [без кінця; порів.: Софійськ. 1492, 1357]
IV—?	176—183 (183—190)	Мѣсяца августа въ кіа день преставленіе преподобнаго шца нашего Авраамія [служба преп. Авраамію Смоленському]
V	183 зв.—184 (190 зв.—191)	[Літописні замітки про смерть Гурія Тушина, його учнів та родичів]
VI	184—195 зв. (191—202 зв.)	Вѣдомш ж вѣди сице да поешн канѣн за єдинаго оумершаго [в передмові та післямові міститься заклик співати цей канон тричі — на 3,9 і 40 дні по смерті автора]



VII	196—209 зв. (203—216 зв.) 210—215 (218—223)	Месяца марта к̄с̄ день благовѣщеніе преславныя владычица наша Богородица и приснодевы Маріа [служба на Благовѣщенія Богородици — без закінчення, яке, вочевидь, планувалося дописати на пропущеному аркуші 217] Канон моленъ на плачь Пресвятѣи богородици.
VIII	216—223 зв. (224—231 зв.)	Въ смятою великою неделю Пасхы, на оутрени священникъ възгласить велегласно Слава святѣи и единособѣиѣи и животворщен и нераздѣлимѣи Троици, всегда и нынѣ и присно и въ вѣкы вѣком. [Утренняя та початок Часів на Пасху]
232 аркуш — чистий		
III Гурій Тушин	224—225 зв. (233—234 зв.) 225 зв.—227 зв. (234 зв.—236 зв.)	Пшодает вѣдати, яко длѣжно ес ѡ сих послѣдовати преднихъ великихъ общежителныхъ началникъ. Витѣгда бывает влѣщеніе хлѣбом. Пречистыа оупенію глас ѿ, Введенію. глас ѿ. Стихиры преподобномѣ Курнаѣ. глас ѿ.
237 аркуш — чистий		
IX	228—229 (238—239)	Месяца мая въ к̄а̄ день. Житіе святого и равноапостоломъ нже въ царнхъ Костантіна великаго и Христолюбивыа матерн его Флены. [початок]
240—242 аркуші — чисті		
X	230—248 зв. (243—261 зв.)	Изложение ѡ православнен істиннѣ нашей вѣрѣ
262—267 аркуші втрачені після 1856 р.		
XI	249 (268)	Літописна замітка про смерть ушня Гурія Тушина Філофея (1536)
269/263 аркуш — чистий		
XII	250—252 (270/264—272/266) 252 зв.—263 зв. (272/266 зв.—283/277 зв.)	Иже въ святыхъ штица нашего Василья Великого предословие въ начало Валѣломъ [Збірка висловів про Псалми святыхъ отців митрополита Іраклійського Никити, святителів Афанасія Великого, Григорія Нісського, Іоанна Златоуста]

Літописні замітки

183 зв. (190 зв.)

В лѣтѣ 7311 апрѣля к̄ в Кирилѣвѣ монастырѣ преставися старецъ Симеонъ Опаньскон, ученикъ Гурья Тѣшина, на свѣтлон неделе во вторникъ передъ вечернею.

В лѣтѣ 7311 мая г̄ преставися Ишна резанецъ. Лѣтѣ 7311 преставися старецъ Германъ Пустыинникъ апрѣля

В лѣтѣ 7311 июля въ іи на паматъ святого великого мученика прокопіа преставися старецъ Гуренъ Тѣшинъ, с субботы на неделю в г̄ часъ ноци, и погребенъ высъ того ж дни в г̄ часъ дни

В лѣтѣ 7311 августѣ в г̄ преставися старецъ мартеманъ сѣптон. В лѣтѣ 7311 июня д̄1 [на похвалон неделе — стерто] преставися старица Марина Гурьека сестра Тѣшина

В лѣтѣ 7311 июля к̄ преставися Герасимъ Гурьевъ ученикъ
В лѣтѣ 7311 дек[авря] к̄д̄ преставися Марфа старица Горах.

В лѣтѣ 7311-го преставися старецъ Невъ Бѣрѣхинъ сентавра въ 3̄ день

184 (191)

Лѣтѣ 7311 преставися инокъ Гуренъ [Тушин]

249 (268/262)

Лѣтѣ 7311-го месяца шкт[ября] л̄д̄ преставися старецъ Филофейъ Гурьевъ ученикъ Тѣшина во вторникъ вечерѣ.



Після перших записів Гурія (83 зв.—131/88 зв.—136) збірник знову набирає одноманітної тематики: життя, кондаки й служби руським святым — Зосимі, Антонію Печерському, Аврааму Смоленському (132—183/138—190).

Подальший текст збірника укладався вже по смерті Гурія Тушина (8 липня 1526 р.) його учнями й тому знову став хаотичним, бо кожен з укладачів вносив до збірки те, що сам уважав за потрібне, важливе й цікаве. Після записів про служби на Благовіщення, Пасху, Успіння тощо знову «вклинюється» *Житіє*, але вже Костянтина та Єлени. Воно не було закінчене переписуванням, але задля цього залишені чисті аркуші.

Саме після цього незакінченого *Житія* (що вже цікаво: вочевидь, інший упорядник, і, можливо, це був Філофей, *віднайшов* важливий твір, який треба було негайно переписати) і вміщене **Изложение** митрополита Спиридона. Зазначимо, що його віднайшов (мабуть, у Ферапонтовому монастирі, з чим і була пов'язана поспішність копіювання) і переписав учень Гурія Тушина. Це має для нас подвійне значення. По-перше, учні Тушина, як і учитель, керувалися оригінальністю, важливістю й актуальністю текстів при їх доборі, й саме це забезпечило появу списку **Изложения** в указаному збірнику. Упорядник звернув *особливу* увагу на цей твір, відклав попередню працю та *повністю* переписав текст. Тут ми одразу згадаємо другу деталь. Отже, по-друге, учні *переписували тексти цілком*, без вибіркової редакції. Останнє (після факту виявлення та копіювання твору) неймовірно важливе, бо вказує на автентичність тексту **Изложения** у збірнику й може опосередковано свідчити про пряме переписування його зі Спиридонового оригіналу (мова йде не про першооригінал, а про наявний у Ферапонтовому монастирі текст **Изложения**, відтворений самим Спиридоном).

Зазначимо й таку деталь: наступні після **Изложения** шість аркушів були втрачені вже після 1856 р., коли їх перенумерував Іван Чельцов. Що було на цих аркушах — залишається таємницею, яка тим більш заманлива, коли думати про інший/інші текст/тексти Спиридона. Доля цих шести пронумерованих аркушів потребує ретельних пошуків у збірках колекціонерів другої половини ХІХ ст., штучно створених за формальними ознаками (розміри аркушів, характеристика паперу, стара нумерація — 262—267). Поки що нам не вдалося їх віднайти.

Ці пропущені аркуші, після яких уміщено запис про смерть останнього учня Гурія Тушина — Філофея (31 жовтня 1536 р.), можуть також свідчити, що переписування **Изложения** відбулося не обов'язково між 1526 і 1536 рр. (смертями учителя і учня), а, можливо, ближче до 1536 р.

Завершує рукопис збірка висловів про Псалми Святих Отців Церкви. Остання дата, наведена у збірнику, — це запис про смерть старця Ієва Бурухіна 3 вересня 1545 р., зроблений на аркуші з найдовшим мортирологом (183 зв./190 зв.). Цікаво, що запис про смерть останнього учня Гурія — Філофея — не вміщений у цей мортиролог, а зроблений окремо. Вочевидь, його автор не взяв до уваги «сторінку мортиролога» й, перейнявши збірку, заніс перед її продовженням інформацію про смерть останнього укладача. Дописка ж 1545 р. була зроблена значно пізніше, після завершення укла-



дання збірника, й стала результатом його повного перегляду (та віднаходження «сторінки мортуролога») автором цього пізнього запису.

Сказане дає змогу стверджувати, що копіювання **Изложения** відбулося за часів активної діяльності Філофея. Твір був скопійований, вочевидь, у Ферапонтовому монастирі й, можливо, з автографа Спиридона. На кінець 1520 р. — першу половину 1530 р. ні у Ферапонтовому, ні в Кирило-Білозерському монастирях уже нічого не пам'ятали про митрополита Спиридона: до його твору не додано жодного коментаря (чого потребувала хоча б самоназва митрополита Київського і всієї Русі, яка була дивна для того часу). Це у свою чергу говорить про досить хронологічно віддалену смерть Спиридона (пам'ять про якого цілком стерлася), що «тягне» за собою також заперечення атрибуції йому *Послання*.

Насамкінець укажемо на наявність вторинної копії **Изложения**, здійсненої для митрополита Макарія (Булгакова) до 1879 р., що збереглася в його колекції⁹⁴.

«СИНТЕЗА ПРАВОСЛАВІЯ»: ГРЕЦЬКА І СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКА ТРАДИЦІЇ

Аналіз **Изложения** митрополита Спиридона неможливий без з'ясування (а точніше, реферування) загальноцерковного й східнослов'янського загального та регіонального контекстів — тобто всіх попередніх письмово зафіксованих і прийнятих усією Церквою, помісно чи в митрополичому окрузі, системних викладів православного віровчення. Цим одразу виконується кілька завдань: унаочнюються можливі джерела Спиридона, визначається оригінальність чи вторинність запропонованої ним системи викладу, з'ясовується місце, яке займає **Изложение** в загальному та регіональному контекстах, розкривається богословська ерудиція та літературний хист Спиридона й наочно визначається унікальність його твору для східнослов'янського богослов'я.

Загальний контекст (тобто грецьку/східну традицію викладу основ православної віри та еволюції догматики) давно і добре з'ясований ученими-богословами⁹⁵. Тут лише реферативно подамо їхні висліди у хронологічній послідовності появи текстів *сповідання віри*.

Традиційно шанованими древніми сповіданнями віри вважаються сповідання Св. Григорія Чудотворця (Неокесарійського) про три особи у Божестві; Лукіана Мученика про Трійцю; Василя Великого про Трійцю і Сина Божого; короткий катехізис Анастасія Сінаїта; сповідання Св. Софронія, Патріарха Єрусалимського про Св. Трійцю і два ества у Христі; сповідання Феодора, Патріарха Єрусалимського, про особи Св. Трійці; сповідання, приписуване Св. Афанасію (не раніше V ст.)⁹⁶.



Першим ґрунтовним викладом основ православного віровчення вважається догматична праця Св. Іоанна Дамаскіна (бл. 675/680—бл. 749/753/776/787)⁹⁷. Саме йому належить перший православний катехізис під назвою *Точний виклад православної віри* (третя частина монументальної праці *Джерела знань*). *Такие капитальные труды, — писав дослідник творчості святого А. А. Царевський, — являются редко, как говорят, — не годами, а веками, столетиями приходится ожидать таковых*⁹⁸. Натомість отець Іоанн Мейєндорф стверджує, що *Іоанн Дамаскин, именуемый иногда «Аквиноматом Востока» за то, что он составил систематическое «Изъяснение православной веры» (De fide orthodoxa), на самом деле ведь всего лишь написал краткое руководство, своего рода учебник, но уже никак не создал стройную теологическую систему; и если его мысли чего-то не доставало, то как раз самобытной новизны, той оригинальности философского творчества, без чего новую мыслительную систему не построить*⁹⁹. Утім далі отець Мейєндорф констатує, що твір Дамаскіна служив... в течение последующего периода учебником теологии¹⁰⁰.

Структура катехізису Іоанна Дамаскіна така:

Кн. 1 — Вчення про Бога (неосягненність, неможливість вираження словом, докази буття Бога, його єдність, Слово-Логос, Син Божий, Св. Трійця, спільне й різне в іпостасях, необмеженість і властивості єства Божого).

Кн. 2 — Творіння (вік, творіння, ангели, дияволи й демони, небо, світила, вогонь, світло, видимі тварі, повітря, вітер, вода, земля, рай; людина та її властивості, вчинки, свобода та промисел Божий).

Кн. 3 — Божественний домоустрій, Спокутувач і Його два єства (Божественний домоустрій, Бог-Слово; два єства Ісуса — проти монофізитів, Св. Діва — проти Несторія; немощі, рабство, боязнь; молитва Господня, розп'яття, смерть, воскресіння, тлінність, зішестя до аду).

Кн. 4 — Справа Спокутувача (воскресіння, два єства Христа, сенс олюднення Ісуса; про віру, про хрещення, хрест, поклоніння на Схід, Святі Таїни Господні, родовід Господа і Св. Богородиці; шанування Св. мощей, ікон; про Св. Письмо, про висловлювання Христа, походження зла не від Бога, грішники, про Закон Божий і гріховний, про суботу — проти іудеїв, про дівство, про обрізання, про антихриста, про воскресіння)¹⁰¹.

В окремій (другій) частині *Джерела знань* під назвою *Книга про єресі* на підставі викладів Єпіфанія подавалися інформація про древні єресі та їх критика, сюди були додані також іконоборці та мусульмани.

Св. Іоанн Дамаскін був відомий також як складач численних церковних співів (октоїхи, параклітики — похвали Богородиці, канони, стихирі, тропарі, догматики — вечірні співи Богородиці), і це сприяло загальному поширенню його праць, у тому числі в Східній Європі. Зокрема, зберігся Синодальний список (ГИМ ОР. Синод. 108/155) XII ст. названої догматичної праці Іоанна Дамаскіна, яка ще не мала поділу на книги, а лише на 100 глав (поділ на чотири книги був здійснений у західній традиції XII ст. єпископом Петром Ломбардським та його учнями). Вважається, що на Русі катехізис святого поширювався у перекладі та редакції X ст. (891/892 рр.)



Іоанна, Екзарха Болгарського (відома під кількома назвами: *Слово о правдой вере, Небеса, О вере*; Іоанн Екзарх скоротив тексти про суперечки несторіан, евтихіан, про єство, волю і дію в іпостасі Христа, переклавши загалом 48 із 100 глав)¹⁰². У XV ст. тут уже поширювалися цілі збірки творів Іоанна Дамаскіна¹⁰³. Нині відомо 75 списків*. Дослідники підкреслюють, що таке поширення твору Дамаскіна у згадані часи пов'язане з боротьбою державно-політичних та церковних угруповань, що актуалізувала догматичні та ритуально-культурні частини *Небес*. Потреби протистояння єресям, соціальні та міжконфесійні конфлікти також були викликом для пошуку систематичного викладу основ християнського вчення¹⁰⁴.

Одразу наголосимо, що **Изложение** митрополита Спиридона не має видимих аналогій — ні текстуальних, ні структурних — з означеними творами Св. Іоанна Дамаскіна.

Після Іоанна Дамаскіна узагальнене поняття про православне віровчення (своєрідна «формула Православія») було вироблене у *Чині у тиждень Православія*. Вважається, що на честь перемоги над іконоборцями (Сьомий Вселенський Собор) близько 842 р. в Константинополі почалося святкування Торжества Православія у перший тиждень Великого Посту, задля чого був вироблений спеціальний чин, який проголошувався у кафедральних соборах перед літургією (приписується Константинопольському Патріарху Мефодію, який помер 847 р.). Він передбачав спеціальну церемонію винесення для поклоніння й цілування ікон та вознесення подяки Господові за торжество Церкви над єресями. Затим виголошувалися положення, які окреслювали православне віровчення¹⁰⁵:

Изображеніѣ православіа святыхъ соборныхъ апостольскіа восточныхъ благочестивыхъ церквѣ (вступ);

Нікео-Цареградський Символ Віри;

перелік Вселенських Соборів та їхніх постанов проти єретиків, а також коротка інформація про дев'ять Помісних Соборів; сукупні рішення всіх означених Соборів із приводу Св. Трійці та співвідношення її іпостасей, про боговтілення Ісуса Христа, Його страсті, розп'яття, смерть, поховання, воскресіння, вознесіння, очікування Його Страшного Суду, про Богородицю, про писання Св. Апостолів та Св. Отців (*Преданіе*);

похвала захисникам і покровителям Церкви: учасникам (числом) і головним діячам (поіменно) усіх Семи Вселенських Соборів та сучасним їм світським правителям (поіменно) зі згадкою основних рішень Соборів стосовно догматів та єретиків; окремо похвала світським правителям — захисникам Православія (від імператора Константина та імператриці Єлени до імператора Андроніка Палеолога), окремо Василю і Константину за хрещення Русі, руським (Київським) князям (від Володимира Святославича —

* Найтиповіший збірник — РГБ ОР. Троице-Серг. 126 (збереглося 35 його списків). Найбільш характерними для XV—XVI ст. вважаються чотири збірники: Погодинск. 1032 (XV ст., 19 глав, РНБ ОР); Синод. 316 (XV ст., 13 глав, ГИМ ОР); Епарх. 367 (кін. XV ст., уривок, ГИМ ОР); Q. I.221 (XVI ст., 6 глав, РНБ ОР).



«святого царя» до Андрія Боголюбського) та мученикам чернігівським князеві Михаїлу і боярину Федору;

анафема усім древнім єретикам (за хронологією Вселенських Соборів, на яких вони були засуджені), загальне прокляття іншим єретикам (синодик єретиків продовжувався — додавалися нові імена)*.

Древні чини Православ'я у слов'янському перекладі (з незначними видозмінами загальних текстів та актуальними і моралістичними додатками) побутували у Східній Європі, про що свідчать їх збережені списки (зокрема, відомий текст XIV ст. у списку 1450 р. — ГИМ. ОР. Синод. 667). Вони фактично складали катехізис Православ'я, де визначалося все, що до нього належить, як також йому противне¹⁰⁶. Важливо зазначити, що текст Чину Православ'я призначався для широкого загалу вірних і виконував учительно-догматичну функцію. Це ж завдання мало й **Изложение** митрополита Спиридона, що й визначило значною мірою їхню однотипність.

Через *Чин Православ'я Изложение* має також певну структурну подібність до *Послання учителя в седни соврехъ н о православней верѣ н како ву подоваѣтъ быти князю Константинопольского Патриарха Фотія (858/867—877/886) до болгарського князя Михаїла** (852/856—888/892), що існувало в руських перекладах. У Посланні після повчальної передмови містився Символ Віри, далі йшли детальний (значно ширший, ніж у *Чині*) опис Семи Вселенських Соборів (їхній склад, особливо характеристики знаменитих Отців; рішення щодо догматики; осуд єресей лежав в основі викладу, навіть у заголовках до кожного Собору), настанови про шанування Святих ікон, Чесного Хреста, Святих гробів і мощей, загальний підсумок віровчення (*Сие веры наша христианския чистое и непорочное исповеданье...*). У другій частині *Послання*, зверненій до князя, викладалися загальні християнські чесноти та необхідні світському правителю моральні якості¹⁰⁷.*

Окрім названих загальноправославних текстів, певного поширення у книжності набули й такі «компендіуми» православного віровчення: *Догматичне всеозброєння православної віри* монаха Євфимія Зігабена (XII ст.) — збірник учительних святоотецьких творів про головні догмати й проти єресей; *Скарбниця православної віри* Нікити Хоніата (пом. 1206 р.) — спростування єресей; *Церковні бесіди про єдину віру Христову проти безбожників, язичників, іудеїв і всіх єресей* архієпископа Солунського Св. Сімеона (XV ст.)¹⁰⁸.

Особливо слід виділити «пізні», тобто актуальні на часи митрополита Спиридона, збірні виклади православного віровчення. Це, по-перше, праці архієпископа Солунського Григорія Палами (1347/1350—1359; у 1368 р.

* За твердженням О. О. Дмитрієвського, на Православному Сході, зокрема в єрусалимському Святогробському храмі, поминалися померлі у православному віросповіданні світські й духовні володарі та всі православні християни, а чин анафематствування не здійснювався (*Дмитриевский А. А. Церковные торжества в дни великих праздников на Православном Востоке. СПб., 1909. С. 177—188*).

** За часів Фотія болгарським князем був Борис I (852—889), який 864/865 р. прийняв хрещення й християнське ім'я Михаїл.



проголошений Святим¹⁰⁹, що вирізняються високим богословським рівнем і потребують спеціального аналізу на предмет знайомства з ними Спиридона.

У 1439 р. під час Ферраро-Флорентійського собору Св. Марк, митрополит Ефеський склав **Исповѣданіе правой вѣры**. У центрі цього тексту стоїть обґрунтування неможливості догмату про *filioque* та потверджується древній Символ Віри. Це **Исповѣданіе** має полемічний характер, при цьому автор покликається на постанови Вселенських Соборів (включно з Восьмим — за імператора Василя і Патріарха Фотія) та богословіє Іоанна Дамаскіна¹¹⁰.

Продовжуючи лінію боротьби проти унійної ідеї, Константинопольський Патріарх Геннадій Схолярій написав знамениту апологію Православія — **О вѣрѣ**, або **Исповѣданіе православной и неповрежденной веры Христовой**. Вважається, що виклад основ православної віри (трактат і тези) Патріарх зробив на прохання Мегмеда II Завойовника¹¹¹. На думку Є. М. Ломізе, Мегмед, перейнявши статус імператора ромеїв, ставився до Православія краще, ніж до Католицької Церкви; однак він відвідав Геннадія і у Патріаршій церкві, сидячи на єпископському місці в олтарі, вислухав пояснення християнського віровчення з метою принизити «невірних», як того вимагав шаріат¹¹². Так чи інакше, традиція знає катехізичний текст Патріарха Геннадія. Апологія складалася зі 100 головних пунктів, першим з яких був Символ Віри, а затим ішли настанови християнинові щодо головних вимог до його земного життя (окрім загальних заповідей і норм поведінки, також конкретні життєві ситуації)¹¹³.

Уже після Спиридонового **Изложения** на християнському Сході набули поширення катехізис Константинопольського Патріарха Мелетія Пігі (Пігаса), *Исповідання* Митрофана Крїтопоулоса 1625 р. та Кирила Лукариса 1629 і 1633 рр. (Лукариса звинувачено у протестантизмі)¹¹⁴, три догматичні послання 1576—1581 рр. Константинопольського Патріарха Ієремії, *Исповедание* 1672 р. Єрусалимського Патріарха Досіфея та ін.¹¹⁵ Їх висвітлення не має сенсу в даній праці: твір митрополита Спиридона, що мав регіональний характер, Вселенськими Патріархами використовуватися не міг.

8—15 вересня 1640 р. на Київському Соборі розглядався представлений митрополитом Петром Могилою текст *Православного вероисповедания*. Дискусія розгорнулася навколо двох положень: про місце перебування душ померлих та про час Пресуществління Євхаристійних Дарів. Яський Собор 15 вересня — 27 жовтня 1642 р. детально опрацював текст Петра Могили та вніс поправки. Константинопольський Патріарх Парфеній I (1639—1644) на Синоді 11 березня 1643 р. затвердив виправлений текст, свої стверджувальні підписи поставили також Патріархи — Александрійський Іоанн, Антіохійський Макарій та Єрусалимський Паїсій. *Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной* складалося з 261 запитань—відповідей і поділялося на три частини («Віра», «Надія», «Любовь»). Це — тип катехізису й водночас підручника з догматики. Петер Хауптман уважає, що завдяки *Православному вероисповеданию* Петро Могила *обеспечил включение Восточной Церкви в теологическое развитие*



Запада... дал Восточной Церкви ее первый Катехизис в привычном для нас смысле, який впливав на всю православну катехізичну літературу XVIII—XIX ст. Це була основопологаюча попытка передачі вероучення Восточной Церкви в формі мислення западної схоластики, але, з іншого боку — об'єднуюче звено для Православних Церквей... величайша заслуга знаменитого Киевского митрополита состоит в создании учебника нового типа¹¹⁶.

Рукопис митрополита Спиридона має інший характер і є новою спробою — з опорою на християнський Схід та протиположною християнському Заходові.

Про впливи ж загальноправославних зведень віровчення¹¹⁷ на **Изложение** ми скажемо далі, коли аналізуватимемо його конкретний зміст.

«Вписування» твору митрополита Спиридона у давньоруську традицію та традицію Київської митрополії помонгольської доби, як і Московської митрополії другої половини XV ст., ускладнюється недостатнім вивченням рукописного ареалу богословських творів, збірників, уривків. На початок XX ст. архівні й рукописні зібрання ще не були достатньо впорядковані та описані, а впродовж XX ст., коли вони потрапили до державних закладів і були систематизовані та значною мірою описані, богословська рукописна традиція вивчалася дуже слабо.

У давньоруській традиції вивчалися та були виділені в окремий літературний жанр *сповідання віри*¹¹⁸. Перше відоме на сьогодні **Исповѣданне вѣры** належить митрополиту Київському Іларіону (1050/1051—1054/1055) й існує у двох редакціях (Нікео-Цареградський Символ Віри та авторизований текст сповідання, побудований на основі традиції)¹¹⁹. Відоме також **Исповѣданне вѣры** новгородського єпископа Луки Жидяти (1036—1066/1061)¹²⁰.

Вочевидь, саме жанр *сповідань*, котрі проголошувалися єпископами й митрополитами під час їхньої висвяти, став постійною традицією у Київській та Московській митрополіях аж до XVI ст. Дана традиція, власне, і є тим реальним регіональним контекстом, в якому з'явився та побутував твір Спиридона, що сам по собі (за змістом) був більше контекстуальним загальноправославній традиції та традиції Константинопольської Церкви. «Внутрішня» (зміст) і «зовнішня» (текстове оточення у межах функціонування) біконтекстуальність **Изложения** фактично й визначила його унікальність та зумовила особливості.

Спочатку варто зупинитися на давній східній традиції єпископського сповідання. Згідно з обрядом, який зафіксований в Александрії вже в VI ст., кандидат у єпископи мав власноручно записати *Сповідання Віри* — виклад догматів, заперечення єресей, зобов'язання дотримуватися канонів, вироблених Соборами, Св. Отцями та у церковних переказах, засвідчити, що єпископство не купується й нікому не обіцяне. Цей текст вкладався в Євангелію та виносився кандидатом у єпископи з олтаря, з тим кандидат ставав на орлеці й голосно зачитував сповідання. Потім текст знову вкладався в Євангелію, яку диякон відносив в олтар та клав на престол. Збережені тек-



сти єпископських сповідань александрійської традиції мали таку послідовність: Символ Віри; співвідношення іпостасей та Ісус Христос; повторення й тлумачення окремих членів Символу Віри; клятва¹²¹. Константинопольська традиція була схожою і відрізнялася переважно обрядовими нюансами, а у сповіданні доповнювалася анафематствуванням єретиків та відступників.

Збереглися тексти сповідань Константинопольських Патріархів Антонія IV (1389) і Калліста II (1397). Вони містили Символ Віри, визнання Семи Вселенських Соборів та їхніх постанов, єдність із тими, кого «приймали» Святі Отці та «отверженіє» тих, кого вони не приймали; обіцянка зберігати церковний мир, подавати моральний взірець; анафема єретикам (наводилися актуальні для доби єресі та їхні представники — XII ст.; проблеми троїчності, співвідношення іпостасей Трійці та двох природ Христа); завіряння у надаванні «мзди» за своє обрання — згідно з новелою імператора Андроніка Старшого проти симонії (1295 р.)¹²².

Якщо ж порівняти константинопольську традицію з двома руськими митрополіями, то збережені тексти єпископських сповідань засвідчують поширеність більш широких (за змістом і обсягом) текстів власне у Київській митрополії (Литовська Русь)*.

Канонік Антоній Петрушевич, публікуючи *Архієратикон* Київської митрополії середини XIV ст. у списку кінця XVI ст. (бл. 1585 р.), подав повний текст *Ісповідання віри*, яке зачитував новопоставлений єпископ (із Волині?); и дают ему исповедание писано на листех; прочитает свое исповедание в оуслышане всем умоуще сице. Сам текст сповідання віри містив: Символ Віри (Нікео-Цареградський), загальне визнання постанов Семи Вселенських Соборів, виказ послушенства чинному главі митрополії, відречення від древніх та нових єресей¹²³. Особливо підкреслимо, що цей текст давався на письмі та проголошувався у Соборі (Св. Софії) під час висвяти перед усіма присутніми¹²⁴. Поряд із Чином Православія єпископське сповідання фактично перелічувало головні джерела і положення православного віровчення, стверджуючи перед главою Церкви, єпископами і вірними ортодоксальність новопоставлюваного: у тексті йшлося про Св. Трійцю, співвідношення іпостасей, Сина Божого, Духа Святого, Соборну Церкву, основні єресі та їх викляття, воскресіння з мертвих, Ветхий і Новий Завіти¹²⁵.

Збереглися також тексти сповідань Київського митрополита Григорія Цамблака та єпископа Володимирського і Берестейського Даниїла. Перший текст, вочевидь, важливіший з двох причин: він відбиває митрополічне сповідання та ще й поставленого своїми ж єпископами Київського митрополита. Сповідання ж Даниїла, дане в Москві, наочно демонструє переміщення акцентів «клятви» у Московській митрополії.

* Відомий літургіст О. О. Дмитрієвський на підставі типиків (у редакції Сави Освященого) твердив, що з XV ст. *открывается в богослужебной практике нашей церкви господство иерусалимского устава* (Дмитриевский А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1. С. XIII).



Сповідання Григорія Цамблака, дане 15 листопада 1415 р. у Новоградку при поставленні на митрополію, містило Символ Віри, послання на Вселенські Собори, вчення і писання Святих Отців та відречення від древніх ересей. Тут ішлося коротко також про мету архіпастирського служіння та обов'язок дотримуватися відповідних чеснот¹²⁶. Сповідання 1498 р. Київського митрополита Іосифа Болгариновича власноручно було дане Константинопольському Патріарху Никифору II, де також повторювався Символ Віри, стверджувалася першозначущість рішень Вселенських Соборів (їхні канони, устави й заперечення ересей). Митрополит обіцявся *сблюдати церковный мир; ни единым же нравом противная мудрствовать, але в усьому підкорятися архієпископу Константина града Нового Рима вселенскому патрїарху. Іосиф також обіцяв в страсе Божни и боголюбивым нравом управлять вірними от всякого зазора лукаваго, чиста же себе соблюдая, елика ми есть сила. Владика, врешті, завіряв, що нікому нічого не давав і не обіцяв за поставлення на митрополію¹²⁷.*

Сповідання віри єпископа Даниїла, дане митрополиту Іоні та Московському Собору 28 жовтня 1451 р., було об'ємнішим. «Розширення» тексту відбулося завдяки відреченню від митрополита Ісидора, Флорентійського Собору та його постанов, а також клятві на вірність Московському митрополиту¹²⁸.

Сповідання віри єпископа в Московській митрополії навіть на кінець XV — початок XVI ст. побутувало у редакції 1451 р., де йшлося, крім іншого, й про визнання влади архіпастиря з *Царьграда, как есмы то изначало прили*¹²⁹. Проте це, вочевидь, стосувалося загальних формул, а от конкретика щодо кожного єпископа була різною. Наприклад, ісповідна грамота Муромського і Рязанського єпископа Феодосія, дана при поставленні в сан митрополиту Філіппу і Освященному Собору 8 грудня 1471 р., містила дуже короткий (буквально в кількох реченнях) опис основ віри й відречення від Флорентійської унії та її творців; натомість розлого говорилося про вірність Московським митрополитам¹³⁰.

Головний борець із новгородськими єретиками кінця XV ст., «похвалитель» Спиридона архієпископ Геннадій (1485—1503) писав московському князю, що дав *исповедание* на початку своєї діяльності і що він *в том исповедании стоїть и теперво неподвижно*¹³¹.

Отже, з огляду на різницю єпископських сповідань віри у Київській та Московській митрополіях традиція першої, яка ув'язується з константинопольською (грецький текст даний Патріархом) є ближчою за змістом і структурою до *Изложения* митрополита Спиридона*.

Однак підкреслимо, що сповідання і виклад (*изложение*) віри є різними за своїм завданням, метою, навіть літературним жанром творами¹³³. Тому ясно, що «коректний» контекст твору митрополита Спиридона можуть скласти лише праці катехізисного плану. Як ми вже зазначили, для Київської

* Див. порівняння грецької редакції XIV ст. і київської XVI ст., загальний опис південноруського чину хіротонії, північноруський чин і редакцію сповідання, наведені Неселовським¹³².



митрополії таких праць до кінця XVI ст. історіографія на сьогодні не знає. Першими називаються невеликий трактат Василя Суразького *О единой истинной православной вере* 1588 р., виданий в Острозі, Катехізіс Стефана Зізанія 1595 р., виданий у Вільно, та безіменний катехізіс 1600 р. також віленський, а після них — *Православне ісповідання віри* 1640 р., що приписується митрополиту Св. Петру Могилі. Всі ці твори — пам'ятки богословської (і значною мірою полемічної) думки зовсім іншої доби й стану Церкви; окрім того, створені ієреями або й світськими діячами (за винятком останнього), вони не можуть слугувати «футуристичним» контекстом для *Изложения*, як і рукопис митрополита Спиридона не міг слугувати для них джерелом чи орієнтиром.

Інакше склалася ситуація у Московській митрополії. Я. Р. Хоуллетт уважає, що спробу створити *Summa theologiae* на зразок *Изложения православной веры* Іоанна Дамаскіна тут здійснив Іосиф Волоцький у *Книге на новгородских еретиков (Просветителе)*¹³⁴. Ця думка, проте, не нова. Ще І. Хрущов у своєму фундаментальному та важливому й по сьогодні дослідженні про Іосифа Волоцького пов'язує появу *изложения системы верований в должной полноте з Просветителем* Іосифа Саніна, котрий був створений як відгук на ересь «жидовствующих» і значне зацікавлення сучасників проблемами віри (*пытали о вере*). *Иосиф*, — писав І. Хрущов, — *излагал учение веры общедоступно тем книжным языком, который подчинился уже влиянию местного русского языка, между тем как язык переведенных с греческого книг не всегда был понятен. Иосиф вразумительно, наглядно объяснял то, что не всякий грамотник мог уловить «в ширине Божественного писания». Он собрал в целое те сведения догматические и церковно-исторические, какие были нужны православным не только в борьбе с еретиками, но и для уяснения самим себе системы верований*¹³⁵. Думку про першу спробу систематичного *изложения церковного вероучения ... для Руси у Просветителе* Іосифа Волоцького повторив Г. Подскальський¹³⁶. А Х. П. Трендофілов указав, що зразком для Іосифа Волоцького були *Небеса* Іоанна Дамаскіна (глави 12 і 38 — *О вере, О святых таинствах*); що своїм *Просветителем* преподобний Іосиф заложив *основы древнерусских богословско-полемических «сумм»*¹³⁷. А вже шляхом волоцького ігумена пішли митрополит Даниїл, Максим Грек, Зіновій Отенський¹³⁸.

У цьому контексті можна згадати велику працю (з 44-х глав) Максима Грека *Исповедание православных веры Максима инока из Святыя горы им же извещает о Христе Иисусе всякаго православнаго священника же и князя, что по всему истиннейши есть православен иннок, всю православную веру соблюдаа целу и непременно и непорочну*. Твір цей, написаний приблизно у 1534—1540 рр. (досить імовірно, що в ув'язненні у тверському Отрочому монастирі!), фактично мінімально викладав догматику й виконував функцію звернень-послань до «власть імущих» зі спростуванням звинувачень проти автора в ересі та державній зраді. Втім, глава 44 обґрунтовувала ідею про неправильність самочинного поставлення митрополита на Москві (проти архієрейської присяги митрополита Симона з викляттям



Спиридона!) та абсурдність думки щодо потьмарення чистоти віри в Константинополі під турками¹³⁹. Все це було цілком співконтекстуальним життєпису й переконанням Спиридона, але не його **Изложению**. Проте, як указувалося вище, богословсько-догматичні (й не стільки оригінальні, скільки переважно компілятивні зводи) твори та їхня рукописна традиція в Московській митрополії потребують вивчення навіть на систематико-інформативному рівні. Візьмемо перший-ліпший приклад серед рукописів тієї ж Софійської Новгородської бібліотеки. У збірнику середини XVI ст. № 1529 міститься така підбірка догматичних текстів: Нікео-Цареградський Символ Віри, глумачення про Св. Трійцю та втілення Сина Божого, про джерела віри — Св. Письмо, Вселенські Собори, святоотецька література (арк. 170—174)¹⁴⁰. Подібних прикладів, вочевидь, буде чимало.

Найширший з усіх колекцій рукописних книг «репертуар» текстів коротких (чи ширших) викладів основ віри має Синодальне (Патріарше) зібрання. Тут знаходимо **Изложение в правовѣрной вѣрѣ** Михаїла Сінкела Іерусалимського, **Изложение и истовѣданіе православныѣ вѣрѣ** Григорія, архієпископа Солунського, **Изложение вѣкратцѣ о вѣрѣ** по вѣпрошанню Анастасія Антіохійського та Кирила Александрійського, **Изложение о вѣрѣ вѣкратце** Максима Ісповідника, **Изложение вѣрѣ** Нектарія, Патріарха Іерусалимського, **Изложение вкратцѣ в православней вѣрѣ** Іоанна Філософа, **Изложение вѣрѣ** Григорія, єпископа Неокесарійського¹⁴¹. Окрім цих східних Отців Церкви, у збірці було лише **Исповѣданіе православныѣ вѣрѣ** Максима Грека¹⁴². По тому йшли *Катехизис* Петра Могили та його виправлення¹⁴³. Подібний репертуар наявний і у київському збірнику 1632 р.¹⁴⁴ Отже, до Спиридона догматика функціонувала у текстах східних Отців, і переважна більшість текстів стосувалася найзагальніших понять, мала «ужитковий» характер і форму запитань-відповідей. У контексті цієї традиції твір Спиридона виглядав чимось особливим, унікальним.

Однак підкреслимо, що на другу половину XV ст., крім відомих творів, пов'язаних з ім'ям митрополита Зосими (про вирахунок Пасхалій після 7000 (1492) р. та про відречені книги), немає жодного *послання* з розгорнутою системою віровчення від імені глави Церкви*. Загалом збережені рукописи XV ст. містять лише кілька текстів, локально близьких до окремих частин **Изложения** Спиридона: уривок 1447 р. писця Гавриїла (арк. 10) *Сказания о семи вселенских соборах*¹⁴⁵; збірку 1457 р. зі статтями про розділення Західної та Східної Церков¹⁴⁶; *Сказание о храме Софии в Царьграде*¹⁴⁷; *Собор*

* Стосовно вирахунку пасхалій після 7000 року від імені архіпастиря говорилося між іншим: По совѣтѣ же и по повелѣнію государя всея Русии благовѣрнаго и христоролюбиваго князя Івана Васильевича... смиреннѣй Зосима митрополитъ всея Русии тръждолубно потщався написати пасхалию на всеяко тысящю лѣт... (ГИМ. ОР. Синодальн. собр., спр. 408, арк. 504 зв.—512, спр. 406, арк. 352 зв.—370 — вирахунок на 20 (7001—7020) та 50 (7001—7050) років; РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 795—820; Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. III. Ч. 1. М., 1869. С. 420, 431—432). *Сказаніе Изосимѣ митрополита русьскаго в отреченныхъ книгахъ* (ГИМ. ОР. Синодальн. собр., спр. 319, арк. 5—7; Горский А. В., Невоструев К. И. Описание... Отд. II. Ч. 3. М., 1862. С. 600—601).



о еретицех (збірник 1563 р. Євфимія Туркова, опис Вселенських Соборів із переліком глав, визначних діячів та основних рішень)¹⁴⁸.

Особливе місце займають два тексти. Один з них з'явився у Московській державі наприкінці XV — на початку XVI ст. Це відома *Кормча* Івана Волка Куріцина, яка містить опис Вселенських Соборів та детально перелічує всі древні ересі (значно більше, ніж у Спиридона); укладач переписав також чин поставлення єпископа та його сповідання віри (Символ Віри, визнання постанов Семи Соборів, покірність митрополиту Київському і всієї Русі). Між іншим, тут містився заменитий старий постулат: *Не хотети ми принимати иного митрофолнта развѣе кого повтавлять из Царяграда. Как есмы то изначала приали*¹⁴⁹. Інший текст поширювався віддавна — це повчання про віру Св. Сави Сербського. Воно складало загальну проповідь, в якій містилися певні конкретні настанови: золото, срібло та цінності — давати на храми та милостиню; Символ Віри і вчення про Св. Трійцю; поклоніння церквам, святим мощам, образам Богородиці та святих; викляття древніх ересей за Отцями Семи Соборів; моральні повчання¹⁵⁰. Ці два тексти (їхні поява та побутування) показують «вістря доби» та загальну потребу в «православному катехізисі», в основі якого/яких були ті самі матеріали та можливості, але автори зужили різних моделей у послідовності, повноті й формі подання.

Залишається тільки повторити думку митрополита Макарія (Булгакова), що митрополит Спиридон не має рівних із числа Київських (додамо від себе — і Московських) первосвятителів за розумом і освітою, *или, точнее, оставил по себе такие же литературные памятники своего ума и образования*¹⁵¹.

Звісно, для з'ясування коренів/джерел ума и образования Спиридона найцікавішою є тверська богословська традиція XV ст., однак про неї ми майже нічого не знаємо.

Рукописне зібрання Тверського музею на 1891 р. складало 4588 одиниць зберігання, з них близько 500 рукописних книг і збірників, решта — актові документи. М. Н. Сперанський описав 308 конволютів¹⁵². На жаль, рукописних збірників до XVI ст. лише одиниці, окрім того, вони рідко тверського походження, що не дає змогу скласти враження про місцеву книжну традицію на часи Спиридона. Дуже цікавими є кілька пізніх догматичних збірників. В одному з них (початку XVIII ст.) містяться *Изложение вкратце о православной вѣрѣ* Іоанна Філософа, *Сказание* про Вселенські й Помісні Собори, критика ересей тощо; між іншим, там є послання старця Єлеазарова монастиря Філофея, слово Максима Грека проти астрології та інші його твори (рукопис № 138/3462)¹⁵³. Нічого суттєвого не додає й інформація, наведена в описі тверських раритетів А. К. Жизневського (зокрема, богослужбові рукописи та інші конволюти)¹⁵⁴. Лише описна книга тверського Отрочого монастиря 1666 р. загально фіксує наявність в обителі збірників Іоанна Лествичника, Василя Великого та ін.¹⁵⁵

Утім, як вже зазначалося, саме у Твері в XV ст. був створений лицевий список *Хроніки* Георгія Амартола¹⁵⁶. У 1437 р. з Афону до Саввино-Сторо-



жевського монастиря при книголюбивом Савве игумені був привезений створений 1432 р. збірник житій Авраамія Русина¹⁵⁷. Звідти ж у Твер потрапила і Євангелія, переписана Афанасієм Русиним, котра в 1657 р. була передана Патріархом Ніконом у Воскресенський Новоєрусалимський монастир. Цікавим є запис на аркуші 222 зв.:

В лѣто СЦДН (1430) прѣкуплена въяс книга сіа ермонахѡм Афанасієм Русинѡм въ святѡн горѣ Аѡнстѣн въ шбителн царстѣн въ Панджкратороу въ нарицаемѣн Лаврѣ въ царство Гречьскаго Царя Кур Калоуана Палешлог и при святѣншем Патріархѣ Константинопола Кур Іосифа и прѣнесена въяс ѡт Греческаго царства на Роуць Богѡспасаемаго и Богомъ възлюбленнаго града Тѡєри при благочестивѡм и при богѡлюбивѡм и многомилостивѡм и мнѡхѡлюбивѡм велнкѡм князи Борисѣ Александровичѣ и дана въяс книга сіа святѣн Богородици на Перемѣрѣ въ лѣто СЦМД при игоумѣнѣ Иѡнѣ¹⁵⁸.

Ці поодинокі факти дуже важливі: вони ще раз підкреслюють описані нами вище постійні духовно-інтелектуальні, зокрема книжні, зв'язки Твері XV ст. з Константинополем і, як бачимо, з Афоном. Це дає підстави припустити переважаючий вплив на релігійне виховання й богословську освіту Спиридона у «тверську добу» саме грецької книжної та богословської традиції. В її контексті, як видно з наведеного, *Изложение* Спиридона не було чимось винятковим. Але його винятковість полягала у «реферуванні» основ «грецького богословія» для потреб Руської Церкви, котра ще не мала богословського «компендіуму» або ж власного катехізису, подібного до католицьких *Сум теології* (маємо на увазі лише форму—звід основних положень віри).

АДРЕСАТИ І «ЗОВНІШНІ ОБСТАВИНИ»

Питання про те, коли, де, за яких обставин, для кого і навіщо митрополит Спиридон написав *Изложение*, викликали найрізноманітніші версії. В історіографічному огляді всі вони персоналізовані, тому тут лише нагадаємо зміст гіпотез, про які висловимо власні судження. Отож *Изложение*:

- створене у Литві під час ув'язнення для вірних митрополії;
- створене у Ферапонтовому монастирі задля доказу власної ортодоксальності;
- створене задля критики єретиків;
- створене у нестяжательському оточенні й під впливом відповідних ідей.

Гадаємо, що центральною є проблема адресатів/мети написання *Изложения*, розв'язання якої визначає відповіді й на усі інші запитання.



Формули звертань автора до адресатів та його самоідентифікація

Аудиторію, яку бачив перд собою митрополит Спиридон, найперше фіксують уживані ним звертання. Перше ж із них немовби програмує всю систему відносин між автором та адресатом (надалі вживатимемо цей збірний образ). Це перше звертання завершує вступну частину, де йдеться про причину/мету такого звертання, про автора та його ув'язнення й вигнання: **Радость миръ всемꙋ православию** (230 зв.)*.

Це звертання архіпастиря-митрополита. Воно передусім демонструє авторську самоідентифікацію. А вже потім маркує адресата: все православие для митрополита Київського могло означати лише вірних його митрополитичого округу, до яких **єдино** він як підвладний Константинопольському Патріархові й міг так звертатися. Як бачимо, самоідентифікація автора та його адресат визначені (що й мало бути) на самому початку твору. Отже, **Изложение** навіть на підставі лише цього першого звертання могло б ідентифікуватися як учительний/напучувальний/настановчий твір — посланіє до пастви, в якому автор поряд із засвідченням власної ортодоксальності повчає ортодоксії з огляду на зауважені серед «духовних дітей» відступи від чистоти православія (про це у передмові). Спиридон указував, що через свячення в Константинополі й митрополитичий сан він має право на учительство, а самим **Изложением** демонстрував, що його рівень богословських знань, розум і літературний хист адекватні цьому праву.

Друге звертання починає текст після опису Вселенських і Помісних Соборів, а він, у свою чергу, передує Символу Віри. Вочевидь, це невелика передмова про джерела віри, а також про потребу **благнихъ дел**, які мають співіснувати з вірою. Даний текст аналізуватимемо далі, зазначимо лише, що увесь він **авторський** і загалом є архіпастирським **зверненням** до того самого адресата. Це звернення й розпочинається словами: **Молю же вы възлюбленніи о Христѣ** (234 зв.). Наведена формула так само чітко вказує на автора — учителя/єпископа — та паству, традиційним архієрейським звертанням до якої й є означена фраза, котра повторює звертання з Послань Апостола Павла.

Специфічний прояв самоідентифікації автора, яка (за його переконанням) мала бути адекватною і в очах адресата, спостерігаємо після переліку неправильних/єретичних догматичних положень та ортодоксальних формулювань. Говорячи про загальне (Вселенськими Соборами) анафематствування неортодоксальних учень, Спиридон додає: **То и аз смирентїи тѣхъ всѣхъ по святѣхъ правнѣхъ штрицанию анафематисаю яко то чюжи сѣтъ да блждѣт проклѣти** (240 зв.). Проклинаючи не іменем, а саном, Спиридон тим самим давав відповідну настанову пастві.

* Тут і далі цитуємо рукопис (РНБ. ОР. Соф. 1451), зазначаючи в дужках аркуші; застосовуємо спрощену систему передавання тексту (титла й надрядкові літери вносяться у рядок без спеціальних позначок).



Наступне звертання автора до адресата доволі розлоге й також настановче, воно підсумовує все сказане про суть віри, про основні догмати, про хибні положення еретиків та їх анафематствування:

Сиа оубо, о любимїи, благочесьа сѣмена святѣхъ апостоль і сиа оученна святѣхъ штець ꙗко соборъ вселенскѣхъ Молю же вѣы братїе именеи Господа Исуса Христа апостольскѣи рещи глас да то ж глаголете и то ж да мждрьствѣитен исповѣдаите вси. И дане боудет в вас распрж но да есте ѡтвержени в вѣрѣ в том же смѣсле и в том же разѣмѣ поне оубо тако ж вѣшерьѣ [ко]хои (240 зв.—241).

Дана цитата, вочевидь, дуже прозора й не може викликати різних інтерпретацій. Вона знову засвідчує звертання архіпастиря до духовних дітей із настановою щодо потреби дотримання ортодоксії. Далі ми будемо говорити про можливі причини такого нав'язливого дидактизму, тут же лише сконстатуємо його.

Усі подальші звертання автора до адресата також функціонують у межах учительно-настановчих висловів та фраз. Так, указуючи на потребу відречення від ересей, Спиридон звертається: **праведно же мню сиа и вашен любви предложити съ всѣмъ извѣщенїемъ** (241). Це звертання повторюється після викляття всіх еретиків і персонального осуду їх Спиридоном: **Да хрании о любимїи вѣроу нескверноу...** (244 зв.). Усе це стосувалося пастви, підвладної митрополиту.

Однак таке саме звертання (о любимїи) автор застосовує і до священства своєї митрополії (о настольници; вас постави дѣхъ святѣи постѣтитѣла і пастыра словеснѣхъ овецъ церковнѣхъ оград), закликаючи сповідувати правдивий догмат про два ества та їх сполучення в Ісусі Христі й до благочинної діяльності серед нужденних замість збирання цінностей, гарних риз та ситості (246, 247). Це унікальне конкретизоване звернення, яке чітко адресоване духовенству і, можливо, навіть єпископату (бо тільки єпископи були настольници), привернуло увагу дослідників лише критикою церковного багатства та зовнішньою аналогією нестяжательським ідеям Ніла Сорського і його послідовників. Насправді ж формула звертання вказує на іншого адресата, і можливий лише «паралелізм» ідеї (хоч питання про бідність і потребу аскези серед церковнослужителів перманентно існувало з IV ст.). Про все це говоритимемо далі, а тут зауважимо, що **Изложение** мало всецерковний характер, бо стосувалося всіх членів Православної Церкви у межах митрополії — від єпископів до останнього прихожанина-жебрака. Це підтверджують і настанова про розпорядження церковним майном на користь нужденних, а не на своа страсти (248), що могло стосуватися лише духовенства; і наказ виганяти з духовного стану всіх, хто привласнює це майно (248).

Нове повчання стосувалося проблеми «багаті/убогі» й прикладу про вдову, яка віддала на храм дві останні монети. Спиридон закликав: **Видите како и видте, о любимїи, како малем и дарми богъ ѡгажаемъ бываше...** (248).



Підсумовує твір текст, в якому прозоро світяться і формула всецерковного звернення, й архіпастирська самоідентифікація автора:

Иако да благодать божиа осѣнитъ наша душа и просвѣтитъ васъ свѣтомъ разума истинны и наставитъ на правдыи поутъ приводящии къ небесному царствию вѣчныхъ благъ. Разумно жъ боуде вамъ, о любимии, иже всихъцевыхъ проповѣдании непрѣудетъ православныа нашаа вѣрты, се и нѣ христіанин. Мы бо держимъ и исповѣдемъ апостольскаа веления и **З**ми соборъ вселенскихъ, а законпрестѣпныхъ начинани есмо чюжи, тако и предрекохум. И благодать божиа да боудетъ съ вами **Аминь** (248—248 зв.).

Наведена інформація про формули звертань Спиридона та його самоідентифікацію дає змогу без особливих розмірковувань зробити висновок про характер/жанр твору, аудиторію і статус автора: *Изложение* є учительним посланням/настановою митрополита Київського і всієї Русі до вірних своєї митрополії — як світських, так і духовних включно з єпископами.

Насамкінець укажемо на дві специфічні фрази, які й у інших текстах «маркували» автора. Це вислови: *но на подлежащаа да сжъ вьзратни* (245) і *сна ш снхъ* (248). Дані вислови «співпаралеельні» *Житію Зосими і Савватія* і частково *Послانیю*. Але особливості першої формули (*да сжъ*) ставлять її поза обома названими творами. Загалом через одиничність обох фраз у даному випадку «візитна картка» не спрацьовує та існує не адекватно, а лише паралельно до визначених за іншими творами двох авторських «візиток».

Повчання й настанови: проблема актуальності

«Зовнішні обставини», що сприяли створенню *Изложения*, позначаються в авторському вступі та дидактичних повчаннях. Наголоси й деталізація певних проблем у настановах засвідчують актуальні причини, котрі покликали саме послання Спиридона. Вказуючи, чого не повинно бути в житті вірних, митрополит тим самим окреслював реальні обставини буття.

Отже, у вступі, ануюючи зміст *Изложения*, Спиридон досить чітко інформує як про причини, що спонукали його до укладання саме такого повчання, так і про його головну мету:

Поеже предъ нашими очима видимъ многа святыми правилии штвержена творять в православиі нашего христіанства, нхъ же не подобаетъ. Сего ради исписахомъ штъ правилъ святыхъ апостолъ и святыхъ штець **З**ми соборъ свидѣтели, свидѣтель сими Богъ въ небеси. Иже вьмалѣ исписахомъ краткими словесы, понеже извѣстно о Христовѣ штанствѣ истиннаго Бога нашего воплощении и святыа Тронца поклананьи и словословеньи въ святыхъ церквахъ (230).

Таким чином, головною спонукою Спиридона до цієї праці були зауважені ним серед вірних відступи від православного віровчення. Вочевидь, автор уважав причиною цього недостатнє знання паствою основ ортодоксії,



що й примусило його коротко викласти православне віровчення, зробивши особливий наголос на різних його перекученнях древніми еретиками, котрих засудила Церква. Останнє також виконувало дидактичну функцію: всі відступи від ортодоксії **обов'язково** будуть засуджені та покарані. Цікавим є й авторське пояснення короткості свого послання: про Боговітлення, поклоніння Св. Трійці та про порядок церковних служб було **извѣстно**. Навіть в анотації твору на самому початку Спиридон акцентував, по-перше, на описі Семи Вселенських і Десяти Помісних Соборів (описі авторитарному: зі згадкою церковних і світських володарів), а, по-друге, **и котории еретици и конии ересми начаста разврати церковь** (отже, ересі хвилювали його найбільше, і це було актуальним). Митрополит також наголошував, що Церква все ж тримається: **како же держитса и нынѣ въ благочестивыхъ душахъ по преданию святыхъ апостолъ и святыхъ ѿ ми съборъ вселенскихъ** (230). Тим самим Спиридон не лише абстрактно підкреслював наявність благочестивих вірних, які спиралися на апостольські, святоотецькі й соборні правила, а й власне благочестя, яке через сан і особисті чесноти в ортодоксії давало йому право наставляти «заблудших».

Одразу виринає питання: які ересі турбували Спиридона, що конкретно стояло **перед нашими очима**? Цю проблему спеціально розглянемо нижче. А тут підемо далі за спеціальними дидактичними текстами (бо загалом увесь твір є суцільно дидактичним і за метою, і за змістом, і за формою).

Окрім вищезначеної мети авторський дидактизм у вступі проявляється у вказівці на власний приклад — благочестивого архіпастиря, котрий твердо тримається ортодоксії і страждає за віру в ув'язненні (ця тема рефреном повторюватиметься далі): **Сладки намъ юзы и радостна изгнанья, нже по преданию святыхъ апостолъ правиломъ и по святыхъ ѿ ми соборъ вселенскихъ оумерти нежели святыхъ поправнию приблизитиса** (230 зв.). Як ми вже вказували, дана інформація є досить закодованою. Що мав на увазі Спиридон під **святыхъ поправнию приблизитиса**? Можна лише припускати, що йшлося про офіційне протегування унії у Литовському князівстві та намагання схилити до неї Спиридона: окрім свячення в Константинополі, його відмова визнати унію могла бути однією з причин невизнання й арешту з наказу Казіміра IV та обрання Мисаїла. З іншого боку, мова могла йти про підтримуваних Михайлом Омельковичем еретиків, які жили при його дворі й у Києві та вели пропаганду. Думаємо, що означену цитату навряд чи можливо трактувати локально-буквалістично: тобто як небажання попрайти святих. Вочевидь, ідеться саме про основи віровчення, закладені в текстах **святих** Апостолів та **святих** Семи Вселенських Соборів. Всі ці тексти, з одного боку, утверджували Символ Віри без *filioque*, а з іншого — проклинали ересі; отже, вони слугували зброєю і проти унії, і проти новітніх «ревізіоністів» Православ'я. З огляду на те, що далі по всьому тексту превалює тема ересей і нічого прямо не сказано про Папу, унію *etc.*, здавалося б, і в наведеній цитаті автор страждав від еретиків-неортодоксів. Проте слід зважати на неможливість прямої критики Спиридоном підтримуваної королю і великим князем Ферраро-Флорентійської унії. Тому за таку критику можуть



сприйматися його богословське тлумачення Св. Трійці та взаємовідношення іпостасей (без *filioque*), а також сам виклад віровчення за принципом опори на традиційні джерела, які єдино авторитетні й у яких немає жодних натяків на можливу інтерпретацію, подану на Ферраро-Флорентійському соборі. Ми ще повернемося до цієї проблеми під час аналізу богословської системи **Изложєнна**.

Знову сконстатуємо подвійну функціональність інформації про власні страждання за православну віру як право на повчання в ортодоксії та як приклад архіпастиря для наслідування його твердості вірними. Це було пряме виконання заповітів Апостола Павла: *Проповедуй слово, настой благовременне и безвременне, обличи, запрети, умоли, со всяким долготерпением, и назиданием. Ибо будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвратят слух и обратятся к басням. Но ты будь бдителен во всем, переноси скорби, совершай дело благовестника, исполняй служение твое* (2 Тим. 4: 2—5).

Значний повчальний текст міститься після викладу інформації про Сім Вселенських та Десять Помісних Соборів. Автор закликав (**молю же вы възлюбленні о Христѣ**) взяти за дороговказ Христові вислови, проповідані й зафіксовані євангелістами, та пророцтва про Месію (свідчення Моїсею від Бога про Сина Свого, Богоявлення Моїсею та Ілії у білосяйних ризах); вірити в чудеса Ісуса, засвідчені в Євангеліях на **всем мире**; триматися визначення православної віри Отцями Семи Вселенських Соборів. Поряд із цим Спиридон на **сем основанні вѣры** пропонував не багатства накопичувати **милотекоущаа сего мира**, але **назидовати блага дѣла**, які одні лише й можуть бути пред'явлені на Страшному Суді. Потрібно, щоб віра і добродійність співіснували: **так да совершенъ воудет человекъ, а не по недостатку храмет наш живот, вѣра во есть спасающа, тако ж речь апостолъ любовию дѣйствиоуема** (235).

Далі ми повернемося до теми матеріального і духовного в **Изложєнні** спеціально, бо й автор звертається до неї спеціально. Але тут зазначимо, що, мабуть, проблема «добрих справ» для Спиридона видалася дуже важливою, і він убачав дефіцит таких справ серед його вірних. Чи йшлося про прагматизм, орієнтацію на накопичення багатств та про значний соціальний «розрив» у суспільстві? Вочевидь, у даному місці митрополит звертався до світських осіб (до священства — далі), які мали належати до елітного стану. Це дуже цікаве місце тексту, яке знаменує перелом свідомості, з точки ж зору Спиридона — трагедію віку, яка властива добі Відродження, коли на перший план виходять земні/матеріальні цінності, а ідеальні/моральні християнські цінності відтісняються в «огорожу Церкви». Це явище помітне у XV ст. в усій Європі, в тому числі Великому князівстві Литовському. Але воно фіксується джерелами «західної культури», і паралельних свідчень із православних «першоуст» (тобто сучасників) дуже мало¹⁵⁹. Свідчення Спиридона має подвійну значущість: це оцінка доби зміщення цінностей, яку дає представник консервативного табору, за свяченням своїм



покликаний оберігати «старовину»; це оцінка глави Церкви, котрий сам є «проявом старовини», оцінка проникливого й спостережливого «пост-візантійського» інтелектуала. Фактично Спиридон засвідчував поступову втрату християнством універсальності, витіснення його зі сфери економіки. Для Православної Церкви, яка не була у Литві державною, протегованою і всевладною в релігійному/віросповідному полі, означений процес не міг бути штучно зупинений чи «перекинутий» у сферу обрядово-традиційну. З-під впливу Церкви фактично виходила основна продуктивна верства суспільства (еліта), яка за західним зразком коригувала власну свідомість в іншу парадигму (із земними цінностями й потребами), ніж традиційно пропагований Православною Церквою ідеал життя.

Наступне повчання ніби продовжує попереднє: автор намагається повернути вірних бодай до «механічного» поклоніння святині, котре мало б урешті звертати душу, серце й думку вірних до означеної святині, а відтак — постійно «зберігати» її в людині¹⁶⁰. Це повчання завершувало постулати про поклоніння іконам, Животворному Хресту, плащаницям та іншим святощам. **И мѣстомъ святымъ, идѣжъ божественнаа служба или святыа кресты или конѣ святыхъ образы поставляемы сѣтъ, да не мимоидеши бес поклонения.** Особливо цікаво, що після цього Спиридон пише про сенс шанування ікон, що демонструє намагання автора утвердити духовне в матеріальному й «перебороти» матеріальне у свідомості своїх вірних нагадуванням про глибокку духовно-богословську царину: **Образы нѣхъ почитаемъ дѣшевными очми възводище къ первообразному нѣхъ зрачѣ, и не составляюще во жмѣ вещьна сѣща того быти (237 зв.).**

Затим іде настанова митрополита, що завершує загальний опис та викляття ересей:

Аще кто не приклінаетъ снѣхъ всѣхъ, да бѣдетъ проклатъ. Аще кто не исповѣдаетъ божна слова пострадавшиа плотю за всемирное спасение и распата бывшиа плотю и смерти вкѣсившиа плотю, а не божествомъ, и бывшиа первенца изъ мертвыхъ, яко животворецъ есть и живот жизни наша, иже снѣхъ не исповѣдѣтъ, да бѣдетъ проклатъ. Яко ж оубо писаше Бога никто ж видѣти никогдаже, так ни Бога распата никогда, но яко Богъ явися плотю, так Богъ распатъ и ѹмртенъ вышъ плотю, а не божествомъ. Она оубо, о любви, благочестья сѣмена святыхъ апостолъ. И сна оучениа святыхъ штець ѹ соборъ вселенскихъ. Молю же вы, братие, именемъ Господа Ісуса Христа апостольскимъ рещи гласъ, да тож глаголете и то ж да мѣдрѣствѣте и исповѣдаите вси. И да не бѣдетъ в вас распра, но да есте ѹтверженн в вѣрѣ в томъ же смысле и в томъ же разумѣ, поне оубо яко ж выше рѣкоюхомъ (240 зв.—241).

Як бачимо, у центрі стоїть проблема двох природ Христа та Його тілесного розп'яття. Автор упереджує також суперечки (соціальні, віросповідні, богословські etc.) серед вірних і вказує на потребу сповідувати саме ті принципи віри, які він своїм архіпастирським авторитетом засвідчує. Знову ж таки складно визначити конкретику, «назnamenovanу» цим текстом як актуальним для сучасників. Вочевидь, це знову стосувалося новітніх ересей



і частково уніатизму (суперечки послідовників і противників, праведність останніх підтверджував і Спиридон).

Наступний уривок більш ясно вказує на його актуальність для сучасників. Він передує детальному (поіменному та у хронологічному порядку) описові древніх єресей:

Праведно же мною сна и вашей любви предложитись всяким извѣщеніемъ еретическаа ихъ неистоваа гаданна и лжетворнаа ихъ хуления сказати, тако жъ вѣрѣваемъ въ божественныхъ писаниихъ: премудрѣ рекшѣ да и премудрѣ винѣ и премудрее боудеть наказати преведника и приложити и примати. **И**ако да учении еретическихъ и гнусныхъ ихъ преданнии штврщають и оудалаютъ шт нечестивыхъ и незлобие душевное невредимо съхранатъ и чистѣ вѣрѣ съблюдоутъ православна повеленни. **И**ако да льсти ихъ оубежите и съвершеною ненавистию възнавидите ихъ (241—241 зв.).

Актуальність настанови підкреслюється згадкою про єретичні вожіння, під якими, вочевидь, мається на увазі астрологія, котру поширювали в Києві та при дворах знаті (за прикладом королівського двору) так звані київські «жидовствуючі». Рукописи останніх збереглися. Зокрема, це здійснені «єресіархом» Схарією/Захарією переклади *Шестокрила* — астрономічного довідника, створеного італійським євреєм Іммануелем-бар-Якобом, та *Космографії* Іоанна де Сакробоско (Джона Галіфакса). У цих творах стверджувалася ідея про особливе значення небесних світил у передвизначенні долі¹⁶¹. У XV ст. астрологія просто «захлинула» Західну Європу, процвітала при дворі польського короля й набула поширення при дворах магнатів¹⁶². Серед інших соціальних верств новий виток популярності отримала вербальна магія (замовляння, заклинання)¹⁶³. Дослідники пов'язують це із глобальним почуттям невпевненості, страху, потребою у самозаспокоєнні¹⁶⁴. Віра в Божественне Провидіння не зникала, але відступала на другий план. Церква як на Заході, так і на Сході засуджувала подібні намагання зазирнути в майбутнє з поміччю «темної сили». Пастирі та ієрархи Церкви прагнули «повернути Бога» в усі сфери людської діяльності й думки, не допустити пошуків потойбічного поза сферою божественного/християнського. Це відповідало настанові Апостола Іакова: *Братія! Если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов* (Іак. 5 : 19—20).

Наведена цитата прямо вказує на «актуальну єресь» часів *Изложения*, яку зауважив Спиридон і вирішив спростувати на загал — попри її популярність навіть серед протекторів і покровителів.

Наступне звернення до пастви знову має особистісний характер. Відрікаючись від *законопрестоупники*, які ідуть наліво чи направо від Христового шляху, назнаменованого Вселенськими Соборами, Спиридон твердив, що сего ради стражемъ до оузъ яко злодѣи (даний текст уже аналізувався в першій главі). А далі: *Да храним, о любиміи, вѣроу нескверноу въ Христа Иисуса господа нашего. Ему жъ подоваеть шт небесе приити, неако первой нищет-*



ным и смиренным образом человечества, но гордо и преславно... По цьому коротко розгорталася апокаліптична картина Страшного Суду, де єдиним виправданням можуть бути лише справи (по глаголащєму: покажите дѣла, примете мзду) і кождо кто что сътвори, та і понесеть. Не ўбо о них час и время, о них же глаголемъ (244 зв.—245)¹⁶⁵. Акцентація на праведності віри в Христа одночасно може стосуватися і filioque, і єретичних учень, зокрема «живодствующих». Спиридон усе ж був ув'язнений владою, котра підтримувала унійну ідею, і це схиляє до першого припущення.

Проминемо поки що розлогий текст про переваги бідності над багатством і потребу активної благочинності на користь нужденних (про це в окремому підрозділі). Наведемо насамкінець лише дидактичний висновок після переказу притчі про лепту вдови:

Видите, како и видѣте, о любимиі, како малѣми дарми Богъ ўгажаем бываше и краткым покааннемъ хрѣхы сѧ заглажают, како Манасиа, како оу молитви Бога и Петръ, как слезами штверженне исправи, и разбойник малѣм гласомъ рай штверзе, и мытарь смиренными глаголы паче фарисѣа шправдася (248).

Тут найважливішими є євангельські приклади покаяння згрішивших проти Господа. Ця «сатисфакція» мала на меті повернення в лоно ортодоксії як уніатів, так і єретиків.

СТРУКТУРА ЗМІСТУ Й МОЖЛИВІ АНАЛОГИ

На перший погляд видається, що текст Спиридона хаотичний або ж різноплановий і його неможливо чітко структурувати, позаяк він від початку органічно не структурований. Проте таке враження виникає через знадіблення лінійного наративного тексту численними вкрапленнями суб'єктивовано-емоційних фраз, звертань, моралізаторства. Саме вони створюють «завірюху» в розміреному поступі тексту. Але якщо залишити їх поза увагою, структуризація «позитивного» матеріалу/тексту є цілком можливою.

1. Вступ (арк. 230—230 зв.)

Декларація джерел твору про православну віру та єресі.

Формулювання причини звернення до пастви з «посланиєм» догматичного характеру.

Самоідентифікація як митрополита Київського і всея Русі, інформація про свячення і становище автора.

Формула архіпастирського звертання, новий заголовок і анотація змісту твору.



2. **Вселенські та Помісні Собори:** коротка послідовно-хронологічна інформація про місце, час, склад, рішення щодо ересей і єретиків (арк. 230 зв.—234 зв.).
3. **Джерела віри:** пророки і Апостоли про Богоявлення, Св. Письмо, Отці Семи Вселенських Соборів (арк. 234 зв.—235).
4. **Символ Віри** (арк. 235—237).
 - Трійця Єдиносущна (співвідношення іпостасей).
 - Бог Син (походження, природа, функція).
5. **Християнські святині, реліквії, символи** (арк. 237—237 зв.).
 - Ікони/образи (Трійці, Христа).
 - Хрест.
 - Святі.
 - Храм.
 - Образи Богородиці, Іоанна Предтечі та інших святих (мученики, преподобні).
 - Образ і першообраз.
 - Загальний підсумок.
6. **Єреси та єретики** (арк. 237 зв.—246)
 - Походження ересей як «мудрування».
 - Оголошення ересей (все, що поза православним сповіданням).
 - Поіменне означення ересей.
 - Прокляття єретиків.
 - Критика єретичних учень, утвердження богословія Св. Апостолів, Св. Отців Семи Соборів.
7. **Повторення принципів/ідей православного сповідання віри** (арк. 246).
8. **Багатство та бідність** (арк. 246—248).
 - «Нищелюбие» як богоспасенна справа.
 - Благодійництво для страждених.
 - Багаті й бідні: на землі та у потойбічному світі.
 - Приклади з Євангелій.
 - Церковна власність і священнослужителі.
9. **Завершення.**
 - Прикликання Божої благодаті для прозріння душ.
 - Потреба дотримуватися даного вчення як запорука православності.
 - Дотримання сповідання віри самим автором.

Таким чином, уся структура **Изложения** зводиться фактично до утвердження/декларації православного вчення про віру й до заперечення/спростування



хибних поглядів і древніх єресей. Проте текст є безперечно актуалізованим: ствердження головних/канонічних джерел віри; наголошення проблем Тринітарної та Христологічної; підкреслення сакрального значення святинь, реліквій і символів; детальний розгляд антиномії багатства й бідності, — все це «назнаменувало» мікро- і макросередовище, час і простір, адресата і автора. Якщо ж узяти до уваги численні авторські звертання-дидактизми, стане цілком очевидним, що **Изложение** мало не теоретично-догматичний, а повчально-прикладний характер. Його автор мав на меті не богословствування, а настанову вірних, «інтелектуалізацію» їхньої релігійної свідомості на рівні, який дозволяв би їм залишатися ортодоксами, не впадати в єресі й «самодостатній матеріалізм».

Остання обставина, тобто сильна функціональна актуалізація (відбиття і спроба корекції релігійної свідомості конкретного «дня», місця й адресного контингенту), дуже ускладнює пошук текстів-аналогів/відповідників. Зрозуміло, що аналогізації підлягають лише «позачасові»/неактуалізовані частини **Изложения**. Це передусім догматичні та історико-церковні тексти: джерела віри, Вселенські та Помісні Собори, Символ Віри, Тринітарна й Христологічна проблеми, християнські святині та реліквії, древні єресі.

Зіставлення **Изложения** з усіма метатекстами, названими у підрозділі «Синтеза Православ'я», показує, що твір Спиридона за архітектонікою найближче стоїть до *Чину Православ'я*. Послідовність структурних частин останнього (за київською версією) така: походження християнства і джерела віровчення; Символ Віри; Вселенські Собори й засуджені на них єресі, Дев'ять Помісних соборів; учення про Троїцю і Боготілення; возславлення Отців Вселенських Соборів (хронологічно-іменний і статистично-кількісний порядок); возславлення світських правителів (грецьких імператорів) за оборону Православ'я на Вселенських і Помісних Соборах (у київській версії додані руські князі від Володимира Святого до Михайла Чернігівського); викляття єретиків, проголошені послідовно за визначеннями Семи Вселенських Соборів¹⁶⁶.

Другий рівень «подібності» для **Изложения** може складати перша (загальна) частина *Посланія* Константинопольського Патріарха Фотія князю Михайлу Болгарському. Структура цієї частини така: вступ/обґрунтування сенсу *Посланія*; джерела віри; Символ Віри; детальний виклад діянь Вселенських Соборів проти єретиків; християнські святині (ікони, хрест, мощі); повторне ствердження основ віри¹⁶⁷.

Далі стосовно кожного конкретного питання ми спробуємо провести текстологічні порівняння трьох названих пам'яток. Тут лише зазначимо, що актуалізований функціоналізм **Изложения** диктував/визначив максимальну авторизованість тексту, спрямованого на конкретну аудиторію та її потреби і на доказ архіпастирського права та здібностей автора. Саме це забезпечило оригінальність і «неподібність» **Изложения** до названих аналогів, котрі могли бути лише «базою даних» для автора, який мав підійти і таки підійшов до неї творчо.



ДЖЕРЕЛА ВІРИ

Цілком зрозуміло, що Спиридон повинен був засвідчити усталений ортодоксальний погляд на джерела православної віри.

Уже в першому реченні автор розшифровує джерела православної істини: *апостолських преданні и шгчъскихъ; соборнѣ (7) и I (10) помѣсныхъ* (арк. 230). Тут Спиридон особливо акцентує на Соборах та їхній авторитетності (за яких царів, Пап і Патріархів). Це зумовлено підкресленою увагою до виклятих даними Соборами ересей, що їх тепер автор знову розглядає та спростовує, зауваживши, що сучасники *многа святими правилами штвержена творять в православни нашего христіанства* (арк. 230). Фактично автор намагається одразу визначити для пастви канонічні «рамки» текстів, що містять правильну інформацію про віру. Він не називає «інших» (неканонічних) текстів (творів), вочевидь, не маючи про них чіткої уяви й не будучи впевненим у вичерпності їхнього репертуару. Спиридон знаходить єдино правильний шлях: назвати наріжні камені, на яких будується/має будуватися у свідомості православної пастви віровчення, а це автоматично заперечує усе, що не входить до закритого списку канонічних текстів, які викладають основи віри. Отже, автор починає не з полеміки, не з критики, не з жорстких докорів, а з конструктивного окреслення «текстового поля», яке є єдино можливим осердям віровчення для православних.

Завершуючи короткий вступ, автор знову ригористично повторює основні «текстові параметри» віровчення, короткий виклад змісту яких він зобов'язався здійснити: *Сего ради испсасхом шг правила святыхъ апостолъ и святыхъ штець ѡ ми соборъ свидѣтели, свидѣтель сим Богъ въ невести* (арк. 230).

Цікаво, що Спиридон не починає з об'явлення Божого у Ветхому Завіті й загалом не пропагує Св. Письмо, звертаючись до Св. Передання. Це дуже цікавий аспект, який побічно «виводить» на київських еретиків та їхні ветхозавітні сюжети й самостійне тлумачення Св. Письма. Спиридон, не вдаючись до відкритої полеміки, утверджує думку, що визнане Церквою Св. Передання, ґрунтоване на Св. Письмі, містить усі необхідні пояснення й сам Символ Віри. Все це освячене Богом через авторитет Апостолів та Св. Отців. Будь-які розмірковування ж «простих смертних» є зайвими, навіть еретичними. Названі джерела віри самі по собі мали бути гарантом правильності віровизнання, а відступи чи привнесення новацій — детектором еретизму. Пропонуючи пастві прийняти як аксіому єдино можливий «список» джерел віри, митрополит одночасно спонукав до критики й недовіри стосовно будь-яких інших текстів, де йшлося про віру. Антиномія беззастережної віри (у канонічні положення) і постійної недовіри (до всього, що виходить за окреслені межі), починаючи з фіксації джерел віри, пронизує весь текст *Изложения*. Спочатку Спиридон віддає перевагу позитивному викладу основ віри, а потім — ствердженню через авторитет Св. Отців критичного відмежування від древніх ересей, а з ними й від усіх невідповідних ортодоксії вчень і течій.



Після першого вступу й самозасвідчення архипастирської гідності Спиридон знову «анотує» свій твір, указуючи на його джерела: **По преданню святих Вселенських Собор, по апостольским преданіємъ** (арк. 230 зв.). Цікаво, що на першому місці автор поставив Собори, а вже потому — перекази Апостольські. Одразу після цього автор і викладає історію та антиретичні рішення Соборів. Його пріоритетом явно є Соборні діяння, і, вочевидь, із двох причин: вони постійно осуджували будь-які неортодоксальні ідеї та вчення; саме вони остаточно виробили основні положення православною віровчення та сформулювали Символ Віри. Автор підштовхував паству до думки, що про віру все давно сказано Св. Отцями й не варто роздумувати, обговорювати ці складні проблеми, шукати чогось нового. Головне — дотримуватись тих положень, що вже сформульовані й прийняті Церквою як обов'язкові та єдино істинні.

Утретє до джерел віри Спиридон звертається після викладу діянь Вселенських і Помісних Соборів. Тут уже він веде читачів (паству) до першовитоків віри — до об'явлення Божого, даного ветхозавітним пророкам, до свідчення Бога Отця про Бога Сина у присутності пророків Моїсея та Іллі на горі Фавор перед Апостолами Петром, Іаковом та Іоанном (Мф. 17: 1—9; Мк. 9: 2—9; Лк. 9: 28—36). Спиридон посилається і на свідчення Іоанна Богослова про з'явлення Іісуса своїм учням після розп'яття (Ін. 20: 19—31; 21: 1—25). Автор зазначає, що численні чудеса Іісусові засвідчені: **их же и евангелскаа проповѣдь имат на всем мире**. Врешті митрополит висловлює беззастережну істину про головне джерело віри:

Основанья бо ннаго никто ж может положить тако же реч апостоль, но токмо иж положи духъ святын. Утчею волею нсь предстательствомъ едиnorodнаго сына утча роженаго преже всѣхъ вѣкъ а не под лѣтомъ соуща. Святыми своими апостоли і оученики, иж есть православнаа вѣра і святыми богосными утци иж седмию вселенскими соборы извѣщана и проповѣдана и оутверже, тако ж преди в мале сказахом (арк. 234 зв.—235).

Спиридон наголошує, що головним джерелом віри є сам Бог, який через Апостолів явив свідчення божественності Сина Божого людям. Автор підкреслює предвічність (а не хронологічну обмеженість появи) Сина Божого. Врешті ж, показавши всю невичерпну значущість Божественного джерела віри, митрополит знову вказав на те, що основи віровчення (на підставі Божественного джерела і з допомоги та волі Божої) узагальнили Апостоли і Св. Отці Семи Вселенських Соборів.

Отже, тепер Спиридон стверджував священне походження і значення Св. Передання (Апостольського і Святоотецького), яке містить головні формули віровчення. Це знову «виводило» на єретиків, які відкидали Св. Передання й намагалися наново/самостійно тлумачити Св. Письмо й, зокрема, говорити про одну (людську чи Божественну) природу Іісуса та його «часовість» (появу в конкретну хронологічну добу).

Зазначимо, що Спиридон не починав із головного джерела віри — Ветхого і Нового Завітів (на яке опиралися і єретики), але з утвердження



сакральності Св. Передання, що містило викінчене формулювання віровчення. Лише після опису Соборних діянь та їхніх рішень щодо єресей автор знайшов необхідним поговорити про основу основ. Це не є випадковим. Дидактизм такої побудови прозорий: основи віровчення сформульовані Св. Переданням (зокрема, Св. Отцями Вселенських Соборів) → єретики заперечують Св. Передання, ряд вироблених ними членів Символу Віри й самі тлумачать Св. Письмо → Св. Передання базувалося винятково на богонатхненних текстах, і лише авторитет Апостолів та Св. Отців є гарантом їх вірного тлумачення → звідси, якщо єретики відкидають Св. Передання, то вони відкидають і єдино правильне тлумачення через Св. Письмо основ віри, підмінюючи своїм «мудруванням» єдино можливий «антропологічний» авторитет (Апостолів і Св. Отців) → це означає спотворення віровчення, тому православним в умовах пропаганди *мудрством лукавих* залишається триматися за непорушну традицію Св. Передання у з'ясуванні основ віри.

У подальшому тексті автор детально розвиває критику древніх єресей та єретичних ідей саме на підставі Святоотецьких постанов Вселенських Соборів, діяльність яких була визнана богонатхненною і слугувала «вічним прецедентом» для апробації/критики/заперечення нових ідей у догматиці та богослов'ї. Як ортодокс, Спиридон не брався сам за богословські суперечки, особливо догматичні: суть єресей мало видозмінювалася, і про основні єретичні ідеї свій присуд вже висловили Св. Отці Вселенських Соборів; якщо їх (тобто присуди Соборів як аргументи проти конкретних ідей) повідомити пастві, то вона зможе на персональному рівні протистояти новітнім ересям. Коли ж узяти до уваги неможливість для Спиридона прямої полеміки з «придворними» єретиками своїх покровителів, його метод усе ж залишається цілком дієвим: більшість ідей київських єретиків мали аналоги у древніх ересях.

Отже, стверджуючи основні джерела віри, прийняті Православною Церквою, та послідовно викладаючи їхній зміст, Спиридон у своєму *Изложенні* абсорбував найважливіший матеріал догматичного характеру, котрий мав би утримувати/повертати ортодоксальність вірних, створити в їхній свідомості «осердя віри» й підготувати (чи дати до рук) аргументовану критику єретичних ідей. *У цьому сенсі твір Київського митрополита був мініенциклопедією догматичних знань, поданих в історичному ключі.*

ВСЕЛЕНСЬКІ ТА ПОМІСНІ СОБОРИ: ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

В *Изложенні* «соборна» тема є провідною. Навколо неї «крутяться» всі питання: від Символу Віри та пояснення догматів про Св. Трійцю і Боготілення до опису й критики єресей. Автор чітко дотримується думки: пояснення сучасникам проблем догматики і практики Церкви єдино можливе через тлумачення цих проблем Св. Отцями Соборів,



завдання яких, власне, й полягало в адаптації богонатхненного Св. Письма, формулюванні основ віри й церковної практики, а також протистояння ересям. Вселенські Собори, що представляли всі Помісні Церкви, були верховним авторитетом Православної Церкви з питань віровчення та єдиним органом законодавства для усієї Церкви. Собори вважалися непогрішними у формулюванні означень і правил та спрямовуваними Духом Божим.

Уже в першому вступі Спиридон маніфестує «соборне осердя» свого твору, повідомляючи схему опису соборних діянь: в коа времена лѣтъ благодѣтивныхъ царен и помѣсныхъ Г (3) при нечестивыхъ, и при конѣхъ папахъ римскихъ и при конѣхъ патриарсехъ Константинопольа и Александрна, и Антиохыа, и Єрусалима. Соборнѣ Ж (7) и І (10) помѣсныхъ (арк. 230). Майже дослівно ця анотація повторена у другій передмові Спиридона (арк. 230 зв.).

Опис Семи Вселенських і Десяти Помісних Соборів (арк. 230 зв.—234 зв.) розпочинає «фактичну» частину тексту (після двох вступів, чи двох частин однієї передмови). Зрозуміло, що інформація на цю тему не могла бути оригінальною, бо черпалася автором з офіційних джерел. Як значалося, головним джерелом, у тому числі щодо Соборів, у Спиридона, ймовірно, був *Чин Православія. Послання* Патріарха Фотія, вочевидь, не використовувалося: його інформація незмірно ширша й містить низку розбіжностей з *Изложенієм*. Проте й текст *Чину Православія* не запозичується, а швидше слугує інформативною базою. Так само інформацію про Собори Спиридон міг почерпнути і з *Номоканону (Кормчої Книги)*. На той час у Литві були поширені *Номоканон* Патріарха Фотія (остаточна редакція бл. 883 р.) та *Волинська Кормча* (1286 р. у списках XIV—XV ст.), які містили описи постанов Семи Вселенських і Десяти Помісних Соборів¹⁶⁸.

Цікавим з точки зору «тверських коренів» інтелекту Спиридона може бути те, що у *Слове похвальном* тверському князю Борису Олександровичу інока Фоми (бл. 1453 р.) та *Рогозькому збірнику* 30—40-х років XV ст.¹⁶⁹ міститься чимало посилань на Вселенські Собори, особливо Нікейський. У *Рогозькому збірнику*, зокрема, є окремий сюжет *О Вселѣнскихъ соборахъ* (арк. 208 зв.—211 зв.), як, між іншим, *Исповеданиѣ вкратцѣ* (арк. 184 зв.—188 зв.), *Исповеданиѣ о Тронци* (арк. 191 зв.—193 зв.) та виклад віри Св. Максима Ісповідника (арк. 193 зв.—194, 203 зв.)¹⁷⁰.

Спиридоновий виклад вирізняється «вкрапленням» поміж Вселенськими Помісних Соборів згідно з хронологічним принципом. Окрім того, авторське подання усталеної в Церкві інформації мало передбачати певну її актуалізацію, яку ми надто сміливо назвали в заголовку «особливостями інтерпретації». Дана обставина мала б відбити функціоналізм тексту, що як для його автора, так і для дослідника є найважливішим. То чи присутні в опису Соборів «особливості інтерпретації»?

Спиридон пов'язує Перший Помісний Собор з осудом ересі Павла Самосатського, єпископа Антіохійського, який *Христа Бога истиннаго Бога нашего человека проста глаголаше, а не истиннаго Бога изреч безбожнии*. Собор відбувався при *Авлрианѣ римстемѣ царн в Антиохіи*, мнози соуще числом. Перелічуються й найвизначніші діячі Церкви з-поміж учасників: *Имминен*



нерусалима єпископъ, Григорен чудотворецъ неокесарінскын єпископъ, Анфидоръ брат его, Фирміліанъ єпископъ кесарна каподокійскыа, Іелонъ єпископъ тарьскы (арк. 230 зв.—231). Павла Собор изринуша и ѿт церкви. Відомо, що стосовно вчення Павла Самосатського збиралося три Собори в Антіохії (264, 267, 269 рр.), і лише останній позбавив Павла єпископства. Заперечення Божественної природи Іісуса було лише одним із численних звинувачень Павла Самосатського (про це — в Окружному посланні Антіохійського Собору 269 р., у Єпифанія, Афанасія, Феодорита, Августина, в актах Четвертого Вселенського Собору). Автор «звів» в один Собор 269 р. учасників усіх Трьох Соборів: наприклад, Григорій, єпископ Неокесарійський брав участь лише у Першому 264 р. Соборі. Але найцікавішим є те, що жоден із Трьох Соборів не належить до Десяти Помісних, визнаних усією Православною Церквою. Павел Самосатський згадувався на IV Вселенському Соборі у зв'язку з подібними ідеями Несторія. Вочевидь, для Спиридона було важливим наголосити, що все почалося із заперечення Божественної природи Христа. Далі він розлого викладає Христологічну проблему, що свідчить про її значну актуальність для пастви Київської митрополії останньої чверті XV ст. Єреси протиставляються авторитет Собору (Першого Помісного) і гучні імена учасників усіх Трьох Антіохійських Соборів.

Інформація про Помісні Собори *Номоканону* і *Чину Православія* різна. Але, наприклад, *Київський Чин* також називає першим саме Антіохійський Собор (проте лише згадує його в загальному ряді/переліку), водночас указуючи, що було всього Дев'ять Помісних Соборів. Гадаємо, що в цьому питанні Спиридон більше користувався *Номоканон*/Кормчою. Однак таке «користування» потребувало певної творчості у доборі, синтезі та розташуванні інформації.

Другий Помісний Собор (фактично Перший) — це Анкірський (314—315 рр.). Спиридон акцентує на єдиній його проблемі: порядок прийняття до Церкви тих, хто під час гонінь на Православ'є відступився від нього, а після припинення гонінь захотів повернутися. Автор не повідомляє, який порядок повернення в лоно Церкви був прийнятий (хоч це було в *Номоканоні*), а лише констатує факт його затвердження на Соборі. Натомість Спиридон підкреслює значущість Собору й, відповідно, його рішень списком знаменитих його учасників (Віталій, єпископ Антіохійський, Агрікола, єпископ Кесарії Каппадокійської, Василій, єпископ Амосійський, священномученик). Анкірський (нині Анкара, Туреччина) Собор відбувався після закінчення гонінь Максиміна проти християн, на ньому були присутні 18 єпископів, які виробили загалом 25 правил, — із них 10 — про прийняття у Церкву відступників, а 15 — про церковне благочиніє. Функціональність інформації про даний Собор загалом не вичерпувалася лише згаданими десятима правилами (поданими у *Кормчій*). Для Спиридона (а точніше, для його пастви-адресата) важливою була не суть цих правил, а їхня принципова наявність. Спиридонова інформація про Собор нагадувала: Церква завжди має можливість і розроблений обряд повернення до свого лона тих, хто з якихось обставин відійшов від неї. Адресувалося це єретикам чи тим,



хто піддався їхній пропаганді, підтримував їх і критично ставився до ортодоксальної Церкви? Попри спокусу ствердити другу частину даного положення ми все ж не маємо доказів і мусимо говорити про це лише на рівні умозірної гіпотези; адже на Соборі, власне, йшлося про язичників та їх повернення в лоно Церкви.

Про Третій (але за традицією — Другий) Помісний Собор, що відбувся 315 р. у Неокесарії (Ніксар) і склав 15 правил про моральні постанови духовенства і церковне управління, Спиридон повідомив лише коротко: і правила незложившиша. Ці правила були введені до канонічних, але автор зовсім не прореферував їх. Чи свідчить це про неактуальність згаданих правил для пастви Київської митрополії 1470-х років? А можливо, Спиридон не мав необхідної інформації? Гадаємо, що перше припущення більш вірогідне. Воно підтверджується тим, що попри ігнорацію Соборних діянь автор згадує про участь у Соборі Св. Василія, єпископа Дамаскського, священномученика.

Перший Вселенський Собор у Нікеї 325 р., який осудив учення Арія про невічність, неіснування до народження та небезначальність Сина Божого й випрацював перші сім членів Символу Віри, Спиридон описує детально. Але порядок його оповіді вирізняється з-поміж подальших описів: автор спочатку говорить про суть ересі Арія та його походження (сама суть ересі викладена нечітко, натяково); про склад учасників Собору (318; поіменний перелік головних діячів); далі йде виклад догматичних формул Собору. З усього опису видно, що автор акцентує увагу саме на Соборному представництві (й ця акцентація є загальним правилом для усіх описів) як моменті авторитаризації, а також на сутнісному формулюванні догматичних визначень. Спиридон подав це так:

Божие же слово єдиносщично штицу и равночестно и совезначално святомъ дѹху проповѣдаеть. Положиша же и вѣре исправление и исписаша ж. Даж до и в дѹха святаго господа прочата же что єсть иж потомъ в (2) съборѣ исполни (арк. 231 зв.—232).

Якщо розвивати ідею актуалізації вказаної інформації, то вона демонструвала еретикам «неоригінальність» їхніх суперечок щодо природи Ісуса й водночас показувала православним корені ідей про десакралізацію Ісуса, їхню шкідливість та належне осудження й покарання Вселенською Церквою через Св. Отців. Даний приклад «історичного виховання» дуже показовий і, вочевидь, найбільш відповідний для обставин, у яких перебував Спиридон. Ризикнемо атестувати такий метод критики/протистояння/ортодоксального виховання як геніальний (звісно, дане визначення є відверто суб'єктивним). Виходячи з указаної методи «історичного виховання» можна думати, що **Исповедание** було розраховане на інтелектуальну (і соціальну) еліту, котра мала (і могла) зробити самостійні висновки про «сутність» і недовговічність діяльності неортодоксів та їхніх еретичних ідей, про богонакресленість православного вчення і невідворотність покарання за відхід від нього.



Між Першим і Другим Вселенськими Соборами Спиридон умістив інформацію про цілий ряд Помісних, що відбулися в даний хронологічний проміжок (325—381 рр.).

Цікаво, що він продовжив загальну нумерацію Соборів. Отже, Перший Вселенський був порахований за Четвертий, і тому наступний Помісний виступає під п'ятим номером. Собор відбувся 341 р. в Антіохії у складі близько 100 учасників, які склали 25 правил про церковне управління (на підставі Апостольських правил). Спиридон коротко вказав, що Собор **исписаша правила о оутверженні церкве**, проте ширше повідомив, що Собор відбувся при **Костантні царі сынж великого Костантинна по пати лѣт скончаниі отца его** (арк. 232). Чи пов'язано було це з відсутністю інформації (хоча правила Собору увійшли до канонічних), чи з неактуальністю постанов для моменту і аудиторії? В даному випадку кожне із тверджень виглядатиме лише умозірним.

Так само мало сказав Спиридон про наступний (Шостий в загальній нумерації) Помісний Собор, який відбувався в Гангрі Пафлагонській (нині Чанкири у Туреччині) у 340—350-х роках* і виробив 21 правило, що увійшли до *Книги Правил (Кормчої)*. Собор осудив учення й вимоги групи монахів на чолі з учнем Арія та водночас учителем Василя Великого, а з 357 р. єпископом Севастійським Євстафієм (надто суворий аскетизм, безшлюбність зокрема духовних осіб, заборона вживання м'яса, невизнання влади єпископів)¹⁷¹. Уся ця інформація дуже важлива, як і самі правила Собору, але саме вона добре пояснює принцип добору Спиридоном інформативного ряду: дана частина («соборна») його **Изложения** не мала на меті виховання монахів, як і взагалі їхню аудиторію, а мирянам правила Гангрського Собору були не потрібні. Спиридон указав лише, що Собор **правила изложиша на церковное благочиние**. Але поряд з цим він подав географічну інформацію щодо місця проведення Собору: **в Гангре, иж есмь митрополиа Пефлагонскаго гызык** (арк. 232). Ця побіжна замітка є характерною рисою інтелектуала-митрополита, котрий часто демонструє свою обізнаність. Цікавим є те, що Спиридон, нічого не сказавши про рішення Собору, уточнює місце його проведення, ніби хизуючись своєю обізнаністю. Таке «хизування», як уже зазначалося, є характерною рисою автора й важливим штрихом до його психологічного портрета. Принаймні, проблема — бути і здаватися, створити враження і виконати щось не задля враження — для нашого героя не вирішувалася однозначно. Враження про його особу все-таки дуже хвилювало Спиридона.

Інформація про наступний Помісний Собор значно ширша, ніж про попередні. Сардікійський Собор відбувався в 347 р. у Сардіці (Софія) на кордоні між східною і західною частиною імперії з наполягання імп. Константина для вирішення суперечки між православними (Заходу) і сильною аріанською течією (Сходу). Події розгорталися драматично: на Собор при-

* Собор передатовується сучасними дослідниками на 343 р. (*Laniado A. Note sur la datation conservée en syriaque du Consile de Gangres // Orientalia Christiana Periodica. 1995. T. 61. P. 195—199.*)



було більше західних єпископів, його очолив єпископ Кордубський Осія; тоді арианські єпископи залишили Сардіку й перенесли свій Собор у Філіппополь, де осудили Св. Афанасія Великого (він прибув у Сардіку) та його догматичну систему й наклали заборону на діяння Сардікійського Собору. Собор у Сардіці все ж продовжив свою діяльність, підтвердив Нікейський Символ Віри, виправдав Св. Афанасія, засудив єпископів-аріан і виробив 20 правил щодо церковного управління. Серед цих правил була й постанова, запропонована Осією, що єпископи, незадоволені рішенням єпископів свого округу, можуть звертатися до Папи Римського Юлія як третейського судді. Пізніше ця постанова використовувалася Папством для обґрунтування свого главенства. Отже, Сардікійський Собор мав подвійне значення: він відкинув арианські ідеї та потвердив Нікейський Символ Віри, тимчасово доручивши нагляд над правильністю окремих постанов Папі Юлію. Останнє викликало постійне занепокоєння й подальші суперечки. Це робить інформацію Спиридона щодо Собору вкрай цікавою: що ж повідомив він стосовно папського судівства? Спиридон пише лише про присутність Папи Юлія та його ствердження соборного осуду аріан. Поряд із цим головним апологетом арианства виставлений Констанцій, син Константина Великого, який *въ арьньскю ерес оуклоню и хоташе Никенскаго събора преданна разорити.*

Цю акцію припинив його брат Константин римскыи царь: арианин възраженьъ выс. Автор підносить авторитет Собору переліком його головних учасників: Папа Юлій; Афанасій, Патріарх Александрійський; Павло Новий, Патріарх Константинопольський; і вказівкою на загальне число учасників Собору — 341, які *отъ всеа вселеныа сндошася и оутвердиша собора Никейскаго преданна* (арк. 232). Спиридон знову підкреслив свою обізнаність, подавши пояснення назви: *Сардини — рекше въ средци.*

Отже, Сардікійський Собор у викладі автора підтвердив Нікейський Символ і заперечив спробу реанімації арианства. Проте, випустивши інформацію про надзірне судівство Папи, Спиридон наголосив на факті захисту як Православ'я, так і ересі представниками правлячої династії. Більше того, Констанцій виступає єдиним ініціатором ересі, якого й засудили імператор та Собор. Спиридон оповідає про нього з першого речення опису Собору. Якщо «накласти» даний факт на прямий біографічний контекст Спиридона, то виникає думка про актуалізацію в тексті саме такого контексту: Михайло Олелькович підтримував єретиків (як, вочевидь, і Семен Олелькович) — то чи не йому міг бути адресований «приклад» Констанція? Звісно, усі подібні припущення не можуть бути доведені, проте вони не можуть також бути рішуче заперечені на підставі посилання на джерело інформації Спиридона. Гадаємо, що функціональність *Изложенья*, твореного не заради самодостатності історичної картини, а задля виховання пастви, задля плетання віри, органічно накладалася на зміст навіть загальновідомої інформації. Майстерність Спиридона полягала в нюансивності, порядку й способах «пристосування» цієї інформації так, щоб вона сама по собі (без одноманітного дидактизму) виконувала функцію ортодоксального виховання.



Наступний (Восьмий, за Спиридоном) Собор був також Помісним і скликався в 363 чи 364 р. у древній Фрігії — м. Лаодікії. Тут були вироблені правила щодо різних подробиць богослужбового чину, дисципліни кліру, сімейного життя, моралі мирян, а також стосовно різних неправильних уявлень того часу. Спиридон повідомив про нього лише таке: **Соборъ в Лаадикын фригійстей, святыхъ штець и правила ко оустрою церковному исписаша** (арк. 232—232 зв.). Правила, які виробив Собор і які увійшли до канонічного права, вочевидь, не були актуальними у Київській митрополії останньої чверті XV ст. Гадаємо, що це було причиною констатуючого лаконізму інформації про Собор в **Изложенні**.

Другий Вселенський (Дев'ятий за загальним рахунком автора) Собор описаний Спиридоном доволі широко. Насамперед перелічуються імена світського (Феодосій) та духовних правителів Церкви — учасників Собору, називається загальне число присутніх Отців (150). Затим викладені причини його скликання (**на макадонья дѣхворца**), суть ересі й постанови Собору. Визначення ересі духоборів (Македонія, єпископа Константинопольського як глави ересі) у Спиридона таке: **Сейбо акаанный святого дѣха бога ї господа не глаголати оучаше**. При цьому автор говорить про Македонія як про діючого єпископа та його соборне **изрннѣша и шт престола Константина града** (арк. 232 зв.). Насправді ж Македоній займав єпископську кафедру в 342—360 (355—359) рр. Під впливом ідей Орігена він указував на сотворенність і неможливість уважати Богом Св. Духа (тобто заперечував омоусію Отця і Сина зі Св. Духом). Хронологічного «зміщення» в 381 р. (коли у Константинополі діяв Собор) зазнав також **единомысленик** Македонія Савелій Лівійський (діяв у середині III ст.). Фактично лише третій еретик — Аполлінарій, єпископ Лаодікійський — був сучасником Другого Вселенського Собору. Однак він обговорював не духоборську, а Христологічну проблему (сполучення людської та Божественної природ через заміну людського розуму Божественним розумом або ж Логосом-Словом; думка ж про перейняття Христом усього людського ества включно з розумом передбачала би наявність у його помислах гріха, як у кожної людини)¹⁷². Тим не менше усі троє, за **Изложеніем**, **хѣлиша** Св. Духа, й тому були **прокляты** соборно. Ні у **Чині Православія**, ні в обширному описі II Вселенського Собору Патріарха Фотія не вказується про осуд у 381 р. Аполлінарія та Савелія. «Вірус актуалізації» підштовхує до думки, що **единомысленики**-ересіархи були згадані не випадково. У 1474—1475 рр. у Києві вже не було ересіарха Захарії Схари, але були його **единомысленики** серед православних і зокрема у свиті княгині Марії. Актуальний натяк міг бути адресований саме їм.

Найважливіша акція Собору — прийняття 8—12-го членів Символу Віри та виправлення перших семи — подана Спиридоном так: **а святого дѣха Бogo славиши, и изрекоша съборнѣ и в дѣха святого господа истиннаго иж ни створащаго**. Актуальну непорушність цього ортодоксального віровчення Спиридон підкреслив описом церемонії укладання та запечатання його тексту: **И оутверди церковнымъ веленіемъ червеними писмены и златою печатію святыхъ вѣры исповѣданіе** за підписами Папи Дамаса, Григорія Богослова



(бывый патрнархъ константинограда), Тимофія Александрійського, Мелетія Антіохійського, Кирила Александрійського і всіх 150 Отців. Авторитарності даного тексту, духовно, інтелектуально і фізично скріпленого соборним розумом, ніхто не був у силі протистояти. Виступи єретиків усіх часів і течій не могли змагатися з авторитетним сонмом Святих Отців Другого Вселенського Собору, постанови якого несли благодатну печать Св. Духа. Власне, це та ідея, яку мали б побачити усі вірні, особливо ж ті, що схилилися до єретичних міркувань.

Собор прийняв також кілька (фактично чотири, за традицією — сім) канонічних правил, зокрема про непоширення єпископської влади в чужих юрисдикціях, а також дуже важливу постанову про те, що єпископи Константинополя (Нового Риму) посідають перше місце в ієрархії. Останнє спричинило до того, що постанови Собору (не лише канонічні, а й догматичні) не були визнані Римською та Александрійською церквами до середини V ст.

Фактично Собор був Помісним: 150 єпископів репрезентували лише Східну Церкву. Тільки в VI ст. через значущість догматичних визначень даного Собору його рішення були прийняті й Західною Церквою, а самому Собору надано статус Вселенського¹⁷³.

Цікаво, що Спиридон, якому вкрай важливо було підкреслити традицію першості Константинополя (а не Рима), де він прийняв свячення, не говорить про відповідну соборну постанову. Через незнання? У тексті Спиридона дана інформація була не просто доречною, але подвійно функціональною (для Церкви й вірних та для самого митрополита).

Утім в описі Другого Вселенського Собору Спиридон не уникнув демонстрації своєї «особливої обізнаності», яка цього разу була не вповні точною. Автор повідомив (без необхідності), що на Соборі **вмѣсто Македонія поставленъ бысть Нѣктарій ѿт Тарса Килейскаго Патрнархъ** (арк. 232 зв.). Нектарій (колишній Константинопольський префект, близький до імператора) дійсно у 381 р. зайняв Патріарший престол (до 397 р.) і був канонізований Грецькою Церквою (пам'ять 11 жовтня). Однак його попередником (про час єпископства Македонія вже говорилося) був Григорій Богослов (від 380 р.). Останній, до речі, по смерті Мелетія головував на Соборі, але через надто бурхливі пристрасті (за словами Григорія, *це була зґрая галок, буйний натовпи*), особливо з боку посланців зі сходу, змушений був залишити Собор; більше того, до його позиції щодо вчення про Св. Духа як іпостась Бога більшість Собору поставилася негативно. Григорію належить спеціальне слово *Про дотримання доброго порядку при співбесіді про Бога*, виголошене на Соборі з критикою аріан та послідовників Македонія¹⁷⁴. Спиридон називає Григорія Богослова колишнім Патріархом Константинопольським, а Македонія позбавляє престолу саме на Соборі. Загалом у концептуальному описі соборних рішень інформація про зміну Патріарха була зайвою. Проте, можливо, автор мав на увазі підкреслити висоту падіння й невідворотність покарання єресіарха, хоч би як високо він стояв. У цьому сенсі згадування про справжній перебіг подій (заміну Григорія Богослова) одразу б «підрізало» авторитарність Собору та виховний акцент тексту.



Автор цих рядків добре дає собі звіт у тому, що наведені роздуми (як і подальші) можуть видаватися штучною суб'єктивізацією досить об'єктивованого тексту. Проте не можна не помітити, що всі тексти, які виходили від Спиридона і про Спиридона, авторськи-адресно суб'єктивовані на різних рівнях. Це простежується навіть на пізньому, достеменно Спиридоновому, тексті *Життя Зосими і Савватія*, жанр якого загалом виключає таку суб'єктивізацію. Щодо *Изложения*, то, як уже було показано, воно сповне не прямого й опосередкованого авторського вияву, що акцентує увагу на харизматичності особи митрополита Спиридона й на проблемах пастви його доби. Гадаємо, що це дозволяє подивитися на всі без винятку структурні й тематичні частини тексту під кутом зору суб'єктивізації. Звісно, наша версія цілком/наскрізь гіпотетична, однак ми прийшли до потреби її оприлюднення після загальних/цілісних роздумів над усім матеріалом, що й дало змогу «побачити» всю картину. Не сумніваємося, що іншим дослідникам відкриється абсолютно інша картина, і це, безперечно, буде лише на користь вивченню теми.

Після такого зауваження, яке варто було висловити саме тоді, коли читач утомився від нав'язливої актуалізації кожної інформації *Изложения* про Собори, все ж таки на преднее возвратимся.

Третій Вселенський Собор 431 р. в Ефесі (який у тексті не йде під загальною нумерацією) Спиридон описує дуже стисло. Він називає всіх визначних духовних і загальне число (200) учасників Собору та світського правителя (при февдосні юном царі). Суть і рішення Собору розкриті лише щодо імен єретиків (але не їхніх учень) одним реченням: злочестиваго Несторья и единомысленики его Дноскора и Евтихья и прочих, их же прокляша и православна вѣрѹ оутвердиша (арк. 233).

Якщо звернутися до історії Собору, то, по-перше, все відбувалося далеко не однозначно (в Ефесі паралельно відбулося два Собори: один у складі близько 160 єпископів очолював Кирил Александрійський, другий у складі 43 єпископів — Іоанн Антіохійський), рішення Собору не були остаточними (імператор Феодосій II ув'язнив і Кирила, і Несторія, окремо розглядав рішення обох Соборів і після певних хитань узяв бік Кирила; але Іоанн зі своїми єпископами відлучив Кирила та учасників Собору), вони стосувалися Христологічної та Богородичної проблем (два єства — Божественне і людське злиті во Христі нероздільно й незлитно; Богоматір — не Христородиця, а Богородиця); нарешті, причіниками Несторія, Патріарха Константинопольського, були єпископ Дорофей та єпископ Антіохійський Іоанн¹⁷⁵.

Далі Спиридон дає ширшу інформацію про ересь Несторія, але чому в описі Собору відсутні ці моменти? Вочевидь, для дидактичної мети вони не були суттєві. Це не зовсім зрозуміло: адже сучасні Спиридонові єретики так само обговорювали питання природи Христа та статусу Діви Марії. Ймовірно, інформація про Несторія та його ересь була досить відома, й достатньо було лише згадати про її Соборне осудження. Зазначимо також, що культ Богоматері (судячи хоча б із кількості її чудотворних ікон та присвячених їй храмів) був дуже сильним/стійким у Київській митрополії, то-



му поширення вчення Несторія, яке заперечувало цей культ, не могло мати там успіху. Нарешті, про Несторія та його ідеологію Спиридон спеціально говорить у частині, присвяченій огляду та критиці основних ересей.

Константинопольський Помісний Собор (під номером 13, імовірно, помилково, оскільки мало б бути 11; тринадцятий номер є в тексті далі, там, де він логічно й має бути) на Євті́ха архімадрита (арк. 233) Спиридон лише згадав. Цей Собор відбувся 448 р. в складі 32 єпископів на чолі з архієпископом Константинопольським Флавіаном. Тут була засуджена монофізитська ересь, обґрунтована Константинопольським архімандритом Євтіхієм (Євтіхом) і підтримана Патріархом Александрійським Діоскором. Згідно з ученням монофізитів, дві природи Христа після втілення злиті в одну, при цьому людська природа, сприйнята Богом-Словом, стала лише приналежністю Його божества й тільки умозірно може відрізнитися від Божественної Його природи. Монофізитство було крайньою протилежністю несторіанства (останнє пропагувало повне відокремлення й усамостійнення двох природ). Це вчення розвинулося в Александрії прибічниками Св. Кирила Александрійського (пом. 444 р.) через хибне тлумачення його сентенції *єдина природа Бога-Слова, втілена*. З Єгипту монофізитське вчення потрапило до Константинополя, де його адептом став маловчений, але популярний серед монахів та при дворі Євтіхій. Помісний Собор 448 р. засудив монофізитське вчення. Звинувачувачем виступив Євсевій, єпископ Дорілейський. Євтіхій на Соборі заявив, що сповідує два єства Господа до їх поєднання, а після втілення — одне єство. Отці Собору звинуватили його в аполлінаризмі, у змішуванні й злитті двох природ. Євтіхій був позбавлений сану. Патріарх Флавіан повідомив про це Римського Папу Св. Льва Великого, котрий також засудив Євтіхія та не підтримав його скарги. Через впливового євнуха Хрисафія Євтіхій здобув підтримку імператора Феодосія II, а потім наступника Св. Кирила — Патріарха Александрійського Діоскора. В Ефесі 449 р. з наказу імператора відбувся Собор єпископів (так званий Розбійний) у складі 138 осіб на чолі з Діоскором, який виправдав Євтіхія та засудив Флавіана. Діоскор не допустив зачитування на Соборі *Догматичного послання* Папи Льва, де він потвердив учення про дві природи Христа. Папські легати проголосили *contradicitur* (заперечення) щодо рішень Собору. Проклятий ним Патріарх Флавіан помер на зворотному шляху з Ефесу, і на його місце був поставлений прибічник Діоскора Анатолій. Папа оголосив Собор та його рішення недійсними і відлучив Діоскора, а останній в Александрії анафематствував Папу Льва. Ситуацію змінили смерть Феодосія II (450 р.) та активна діяльність імператриці Пульхерії¹⁷⁶. Задля вирішення справи був скликаний Вселенський Собор (Четвертий), про який Спиридон пише далі.

Вочевидь, саме цим (тобто остаточним засудженням ересі монофізитів) зумовлено те, що Спиридон обмежився лише інформацією про Помісний Собор 448 р. Хоч саме з цього Собору почалася чи не найтрагічніша сторінка в житті православного Сходу: боротьба тривала майже півтора століття й призвела до розколу в Церкві та імперії. Втім, наслідки ересі у



V—VI ст. були неактуальними для XV ст. у Литовському князівстві, хоча їх опис і міг виконувати певну дидактичну функцію. Відмова Спиридона від використання даного матеріалу може бути потрактована або як його (матеріалу) незнання (що найменш імовірно), або як неактуальність, або як «відсіювання» та відбір найважливішої для вірних інформації. Гадаємо, що останній варіант є найприйнятнішим, і це підтверджується «типовістю» такого функціонального (інформативно значущого) підходу в усьому тексті **Изложения**.

Це положення впливає також із наступного опису — Четвертого Вселенського Собору, що супроводжувався неймовірним напруженням в усій імперії, церковними і народними заворушеннями, жорсткою боротьбою і протистоянням різних партій. Спиридон уникає деталізації цієї боротьби, яка б «принизила» Собор в очах вірних. Він наголошує лише на його представництві (630 Отців, імператор Маркіан, Папа Лев, Патріархи: Константинопольський Анатолій, Антіохійський Максим) та рішенні (**на Диоскора и Євтихна и на поборники их и проклятию предаша и православья вѣру оутвердиша**) (арк. 233—233 зв.).

І все-таки варто нагадати основну інформацію щодо Собору, щоб зрозуміти причини її відсутності у тексті Спиридона. Четвертий Вселенський Собор був скликаний в умовах гострого протистояння монофізитів на чолі з Александрійським Патріархом Діоскором та прибічників ортодоксії. Папа Лев намагався добитися скликання Собору в Італії, однак імператор Маркіан призначив його в Нікеї на 1 вересня 451 р. Сюди прибула велика кількість монахів, кліриків і мирян, що створювало загрозу заворушення. Собор був перенесений до Халкідона, де відбувався від 8 жовтня до 1 листопада в умовах бурхливих і гострих суперечок (аж до непристойних висловів). Попри триразові запрошення Діоскор не з'явився на Собор, і його за це та за анафему Папі Льву позбавили престолу (але не за ересь). На Соборі зачитувалися й відкидалися визначення віри, подані різними групами. Врешті під тиском папських легатів та представників імператора було прийняте визначення: Христос перебуває у двох природах незлитно, незмінно, нероздільно і нерозлучно (правило 2). Затим були оправдані усі церковні діячі, засуджені на «Розбійному» Соборі. На останньому засіданні було прийняте принципово важливе для подальшої історії Церкви 28-ме правило, що урівнювало в правах Константинопольського Патріарха (значився першим) і Папу Римського.

Ця обставина дуже важлива для Спиридона — вона підкреслювала значущість його свячення та була «зброєю» проти унійної тенденції литовської влади. Тим більш цікаво, чому Спиридон не використав даний факт і не нагадав про 28-й канон Халкідонського Собору. Щоправда, спочатку папські легати, а потім і сам Папа не визнали даної постанови, але зліквідувати її в односторонньому порядку було неможливо. Одразу після Собору почалися масові повстання в Єгипті, Палестині, Антіохії. Сучасник зазначав, що буря піднялася за дві літери: **во двух естествах** замість **із двох естеств**. Монах Феодосій очолив повстання в Палестині: повстанці захопи-



ли й пограбували Єрусалим. В Александрії у храмі Серапіса був спалений загін імператорської залози; поставлений на місце Діоскора Патріарх Протерій був вигнаний, а після його повернення з військами під час нового повстання 457 р. убитий в церкві; на Патріархію повстанці звели Тимофія Елур (Кота). Папа Лев Великий у 460 р. провів опитування усіх єпископів та архимандритів імперії щодо рішень Собору та можливості примирення з монофізитами. Більшість відповідей (близько 1600) підтримали догматичні постанови Собору й осудили еретиків. Тимофій Елур був зміщений, а Патріархію посів Тимофій Салофакіал. Однак монофізитів підтримав імператор Василіск, який примусив 500 єпископів підписати послання з осудом халкідонських постанов; рішення Собору та послання Папи Льва були спалені. Проте імператорський престол швидко перейшов до Зенона, котрий задля примирення видав у 479 (482) р. *Енотікон* (який визнавав Символ Віри 318 р., анафематствував Несторія і Євтіхія, потверджував, що Христос є один, а не два). *Енотікон* підтримали єпископи Александрії та Антіохії, але йому протистояв Захід. Урешті Папа Фелікс 484 р. відлучив Константинопольського Патріарха від Церкви.

Розрив Заходу зі Сходом тривав до 518 р. Східну Церкву продовжували роздирати протиріччя. Імператорська влада підтримувала монофізитів, монашество і Константинопольські Патріархи Євфимій (489—495) та Македоній (495—511) схилилися до халкідонських постанов. Відбулося кілька повстань, у тому числі в Константинополі, що загрожувало самій державі. Лише новий імператор Юстин (518—527), вступивши в переговори з Папою, ліквідував протистояння Заходу і Сходу (519 р.), але монофізитство продовжувало потрясати східні провінції імперії¹⁷⁷.

Цілком ясно, що виклад усіх цих подробиць (досить відомих і зафіксованих візантійськими істориками) працював не на, а проти ідеї благодатності Собору та богонатхненності його рішень. З іншого боку, традиція Православної Церкви загалом передавала лише позитивно-конструктивну інформацію щодо діяльності й рішень Собору. В даному випадку, як і загалом у «соборній темі», Спиридон був абсолютно співконтекстуальним цій традиції. 28-ме ж правило Собору після розділу Східної та Західної Церков було неактуальне й не могло набути більшої сили, ніж аргумент апостольського походження влади Римського Понтифіка для сучасників Спиридона. Можливо, йшлося також про те, що на час Собору Церква була єдиною (доказ того — найменування Папи Льва першим у числі *начальници* Собору в тексті Спиридона), тому важливими й значними були лише ті його постанови, які визнавали всі учасники Собору.

Тринадцятим Спиридон називає Помісний Собор 518 р. в Константинополі за часів імператора Юстіна I, де були потверджені постанови Халкідонського Собору і осудження Антіохійського Патріарха Севера (512—519), який тримався рішень «Розбійного» Собору й уважав Діоскора таким же учителем Церкви, як і Св. Кирил Александрійський. Север був анафематстуваний Єрусалимським Патріархом Іоанном, зведений з кафедри і висланий. Повторно його (в числі інших монофізитів) анафематству-



вав Константинопольський Помісний Собор 536 р.; Север помер у засланні 542 р.¹⁷⁸ Судячи з усього, Спиридон поєднав Собори 518 та 536 рр. Він пише про смерть імператора Анастасія Дікора (491—518), прибічника монофізитів, і водночас про позбавлення патріаршества Анфіма (536) та осудження усіх еретиків-акефалітів («безголових»).

Цікаво, що саме в опис цього Собору Спиридон уводить «негативну інформацію» про еретизм імператора Анастасія та гоніння на Церкву. Причому ця інформація починається вже з другого речення й беззастережно превалює. Зацитуємо:

Анастасіе бо царь въ евтихианьскою впаде ерес. И врань безмилости подвиже на церковь. И Божаа град Антиохыйскаго Флавиана изгна и Илью Ирусалимскаго поточи и иных многих и по сих Анастас царь грѣчне скончас.

Анастасій Дікор намагався дотримуватися компромісної позиції. За його правління сформувалися партії зелених і блакитних, котрі виставляли як політичні, так і церковні гасла. Патріархи Константинопольські Євфимій (489—495) і Македоній (495—511) під впливом монашества, що мало стосунки з Римом, перейшли на бік халкідонських постанов, були зміщені з престолу й постраждали за віру. Анастасій же дедалі більше схилявся до монофізитства, підтримуючи Севера Антіохійського та Філоксена Ієрапольського з сірійським монашеством. У храмах почали співати *Святий Боже (Святий Боже, Святий кріпкий, Святий безсмертний)* з монофізитським додатком *розп'ятий за нас*. Монахи підняли бунт. Народ вітав їх і проклинав імператора. Почалися пожежі й убивства, заворушення в столиці тривали три дні, влада Анастасія висіла на волоссині. В оборону ортодоксії виступив коміт федератів Віталіан, підтриманий Теодоріхом. Тричі Віталіан підступав до Константинополя, вимагаючи скликання нового Собору під керівництвом Папи. Анастасій несподівано помер, і через посередництво Віталіана до влади прийшла династія Юстиніана, що зобов'язалася придушити монофізитів і відновити стосунки з Римом¹⁷⁹.

Згаданий Спиридоном Антіохійський Патріарх Флавіан був засуджений на Соборі в Сідоні 510 р. разом з усіма прибічниками Халкідонського Собору. В Антіохію прибули сірійські монахи з прокляттям Флавіану. Патріарха підтримали місцеве населення й монахи з Койлесерії. Між двома групами відбулися бурхливі сутички. Анастасій вислав Флавіана у Пётру (Аравія), де останній і помер. Східна Церква визнала його святим, пізніше культ Флавіана поширився і на Заході. Одночасно з Флавіаном Анастасій позбавив престолу Єрусалимського Патріарха Ілію, який згодом також був проголошений святим.

Уся наведена інформація дає змогу чітко відповісти на запитання: чому Спиридон увів до свого твору оповідь саме про ці події? Вочевидь, ішлося про **пряму** паралель із сучасністю. Оповідаючи про еретизм світської влади та гоніння імператора на Церкву і двох Патріархів, автор натякав на політику й дії Казіміра IV — протектора унії, гонителя висвяченого в



Константинополі митрополита, ініціатора обрання проунійного єпископа Мисаїла.

Згадуючи про страждання за віру Флавіана та Ілії, Спиридон уважав, що іде їхнім шляхом, і саме цей шлях веде до святості. Не думаємо, що в даному разі йшлося про самозвеличення й гординю: православна традиція однозначно засвідчувала святість усіх, хто страждав за православну віру. На відміну від опису Четвертого Вселенського Собору, де Спиридон не міг «кидати тінь» на його святість викладом боротьби різних течій, у даному випадку йшлося про світську владу та її гоніння на ортодоксальну Церкву, що було «історично виправданим» контрастом для Православної Церкви у Литві в 70-х роках XV ст. Чи розраховував Спиридон на те, що його «аналогіями» адекватно зрозуміють читачі? Текст, власне, підштовхував до сучасних православному читачеві аналогів. Окрім того, для ментальності середньовічної людини православного світу важливо було назвати/задекларувати (навіть непрямо, закодовано) річ, подію чи особу, щоб позначити її «неправість» та засвідчити власну гідність. При цьому правильність (влучність) «називання» символічно «кодувала» реальні події, принаймні той, хто «називав», вірив у це, що й становило сенс самої «дії».

Описуючи Собор, Спиридон, як ми вказали, поєднує два Помісні Собори 518 і 536 рр. Саме на останньому прокляли не лише Севера, а й Анфіма (а Севера прокляша с ним же и Анфила иже в Тратизоне епископа бывша и проча их поворники — арк. 233 зв.). Поряд із цим Спиридон зазначає присутність великого числа єгипетських монахів, загрозу для правителя, його втечу й прийняття соборних рішень фактично «в піку» світській владі. *Послании въздержан великаго Савы и Февдосна шт бывшаго събора иже въ Иерусалимѣ при Иане архиепископѣ. На семь выс мнишескаго чина, иже шт Египта ① (тобто 100 000) тако и епарху градскому скрытиса шт нух дабы не ошжтими, и тако штнде таи в Константиноград.*

Актуалізація цієї інформації навряд чи можлива в річищі заклику до відкритої боротьби проти світської влади, котра утискає ортодоксію. Скоріше йшлося про саму ідею можливості відстоювати Православ'є спільними силами, починаючи зі зміцнення лав і стійкості (відсутності хитань) самих православних. Приклад дій ортодоксів часів Вселенських Соборів сам по собі мав виняткове «виховне» значення.

П'ятий Вселенський Собор (поданий під номер 14) описаний Спиридоном стисло. Він указує причину скликання Собору й суть головних проблем: *На Оригена и на Февдора Мопсустискаго, и на Февдорита, и на нечестива ею списання и посланье глаголемое Івна епископа Едескаго и Свагна Близна и прочих попорникъ их.* Результат Собору означений однією фразою: еретиків прокляша і а православне жтвердиша (арк. 233 зв.—234). Автор зазначив, що Собор відбувся в Константинополі за імператора Юстиніана Великого, перелічив старешини сего святого събора та вказав загальну кількість присутніх Отців (175).

Зазначимо, що спочатку Орigen та його послідовники були осуджені Константинопольським Помісним Собором 543 р., про який Спиридон не



згадує. За результатами цього Собору близько 544 р. був виданий указ Юстиніана, який у трьох окремих параграфах обговорював трьох єретиків. Саме від нього пішла назва «три глави». Вселенський Собор 553 р., власне, й обговорював проблему «трьох глав»: не указ імператора, а конкретних церковних діячів, які й стали відомі як «три глави». Це Феодор, єпископ Мопсуестійський (його твори); Іва, єпископ Едеський (його послання до Марія Перса); Феодорит, єпископ Кірсський (його твори). Ініціаторами Собору були монофізити, які звинуватили в ересі ортодоксів під приводом не-прокляття ними на Четвертому Соборі згаданих несторіан. В указі Юстиніана всі три названі особи були анафематствувані, проте це ще більше загострило суперечку. З'явилося чимало апологетів (особливо на Заході) «трьох глав», які влаштовували криваві «розбірки» й проводили Собори в захист указаних осіб (Іллірійський Собор 549 р., Собор єпископів Африканських 550 р.). Отже, перед Собором ситуація в Церкві та імперії була дуже гостра. Собор відкрився 5 травня в Константинополі. Головував на ньому Константинопольський Патріарх Євтіхій. Папа Римський Віглії, котрий перебував на той час у Константинополі, попри триразові запрошення все ж не з'явився на Собор. На засіданнях були присутні Патріарх Александрійський Аполлінарій та Патріарх Антіохійський Домнін. Патріарха Єрусалимського не було — його представляли три єпископи. Спиридон за традицією перелічує усіх Патріархів і Папу як старешин Собору. Членами Собору були також 145 митрополитів і єпископів, а під остаточними визначеннями Собору було поставлено 164 підписи.

Собор підтвердив рішення Халкідонського Собору про православність Феодорита Кірсського та Іви, які відкинули свої тимчасові несторіанські симпатії. Обговорювалися лише кілька їхніх неправославних творів, і саме про них (а не про особи авторів) ішлося¹⁸⁰. Собор засудив твори Феодорита (бл. 396/397 — бл. 457/466), який вважається найосвіченішим богословом V ст., спрямовані проти Кирила Александрійського та на захист Несторія. Феодорит хоч і захищав по формі вчення Несторія, по суті стояв на позиції Кирила, обгрутовуючи вчення про дві природи Христа в одній особі, вказуючи на різницю цих природ (Кирил наполягав на їхній іпостасній єдності). На Ефеському соборі 431 р. Феодорит добився осуду і Кирила, і Несторія. У 436 р. Феодорит замирився з Кирилом і запропонував формулу осуду Несторія. Проте у зв'язку з появою ересі монофізитів і їх підтримкою Патріархом Александрійським Діоскором Феодорит вступив у нову богословську полеміку. На «Розбійному» Соборі в Ефесі 441 р. він був зведений з кафедри. Феодорит звертався за посередництвом до Пали Св. Льва, був відновлений на кафедрі 450 р. і виправданий Халкідонським Собором. Своє неперевершене значення увесь час зберігали дві головні праці Феодорита: *Історія Церкви* у п'яти книгах (за період 324—429 рр.) та *Єретичні байки*¹⁸¹.

Єпископ Едеський Іва (435—457) на початку своєї діяльності захищав Феодора Мопсуестійського. Його звинуватили в несторіанстві, перекладі та поширенні в Сирії та на усьому Сході творів Феодора. «Розбійний» Собор



449 р. в Ефесі позбавив Іву кафедри, однак Халкідонський Собор виправдав його. На П'ятому Вселенському Соборі обговорювався його лист до єпископа Персії Марія, в якому автор засуджував Кирила Александрийського, виступав проти вчень про Боговтілення, про Богородицю (за Несторієм) та рішення Третього Вселенського Собору. Це послання було визнане єретичним¹⁸².

Якщо Феодорит та Іва не були засуджені Собором як єретики й визнані православними, а Феодорит згодом був навіть канонізований, то Феодора, єпископа Мопсуестійського (392—?) піддали анафемі. Феодор був особистим другом і помічником Св. Іоанна Златоуста, боровся проти Арія, Євномія і Аполлінарія (*Про втілення Господа* в 15 книгах), захищав Св. Василія Великого (25 книг), викривав Юліана та перську магію (*Проти Юліана Відступника*, *Проти перської магії*). Йому належать численні екзегетичні, догматичні, апологетичні, полемічні та гомілетичні праці, останні з яких — *Таємні промови*, *Про законоположення*. Феодор був схильний до буквалістичного тлумачення Св. Письма на підставі граматично-логічного аналізу та історичної інформації; він володів обширними знаннями (мав прізвисько Багатознаючий) та неймовірним ораторським даром. Однак Христологічне вчення Феодора цілком несторіанське: різке розмежування Божественної та людської природ; у земному житті Христос був простою людиною, але сином Божим по благодаті; Феодор розвивав учення про двох синів Божих: один єдиносущний з Богом Отцем, другий — народжений від Діви Марії, який поєднався з Сином Божим після воскресіння; таким чином рішуче заперечувалося іпостасне поєднання Божественного і людського начал (Ісус, син Пресвятої Діви Марії, і Бог-Слово — це, мовляв, дві окремі морально поєднані одна з одною особи).

За життя Феодора його не звинувачували у єретизмі. Але захисники Несторія після його засудження на Третьому Вселенському Соборі почали прямо посилатися на твори Діодора Тарсійського і Феодора Мопсуестійського, доводячи, що Несторій учив у повній згоді з цими шанованими вчителями. Це спричинило до початку осуду Феодора ортодоксами. Проти цього виступили його шанувальники. Патріарх Антіохійський Іоанн зі східними єпископами писали Св. Кирилу, що швидше погодяться на спалення, ніж на анафему Феодору. Отці Антіохійської Церкви зверталися також із проханням захисту Феодора до Патріарха Константинопольського Прокла та імператора Феодосія. Імператор заборонив осуджувати тих, хто *закінчив життя у мирі з Церквою*. Лише за часів Юстиніана суперечка навколо ідей Феодора поновилася, що призвело до його осуду на П'ятому Вселенському Соборі. Несторіани ж створили цілий культ Феодора як «учителя вчителів», «тлумача тлумачів», «моря мудрості». Усі його твори були перекладені сірійською, вірменською і перською (фарсі) мовами¹⁸³.

На Соборі були зачитані й обговорені окремі місця з різних творів Феодора Мопсуестійського. Отці сформулювали вісім пунктів неправослав'я Феодора: 1) народження не Бога, а людини від Діви Марії; 2) Бог-Слово був завжди присутній в Ісусі, але не народжувався від Діви Марії; 3) дві при-



роди у Христі не були поєднані як неподібні й протилежні, вони співіснували во Христі як два лиця; 4) людська природа Христа була наділена усіма її особливостями (в тому числі гріховністю й хіттю), і лише після воскресіння вона поєдналася з Божественною природою; 5) Ісус-людина зміг долати гріховність за допомогою Св. Духа та Бога-Слова; 6) Діва Марія є матір'ю лише людини Христа, але не Бога-Слова; 7) відкидав священне значення двох канонічних книг Ветхого Завіту — книги Іова та Пісні над Піснями; 8) багато ветхозавітних пророцтв не відносив до Христа, а тлумачив їх історично.

Собор, опершись на висловлювання Св. Кирила та Блаженного Августина, визнав можливою посмертну анафему єретиків і викляв Феодора¹⁸⁴.

Рішення Собору склалися з 14 пунктів, де коротко було означене православне вчення й засуджувалися наведені вище єретичні думки. Всі формулювання Собору були присвячені Христологічній проблемі, й лише перший пункт подавав учення про Св. Трійцю. Анафемі піддавалися Феодор Мопсуестійський та монофізити (8—11-й анафематизми), на останньому місці, в 11-му анафематизмі, стояв Оріген.

У тексті Спиридона йдеться про осудження ересей в іншому порядку: Оріген, Феодор Мопсуестійський, Феодорит, посланіє Іви, Євагрій Близнюк. Він указує загалом, що всі вони та їхні прибічники були прокляті. Як і в переліку учасників Собору, в інформації про єретиків існують неточності принципового характеру. Чому Спиридон висунув на перший кін Орігена? Адже його твори та ідеї Собор не розглядав. Вочевидь, «орігенізм» був популярний серед людності Литовського князівства в XV ст., його використовували для полеміки з ортодоксами єретики, виставляючи Орігена Отцем Православної Церкви. Це створювало необхідність заперечити офіційний авторитет Орігена й показати його єретизм, відкинутий Отцями Вселенських Соборів.

Осудження Орігена було здійснене з ініціативи імператора Юстиніана (він висунув звинувачення в 10 ересях) на Помісному Соборі в Константинополі 543 р.: Оріген був анафематствований як єретик, а його твори мали бути спалені. Але на П'ятому Вселенському Соборі його ім'я було лише назване останнім серед єретиків¹⁸⁵.

Євагрій (346—бл.400), про якого згадує Спиридон і який насправді перебував під значним впливом творів Орігена, був апологетом аскетизму, оправдовуючи його через філософію; його погляди так само не розглядалися П'ятим Собором. Однак як послідовник Орігена й противник багатьох Церкви та Церкви в миру він міг бути цікавим критикам офіційної Церкви. І саме з метою вберегти вірних від сприйняття аргументів єретиків через цитування Орігена та Євагрія необхідно було нагадати про єретизм цих авторів, підтверджений Отцями Вселенського Собору.

Як зазначалося, на Соборі не були викляті ні Феодорит, ні Іва, лише засуджені деякі їхні твори та погляди. Однак Спиридон (свідомо чи опосередковано через своє джерело) збірно говорить про анафему всім названим поіменно особам.



Шостий Вселенський Собор відбувався в Константинополі 680—681 рр. і був скликаний з наполягання імператора Константина Погоната. Соборові передувало розгортання руху монофелітів, які проповідували одну волю — во Христі (Божеську) та одне воління, а людську волю і діяльність у Ньому заперечували (монофеліти буквально — єдиновольці). Цю течію підтримав імператор Іраклій (610—641), убаचाючи в ній можливість примирення ортодоксів та монофізитів. Було запропоновано розрізнати ество (природу) і дійовість (енергію): во Христі дві природи, але одна Богомужня дійовість. Автором цього формулювання був єпископ Фазіса та Колхіди Кір, якого Іраклій 631 р. перемістив до Александрії. Кіру вдалося 633 р. замирити православних і монофізитів Єгипту, до «унії» приєдналася більшість східних і грецьких ієрархів із Патріархом Константинопольським Сергієм (610—638). Проти неї виступили Максим Ісповідник та Св. Софроній (пізніше, Патріарх Єрусалимський). Від імені Іраклія було видано *Екфесіс (Изложение веры)*, підготовлений Патріархом Сергієм (638), де говорилося про одну волю при двох природах Христа. Папа Гонорій також заявив, що во Христі лише одна воля — блага (через його Божество). Наступний Папа Іоанн IV разом із Собором єпископів 641 р. виступили проти *Екфесісу*. Але наступник Іраклія, його онук імператор Константин II (641—668) підтвердив ідеї *Екфесісу* в спеціальному творі *Типос про віру* (648). Папа Мартін на Соборі 649 р. засудив *Типос*. Після завоювання Єгипту, Сирії та Палестини персами й арабами основними центрами суперечки стали Константинополь та Рим. Максим Ісповідник з учнями спочатку знайшов захист у Римі, однак незабаром був ув'язнений, йому вирізали язика; 662 р. богослов помер у вигнанні¹⁸⁶. Його покровитель Папа Мартін у 653 р. був звинувачений у державній зраді, вивезений до константинопольської в'язниці, а в 655 р. до Херсонесу Таврійського, де й помер.

Новий імператор Константин Погонат (668—685) знову спробував з'ясувати проблему монофелітства. Папа Св. Агафон і 125 західних єпископів 680 р. склали різке послання до Східних Отців з осудом монофелітства. Після прибуття до Константинополя папських послів Константин наказав скликати Собор, який тривав від 7 листопада 680 р. до 16 вересня 681 р. і відбув 18 засідань, у котрих взяли участь 153 Отці Собору.

На Соборі монофелітство захищали: Антіохійський Патріарх Макарій, який подав письмову доповідь у захист ересі, але вона викликала протести через неповноту й неточність цитації свідчень Св. Отців; чернець Стефан; пресвітер Константин з Апамеї (Сирія), який заперечував людську природу Христа після його хресної смерті; чернець Поліхроній, що запропонував довести правильність ересі, «воскресивши мертвого».

Папські легати пресвітери Феодор і Георгій та диякон Іоанн зібрали свідчення Св. Отців про дві волі та дві дії во Христі. Отці Собору прийняли послання Папи до імператора, послання Собору 125-ти західних єпископів, визначення Халкідонського Собору і формулу про дві волі та дві дії во Христі. На завершення Собор ухвалив постанову *Виклад віри ста п'ятидесяти святих і блаженних Отців, що зібралися в Константинополі*. В



його основу були покладені два догматичні твори: окружне посланіє Патріарха Єрусалимського Софронія та посланіє Папи Римського Агафона до Отців Собору. Структура *Викладу віри* така:

- Константинопольський Символ Віри; осудження монофелітів та анафема їхніх захисників (Феодора Фаранського; Сергія, Піра, Павла і Петра, Патріархів Константинопольських; Гонорія, Папу Римського; Кіра, Патріарха Александрійського; Макарія, Патріарха Антіохійського, та учня його Стефана; старця Поліхронія);
- виклад посланій Агафона та 125 західних єпископів, віросповідання Халкідонського Собору, догматичних послань Папи Льва та соборних послань Св. Климента проти Несторія;
- пояснення вчення про дві природи во Христі та їх збереження після поєднання; про дві природні волі й дві природні дії во Христі «нероздільно, незмінно, нерозлучно, незлитно». Поняття «природні» вживалося в зв'язку з тим, що дві волі й дві дії належать до природи Божественної та природи людської¹⁸⁷.

Тепер через цю призму проаналізуємо Спиридонову інформацію про Собор. По-перше, він зазначає, що Собор відбувся за Константина Борода-того. Серед числа «учасників» (яких насправді не було на Соборі) Спиридон називає (**тамо выс**) Папу Агафона, Патріарха Антіохійського Феофана; він указує, що через відсутність в Александрії Патріарха його представляв **Петръ Мних** (арк. 234). Число Отців Собору Спиридон називає 170. Перелічуючи послідовників ересі, осуджених Собором (зміст ересі не розкривається), Спиридон розміщує їх у такій послідовності: Феодор Мопсуестійський, Феодор Фаранський, **худооумныи епископъ Ианурне Римскы** (вочевидь, ідеться про Гонорія), **Кирил (?) Александръскы** (тобто Кір), Сергій, Пір, Павел і Петро (**Гжнвыи**) — **бывшим епископом Константина град**, Макарій **вменившисѧ предстательствуѧ Антиохынскомуу**, Стефан **жченикъ его**. Вочевидь, із попереднього Собору потрапив до списку анафематствуваних Феодор Мопсуестійський. Перекручування імен і відсутність інформації про суть ересі та постанов Собору свідчать про обмеженість знань/джерел Спиридона або про помилку переписувача, що не виключає також припущення про неактуальність даного (Соборного) ракурсу Христологічної проблеми.

«Соборна тема» в *Изложєнні* Спиридона завершується описом Сьомого Вселенського Собору, що відбувся в Нікеї Віфінській за цариці Ірини та її сина Константина VI. Спиридон указав, що на Собор зібралося 367 Отців, і **старѣйшыи собора** були Папа Римський Андріан, Патріархи Константинопольський Тарасій, Александрійський Політіан, Антіохійський Феодорит та Єрусалимський Ілія. Опис завершувався одним реченням про причину скликання та суть рішень Собору: **Сен святын вселенскыи соборъ събрася на иконоборца и проклаша нх и православне оутвердиша** (арк. 234 зв.).

Проти іконошанування виступали вже несторіани та монофізити. Іконоборство досягло апогею у VIII ст., особливо за часів Константина Копроніма (741—775). Проте за його наступника Льва IV Хазара (775—780)



через покровительство іконошанувальникам його дружини Ірини іконоборство ослабло. По смерті Льва за малолітства сина Константина VI (780—790) Ірина, яка управляла імперією (до 802 р.), за порадою Патріарха Тарасія скликала в Константинополі 786 р. Собор, але його діяльності перешкодило військо, розпропагандоване іконоборцями. Собор відбувся 787 р. в Нікеї за участю 307 єпископів та за присутності вищих державних діячів. На початку були приєднані до Церкви єпископи, які відпали під час гонінь і тепер покаялись. Починаючи з третього засідання (всіх було вісім) обговорювали проблему іконошанування. Були переглянуті рішення «псевдовселенського» собору 754 р., що відмінив іконошанування на підставі логічних роздумів та доказів розсудку. Отці Сьомого Собору базувалися на Св. Письмі (Числа 7:88—89, Єзекіїль 41:16—20 та ін.) та вченні перших Отців Церкви. Собор потвердив можливість живописних зображень священних осіб та подій. Довгі дискусії тривали щодо розуміння ікон та їх шанування. Перемогла думка, що іконам слід поклонятися та благоговійно лобзати, що не є служінням, а лише вшануванням та чествуванням. Шанування ікон має відноситися не до речової їхньої суті, а до зображених на них першообразів, тому перед іконами слід ставити свічки, кадити фіміям та шанувати їх так само, як животворний хрест¹⁸⁸.

За Льва V Вірменина (813—820) був скликаний у 815 р. Собор, який відмінив постанови VII Вселенського Собору і поновив іконокластию (іконоборство). Попри протидію Патріарха Никифора та викривальні промови Св. Феодора Студита (759—826) іконошанувальники знову потерпали. Михаїл II Косноязыкий (Аморейський) врешті амністував іконошанувальників, але суворо наказав нікому не порушувати питання (не кажучи про дискусію): проти чи за ікони, — *мовчанка має стати правилом в усюму, що нагадує ікони*. Лише Собор 842 р. часів імператриці Феодори за протегуванням її дядька Мануїла та відновленого на Патріаршестві Феофіла наново затвердив усі постанови Сьомого Вселенського Собору і відлучив іконоборців. 19 лютого 842 р. вперше був здійснений *Чин тижня Православія*¹⁸⁹.

У Литовському князівстві останньої чверті XV ст. іконошанування відкидалося єретиками, тому згадка про цей Собор була досить актуальною для часів Спиридона. Цій проблемі в його *Изложенні* присвячений окремий підрозділ, а в описі Сьомого Вселенського Собору він лише констатував торжество іконошанування.

Якщо спробувати загалом схарактеризувати систему подання та інтерпретації Спиридоном інформації про Вселенські Собори, то передусім доведеться підкреслити нав'язливо повторювану нами думку про актуалізацію зазначеної інформації стосовно релігійного життя в Київській митрополії та особистого становища Спиридона. Певна «вибірковість» цієї інформації (її розгортання/згортання), акцентація окремих моментів, випущення догматично важливого, але неактуального — все це говорить на користь запропонованої думки.

Проте не слід забувати, що свобода «маніпуляції» інформацією про Вселенські й Помісні Собори у Спиридона була вкрай обмежена. Головним



джерелом для нього, як і всіх православних, слугували *Номоканон*, де викладалися постанови Соборів, та *Чин у тиждень Православія*. Текстологічне порівняння показує, що за основу Спиридон узяв текст із *Чину в тиждень Православія*: майже цілком збігається цифровий (кількість присутніх Отців) та іменний ряд Вселенських Соборів; значною мірою збігаються визначення суті соборних засідань, характеристики єресей. Додаткові подробиці й деталі запозичені з *Номоканону*. «Маніпуляція» полягала у поєднанні та варіативному використанні повноти (ширше/коротше) інформації згаданих джерел. Головним же мотивом для такої «маніпуляції», на наш погляд, слугували актуальні проблеми релігійного життя Київської митрополії 1470-х років та становище самого митрополита Спиридона у Литовській Русі. Всі сучасні негачії загального й персонального рівня підкреслено осуджувалися через осуд їхніх древніх коренів Отцями Вселенських і Помісних Соборів. Та й позитив, власне, полягав у відмові від негачій та в констатації обов'язкового покарання осуджених у майбутньому попри все, доказом чого слугував досвід осуду противників ортодоксії згаданими Соборами.

БОГОСЛОВСЬКІ ПРОБЛЕМИ

Після опису діянь Вселенських і Помісних Соборів Спиридон конкретизує цілу низку важливих богословських проблем, які розглядалися Отцями Соборів. Фактично дана частина *Изложения* може бути «перевірковою» для попередньої: тут ще більше мала б бути присутня актуалізація матеріалу, причому «повторна актуалізація» (після підкреслення в описі Соборних діянь). Проте в даному випадку актуалізація не виступає не лише самодостатнім, але навіть першоважливим фактором. Першоважливою була, власне, настанова в основах Православія, а відтак роз'яснення основних богословських проблем православного віросповідання. Втім і тут Спиридон знайшов можливість для актуалізації у системі звертань до вірних.

Одразу по описі Соборів Спиридон повідомляє свідчення зі Св. Письма про Бога Сина та основні джерела віри. Затим розглядаються поняття та православне розуміння Св. Трійці, Бога Сина, шанування ікон, хреста, мощей святих. Саме в такій послідовності ми й аналізуватимемо текст *Изложения*.

Символ Віри: канон і коментар автора

Канонічним для Православної Церкви був і є Нікео-Цареградський Символ Віри. Відомий також Апостольський Символ Єрусалимської Церкви. За даними А. Гезена, традиційними є три редакції кожного з цих символів. На Русі від початку був поширений Нікео-Цареградський Символ. Тлумачення цього Символу відомі вже у слов'янських *Кормчих книгах* XIII ст.



Найдревніший текст **Істолкованія святаго изображенія вѣры** трапляється у Загребській 1262 р., Софійській 1282 р. (ГИМ. ОР. Синод. 131,132), Рязанській 1284 р. (РГБ. ОР. Музейн. 232) *Кормчих*. Тут послідовно тлумачаться основні частини Символу й засуджується маніхейське вчення про два безначальні начала (добро і зло, світло й темрява, древо життя та древо смерті etc)¹⁹⁰.

Спиридон іде іншим шляхом. Він не цитує цілком і не розбирає почленно Символ Віри, а після **переказу** змісту першого члена одразу **розкриває** православне вчення про Св. Трійцю. Затим подає у **переказі** зміст другого члена й аналізує Христологічну проблему. Власне, тільки ці два перші члени Символу Віри «розписуються»/тлумачаться Спиридоном, і саме в цьому (окрім змісту тлумачень) полягає особливість Спиридонового подання канонічного тексту, яка наяв свідчить про суперактуальну функціональність даної частини **Изложения**, як і всього його тексту.

Зацитуємо Спиридонів «варіант» (переказ) двох членів Символу, які фактично й вичерпують буквалістичний зміст теми Символу Віри:

Сучасний канонічний український переклад

Текст Спиридона

1. Вірую в Єдиного Бога Отця, Вседержителя, Творця неба і землі, всього видимого і невидимого.

2. І в Єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, Єдинородного, від Отця рожденного перше всіх віків: Світло від Світла, Бога Істинного від Бога Істинного, рожденного, нествореного, Єдиносущного з Отцем, через Якого все сталося.

Вѣрѹем оубо въ Отца и Сына и святаго дѹха Тронцоу єдиносѹщноу славаще, вину же и сѹдѣтеля всѣмъ видимымъ и невидимымъ всѣмъ вышнимъ ит неа тваремъ (арк. 235—235 зв.)

От Бога рожеша Сына, ит Отца безлѣтна сын, превѣчна сына и Бога Слова, безлѣтно и неразлѣбно рожеша ит отца, а не сотворена єдиносѹщна рожешешомъ и итцоу безначалнѹ, присносѹщна с нимъ сѹщаго (арк. 235 зв. — 236)

Подальший текст Спиридона так чи інакше **розвиває** «ідеї» наступних членів Символу, але не є запаралеленим у словесному відтворенні канонічних формул. Це спонукає нас розглядати дані тлумачення автором наступних частин Символу окремо як спеціальні проблеми, виокремлені самим Спиридоном.

Чому ж він не зацитував усього Символу і згідно з традицією послідовно не розтлумачував усі його члени? Вочевидь, Спиридон зважив на загальне знання тексту Символу, котрий щоденно виголошувався на літургіях і мав бути завчений усіма вірними напам'ять. Повчання архіпастиря зобов'язувало його тлумачити й роз'яснювати найважливіші сутнісні моменти щодо понять про Бога, Його іпостасі, їхні співвідношення та функціонування. Отже, як і в усьому християнстві, до таких проблем належали дві: Тринітарна та Христологічна. Але саме ці базові для християнства догмати



викликали незгідне з православними канонами тлумачення єретиків. І це також спровокувало потребу повторити/переказати саме два перші основоположні члени Символу Віри досить близько до його офіційного тексту, перш ніж тлумачити їх. Логіка авторської вибудови форми й змісту тексту «розкривається» як тричленна, притому колоподібна: формули першого і другого членів Символу → послідовне їх тлумачення → підсумок-повторення й заклик триматися канонічного вчення. Ця схема зайвий раз підтверджує актуальний функціоналізм Спиридонового тексту.

Свята Трійця

Апологетизм авторського тлумачення православного вчення про Св. Трійцю найкраще засвідчує сам текст **Изложения**. Гадаємо, що на його підставі можна робити гіпотетичні реконструкції «противних» поглядів єретиків, а окрім того — говорити про богословську підготовку та інтелектуальний рівень самого митрополита Спиридона.

Єдиного соущества съставалницъ, глаголюще не образом, ни различьем Г (3) Бogy или ества три, или Г (3) соущества ноудими (?) познавати, но единого Бога, и единого просто и бесплотно ество ж и соущество и славим и исповѣдоуемъ. Различием же лицъ различное състава познаваемъ. Троици покланяюще въ единьствѣ и единому соуществу въ Троици единьству трисоставному Троици единосщщен и единоедержавней, и всемогущей, и безначалней. Сию оубо свѣмъ единою присносущною і безначалною, нероженою, не създанною, не описною, недомыслимою, невеликою и незмѣнною, непреложною бесмертною, негнвлемою востворною, вса сътворяющею и промысленою всѣм и во послѣдняя дни единого шт Троица, а не штца, а ни святаго дѣха, но шт Бога рожеша сына ... (кінець тексту про Св. Трійцю «зрощується» з текстом про Бога Сина (арк. 235 зв.).

Вчення про Св. Трійцю було ясно сформульоване Ісусом, який з'явився по воскресінні своїм учням і звелів: *Тож ідіть, і навчіть всі народи, християни їх в Ім'я Отця, і Сина і Святого Духа* (Мф. 28: 19). Воно було нероздільне з ученням про Христа. Початок богословському розкриттю догмату Св. Трійці поклав Св. Іустин Філософ (пом. 166 р.). Проте всі Отці до двох перших Вселенських Соборів не змогли дати прийнятне тлумачення цього феномена (Тертуліан, Оріген, Савелій та ін.). Блаженний Августин намагався зробити доступним для людського розуму поняття Св. Трійці через систему аналогій, чим і в цілому завершив інтерпретацію вчення про Св. Трійцю на Заході. Воно було дещо уточнене й стиснуте у так званому Символі Афанасія (датується V ст.).

На Сході ґрунтовне тлумачення догмату про Св. Трійцю дав Іоанн Дамаскін (окрім *Точного викладу Православної Віри*, в нього є спеціальна праця *Про Св. Трійцю*), який пояснював поняття про єдність сутності при троїчності осіб у Бозі та висунув учення про взаємопроникнення іпостасей



(περιχωρησις). Звісно, православне богословіє опиралося на Іоанна Дамаскіна, визаного Сьомим Вселенським Собором 787 р. «глашатаєм істини»¹⁹¹.

Текст Спиридона не є компілятом із Дамаскіна; він надто простий і оперує загальнопоширеними формулюваннями. Головний акцент зроблено на єдності/єдиносущності; трьох лицях як єдиному Божестві; окресленні означень/рис Св. Трійці апофатичного характеру. Вочевидь, головною причиною «простоти» тлумачення догмату про Св. Трійцю була першопочаткова орієнтація автора на непідготовленого у богословських тонкощах адресата. Спиридон прагнув дати вірним такі роз'яснення, котрі могли б бути сприйняті якщо не розумом, то пам'яттю. Текст же Дамаскіна був заскладним для загалу.

Судячи з того, що Христологічній темі було відведено в *Изложенні* значно більше уваги, саме вона становила найбільшу актуальність, але за своєю природою не могла бути відірвана від Тринітарної, яка також дискутувалася в руській середньовічній книжності¹⁹².

Бог Син: дві природи

Про Бога Сина Спиридон коротко говорить спочатку, одразу після опису Соборів. Цікаво, що тут митрополит заторкує лише тему свідчення про Христа пророків, Апостолів і самого Бога Отця.

○ Христъ проповѣдавше мѣ пророкомѣ, і святѣмъ апостоломъ съвѣстѣдовавшемѣ емѣ, іако ж речѣ Иванъ Богословъ, рѣцѣ наши осезаша о словеси животнели и видѣхомъ славоѣ его, іако єдинородна соѣща, на горѣ святѣи свидѣтельствоѣма отъ отца: Се єсмѣ Сынъ мой възлюблений, того послушайте. Моисей же и Илья свидѣтельствоваваста того вожество и свѣтъ и вѣлак, і лица его свѣтлостъ и ризамъ вѣлостнымъ влєскѣ. Чтѣ ж рѣцѣмъ и о прочихъ прєславныхъ его чудєстѣхъ, ихъ же и євангѣлскаа проповѣдь иматъ на всємъ мирє. Основанья во инаго никто ж можєтъ поладити, іако же рєчє апостолѣ, но токио ижъ положи дѣхъ святѣи, отъчєю волею и съ предстательствомъ єдинороднаго сына, отъча роженаго прєжє всѣхъ вѣкѣ, а не подъ лѣтомъ соѣща... (арк. 234 зв.—235).

Таким чином, Спиридон засвідчив Божественну природу Ісуса Христа через потрійне свідчення (ветхозавітні пророки, Апостоли, Бог Отець через посередництво Апостолів), використавши для цього вже згадуваний євангельський епізод про Богоявлення на горі Фавор. Митрополит підкреслював предвічність Христа та його нерозривний зв'язок з Богом Отцем і Св. Духом. Фактично в даному тексті були задекларовані дві принципові проблеми Христології: дві природи Христа, їхнє співвідношення й значення/функціонування Божественної природи; Христос як іпостась Св. Трійці.

Розлоге тлумачення Христологічної теми наведено Спиридоном саме у зв'язку з короткою характеристикою поняття про Св. Трійцю.

У даному місці ми продовжимо вище заведену систему повного цитування. Проте тут ще більше, ніж будь-де раніше, важливий повний текст, а не



окремі «висмикнуті» з контексту формулювання. У подібних випадках ми просто зобов'язані «жертвувати» власним текстом заради повноти «висловлювання» Спиридона. Останній свою «систему» й повагу до неї/себе зміг через текст «передати» не лише читачам-сучасникам чи близьким до його доби ченцям-копіїстам, але й автору цих рядків. Ми переконані, що маємо йти за Спиридоном, а не намагатися вести його штучним шляхом дослідника (остання ідея є досить ілюзорною). Отже, слово Спиридонові:

...шт Бога рожеша сына, шт отца безлѣтна сын, превѣчна сына и Бога-Слова. Безлѣтно и нераздѣлно рожеша шт отца, а не сотворена, єдинасущна рожешешомж и штцоу везначалнѣ, присносущна с нимъ сжцаго, шт невытѣа в бытѣе вслческаа приведша благодатню. Наше-го ради спасенія сннде с невестѣ и Девыа оутробы в мѣстисл, і присовокуплеша себе к плоти одушевленной душоу словеснѣ же и мысленѣ по соуществѣ. Шт тоа святѣа пренчстѣа Богородица Мариа єдиноє слово Богѣ за множество человеколюбиа ізволны и штчим благоволением и Святово Духа съдѣиствием изо штчѣских нѣдрѣ штню доу жене штгжчса. Вшед во оутробѣ девичю плотѣ одушевленѣ и словеснѣ, и мысленѣ, преж неприатѣю прием, прнде Богѣ въплочен рождшас неизреченно, и девство рожешна съхранивѣ нетлѣнно. Ни приложениа, ни смѣщенна прием, но пребывѣ, еже бѣ і высть, еже не бѣ. Прием равский (?) зрак, истинною, а не привидѣннемъ, по всемж, развѣи грѣха, нам оуподоблсѣ. Съвершена Бога свемѣ его, и съвершена человека. Не инаго человека, ни иного Бога, но єдиногo преж въплоченна, и по воплощенни. Єдинѣ сложен състав того ж въ двѣ съвершена ествѣ и свонствоу, и въ двою ественою волею и дѣтелью, обоима по съставѣ смѣшенома. Непремѣнна и неосезаема того самаго волею произволивша, и дѣиствоующа человеческаа не ествеными нжжиаи обложен бѣ волею бо родис, волею бо взолка, вде да волею трѣдисѣ, волею ұстраши, волею оумртѣвѣ. Сам бо пренчстѣаи ұсты рече: власть имам душоу мою положити, и власть имам пакѣ приатню. Вонстинѣ ж и бес привидѣнна всѣ ествены, а не преложно, претерпѣ страсти по человечествѣ, распатѣ і смерть вкоуси безгрѣшныи і въ Г (3) день въскрес с плотю, никакож видѣвѣ истлѣнна. Давидж рекшѣ: душа его не остави въ адѣ, ни плот его видѣ истлѣнна. Человеческое бо ество бес тла въстави и бесмертне въскреси, і на небеса възнесе и одеснѣю штца спосади. Приидетѣ пакы сѣдити живымъ и мертвым, пако ж възнесесѣ с своею плотю, и возда комжждо по дѣломѣ его. Въскреснѣт бо мертвыи, і въстанѣт нж въ гробѣх. І сѣтворшен вллага с правою вѣрою пондѣт в жизнь вѣчною... (арк. 235 зв.—237).

Наведена цитация цілком ясно показує, що в основу тлумачення Спиридоном Христологічної проблеми покладені 2—7-й члени Нікейського Символа Віри. Нагадаємо їх:

2. І в Єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, Єдинородного, від Отця рожденного перше всіх віків: Світло від Світла, Бога Істинного від Бога Істинного, рожденного, несотвореного, Единосущного з Отцем, через Якого все сталося.



3. *Що заради нас людей і для нашого спасіння зійшов з небес і тіло прийняв від Духа Святого і Марії Діви і став Чоловіком.*
4. *І розв'ятий був за нас при Понтії Пілаті, і страждав і був похований.*
5. *І воскрес на третій день, як було написано.*
6. *І вознісся на небеса і сидить праворуч Отця.*
7. *І знову прийде зі славою судити живих і мертвих, і Царству Його не буде кінця.*

Ці засадничі догматичні принципи покладені в основу Спиридонового тексту, який, власне, «обертається» навколо них. Деталізуються Спиридоном: проблема Боговтілення і «роль» у цьому акті Діви Марії; межі людської природи Христа (все, крім гріха); співвідношення двох природ як досконалого Бога і досконалої людини та їхня нерозривна єдність; дві волі й дві дії; спокутувальна жертва, воскресіння, грядущий Суд.

Основа християнського вчення про Бога Сина закладена у Новому Завіті. Тут розкривається вчення про Божественну природу Христа (Ін. 20: 28), про Боговтілення (1 Тим. 3: 16), про олюднене Слово, яке спочатку було в Бога і було Богом (Ін. 1: 1, 14); про перебування у Ньому всієї повноти Божества (Кол. 2: 9); про Христа Бога сущого над усім, владику над мертвими й живими, джерело благодаті, суддю, Спасителя, винуватця життя вічного (Рим. 1: 7; 4: 25; 5: 18; 6: 23; 9: 5; 10: 9,13; 14: 4—11; 1 Кор. 11: 32; 1: 3; 2 Кор. 1: 2; 5: 10; 12: 8; 2 Фес. 1: 9); про Христа як предмет поклоніння й молитви (1 Кор. 1: 2; 2 Кор. 12: 8), як начало всякої влади в Церкві (1 Кор. 5: 4; 2 Кор. 10: 8; 13: 10). Христос — Син Божий є вічний образ Бога невидимого як рівнозначний Йому (Кол. 1: 15; Євр. 1: 3), від вічності Він перебуває у внутрішньому поєднанні з Ним (Ін. 1: 1, 18; Євр. 1: 5), Він — Творець усього світу і Вседержитель (Ін. 1: 3; Кол. 1: 16, 17; Єф. 3: 9; Євр. 1: 2, 3; 2: 10), джерело нового життя для людей (1 Ін. 1: 2, 7; 5: 12; Рим. 5: 10; Гал. 4: 4, 5; Кол. 1: 14), все від Нього виходить і до Нього повертається (Кол. 1: 16; Рим. 11: 36; Євр. 2: 10). Одночасно в Новому Завіті широко представлена людська природа Христа.

Канонічне визначення Бога Сина дав Четвертий Вселенський Собор, який постановив: *сповідувати одного й того ж Христа, Сина Господа Єдиногодного, в двох природах незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаванного, так що поєднанням ніяк не порушується різниця двох природ, але тим більше зберігається властивість кожної природи і поєднується в одну особу, в одну іпостась.*

Шостий Вселенський Собор вирішив богословське «різномисліє» про дві природні волі во Христі: *Дві природні волі чи хотіння у Ньому нерозлучно, незмінно, нероздільно, незлитно... проповідуємо; два ж природні хотіння не противні... але Його людське хотіння слідує й не протистоїть чи протиборствує, навпаки, підкоряється Його божественному й всемогутньому хотінню.* За словами ж Іоанна Дамаскіна, людська воля поєдналася з божественною й всесильною волею (Слова) і зробилася волею



людиновтіленого Бога; при якійсній відміні напрямів двох воель кількісно вони проявлялися як одне бажання Єдиного Бажаючого.

Шостий Вселенський Собор дав визначення і двом природним діям во Христі при єдності діючого й самої дії. Іоанн Дамаскін тлумачив: *Не говоримо, що во Христі дії роздільні й природи діють окремо одна від одної, але твердимо, що кожна з них спільно з іншою, з участю іншої здійснює те, що їй властиво. Адже Іісус Христос і людські справи здійснював не лише як людина, тому що був не просто людина, і божеські справи не як лише Бог, тому що був не просто Бог, але разом Бог і людина... По людиновтіленні Бога і людська дія Його була божеською, тобто обожненою...*

Іоанну Дамаскіну належить і пов'язування вчення про іпостасне поєднання природ у Христі з ученням про Діву Марію як Богородицю: *Якщо та, яка народила, є Богородиця, то безсумнівно Народжений від неї є Бог, без сумніву, також і людина, бо як би міг народитися від жінки Бог, котрий існує предвічно, коли б не зробився людиною?*

Богословське вирішення проблеми *communicatio idiomatum* (спілкування властивостей, або природ) пройшло непростий шлях. Найбільш відомі інтерпретації Ігнатія Богоносця, Орігена, Св. Афанасія Александрійського, Св. Василя Великого, Св. Григорія Богослова, Св. Григорія Нісського, Іларія Піктавійського, Св. Кирила Александрійського, бл. Августина, Псевдо-Діонісія Ареопігита, Св. Максима Ісповідника і, нарешті, Іоанна Дамаскіна. Останній подає широке тлумачення даної проблеми у третій (із чотирьох) книзі *Точного викладу православної віри*. Після Дамаскіна розвиток Східного богослов'я призупинився, і всі ідеї черпалися саме з його творів¹⁹³.

Фактично Спиридон в усіх випадках тлумачення членів Символу Віри про Іісуса Христа здійснив коротку/спрошену рецепцію визначень Іоанна Дамаскіна. Головне завдання автора полягало в роз'ясненні/аргументації догматичного вчення через подання коротких/містких формул, які були б зрозумілими вірним чи, принаймні, легко запам'ятовувалися. Поряд із цим пильна увага митрополита Спиридона саме до Христологічної проблеми ясно вказує на її актуальність для вірних Київської митрополії 1470-х років. Ця актуальність, вочевидь, могла бути пов'язана лише з поширенням неортодоксальних уявлень про Іісуса Христа. Чи можна це пов'язати з київськими «жидовствуючими» — спробуємо пояснити далі.

Досить спокусливим було б з'ясувати рівень відповідності Спиридонових тлумачень («вільної» рецепції визначень Дамаскіна) ортодоксальним положенням. Зокрема, маємо на увазі певну «необережність» словесних форм та мовно-літературних конструкцій. Як відомо, смислове навантаження слова (як у широкому, так і у вузькоконкретному значенні) у богословському дискурсі відіграє дуже важливе/символічно навантажене значення. Проте подібний аналіз можна вести лише з позицій богословських знань і лексики XV ст. у Східній Європі. Застосування ж визначень, формулювань і «знань», поширених у спеціальних працях XIX—XX ст., є некоректним. Для нас перший варіант через повну нерозпрацьованість систе-



ми богословствування у XV ст. є неможливим до виконання, тому вказану проблему ми просто не можемо обговорювати¹⁹⁴. Значимо все ж, що Христологічна тема в *Изложенні* несе в собі супертекст: через неї мав укладатися у свідомість православних Литви регламентаційний «код» до принципово важливої складової у догматиці віровчення. Будь-які «похибки», «неточності», «неадекватні спрощення» тут були фатальні, бо означали б відхилення від ортодоксії, яку так прагнув повернути вірним Спиридон.

Апологія шанування ікон та хреста

Після глумачень догматів про Св. Трійцю та Бога Сина Спиридон чомусь проминає вчення про Св. Духа (восьмий член Символу Віри). Ця обставина вельми цікава: автор ніби обходить питання про *filioque*. Проте він досить зрозуміло вводить поняття про «функцію» Св. Духа в Христологічну проблему й частково Тринітарну. В умовах «унійної тенденції» влади Литовського князівства суперечка з цього приводу була небезпечною. Але ж Спиридон уже був ув'язнений і страждав за віру. Здавалося б, він мав усі підстави роз'яснити догматичне вчення про Св. Духа православним вірним. Чи вважав він достатнім те місце у своєму тексті про Христа, де йдеться про зішестя Св. Духа? Чи були якісь інші причини нівеляції проблеми третьої іпостасі? Пошуки задовільної відповіді поки що не дали жодної прийнятної ідеї.

Отже, оминувши догмат про Св. Духа, Спиридон одразу переходить до обговорення проблеми християнських символів, святинь та реліквій. Найпростіше цю тематику можна пояснити потребою полеміки/протистояння еретичним ідеям, що відкидали священність «речового світу» християнства. Втім спочатку звернемося до самого тексту:

Поклоняємся божественнымъ честнымъ образомъ святыхъ и живоначальныхъ Троица, имъ же гавис правдивому Аврааму въ ангельсте въразе мжжескыми зраки, тако ж рече Андрѣи Критскы, оу дѣла Мавринскаго оучреди патрнархъ ангелы. К симъ же поклоняемса и целѹемъ Пречистын образъ вочеловечниа Божественаго тѣла его Бога Слова Христа Божна сына, пребывающа въ божестве и бывша человека непреложно, иво помазавшемѹ върою не пишюуще того плотью гавльшагося Бога видѣти, съ человекн поживша. И чтимъ и поклоняемса древоу честнаго креста, имъ же всемирное спасение съдѣна и святымъ церквамъ и же на нихъ животворящихъ крестовъ. Въображенне всѣхъ святыхъ почитаемъ и поклоняемса и цѣлоѹемъ съ всацѣмъ благовѣрнемъ и чистою, и же на плащаницахъ і на сосждехъ службы любзаемъ съ страхомъ и любовию. И мѣстомъ святымъ, идѣжъ божественаа служба или святыхъ кресты, или конхъ святыхъ образы поставляемы сѹт, да не мимондешн бес поклонения. Чтемъ же образъ Пречистыа наша Богородица владычица наша Приснодевы Маріа и всѣхъ святыхъ, Предтечу Ивана, мученикы и преподобныа и святителя и мученица, и жены преподобныа, и вса оугодившаа Богѹ. Образы ихъ почитаемъ, душевнѣи очи възводище



к первообразному их зраку, и не составляюще во жмѣ вещна суща (арк. 237—237 зв.).

Отже, ієрархія поклоніння «речовим святиням», за Спиридоном, така: образ Св. Трійці (поклоніння); образ Ісуса Христа (поклоніння і цілування); Животворний Хрест, у тому числі на церквах (шана й поклоніння); образи святих (шанування, поклоніння, цілування, в тому числі на плащаницях та священній утварі); образ Богородиці; образи Іоанна Предтечі, мучеників, преподобних etc. Суть поклоніння Спиридон викладає коротко, але згідно з православним ученням (Сьомого Вселенського Собору), тобто шанування першообразів, але не речей та зображень самих по собі. Форма вияву святенницького ставлення до ікон та Св. Хреста також була вироблена Отцями згаданого Собору: шанування — поклоніння — цілування. Вона була «описана» й у *Кормчих*¹⁹⁵.

Згідно з переказом (III—IV ст., Сирія), записаним у різних версіях Євсевієм Кесарійським, Євагрієм, Георгієм Сінкелом, Мойсеєм Хореанським, перший образ дав Сам Ісус: на прохання едеського царя Авгаря Він утер своє обличчя убрусом, де й відбився Його образ (*Спас Нерукотворний*), ця святиня зцілила царя. Аби зберегти образ від ворогів, єпископ Едесси замурував його у воротах фортеці. У 539 р., під час облоги міста персами, єпископові Елалію було видіння Богородиці, яка наказала взяти образ і врятувати місто (при цьому образ відбився і на камені, який закривав отвір схрону). Про поклоніння образу в Едессі писали у VI—IX ст. Євагрій, Феофілакт Сімокатта, Феофан, Андрій Критський. Сімеон Метафраст; повідомляли *Життя* Стефана Нового, Павла Латрського, Олексія, чоловіка Божого. У 944 р., під час укладення мирної угоди між імператорами Романом I і Константином VII з еміром Едесси, *Нерукотворний образ* і всі копії були перевезені спочатку у Влахернський храм Константинополя (15 серпня 944 р.), а потім (16 серпня) — у Св. Софію; сам образ був поставлений у палацовій церкві Богородиці «Фара». Цю інформацію подають сам Константин VII Багрянородний та Іоанн Кедрин. У 1204 р., під час облоги Царграда хрестоносцями, святиня пропала. До 1261 р. вважалося, що вона затонула разом із кораблем, на якому її перевозили, у Мармуровому морі біля о. Мармара. Згодом убрус з'явився в Генуї. Однак спеціально створена 1810 р. з наказу Наполеона I комісія встановила, що він не є справжнім. Традиція все ж указує, що образ ще у Константинополі «дав» чотири відбитки. Образ *Спаса Нерукотворного* віддавна шанувався на Русі (Ярослав Мудрий благословив ним доньку Анну перед від'їздом до Франції). Наведена оповідь була відома на Русі вже в XII—XIII ст.¹⁹⁶ Західна традиція утвердила інший варіант легенди: образ Ісуса відбився на хустині Вероніки, яка втерла нею обличчя Христа, Котрий ніс свій хрест на Голгофу. Першим іконописцем Церква визнала Апостола Луку, якому атрибутувалося кілька ікон Богородиці (близько 10).

Догматичні положення про ікони як християнські святині випрацював Сьомий Вселенський Собор 787 р.: *Чим частіше через зображення на іконах (Господа і Бога нашого Ісуса Христа, непорочної Владичиці нашої*



Святої Богородиці, чесних ангелів і всіх святих і преподобних мужів) вони бувають видимі, тим більше споглядаючи на них спонукуються до спогляду про самі Першообрази і до любові до них, і до того, щоб шанувати їх цілуванням та шанобливим поклонінням... Честь бо, що воздається образу, восходить до Першообразу, і ті, що поклоняються іконі, поклоняються суті (іпостасі) зображеного на ній. Собор постановив, що ікони мають відповідати церковним переказам, їхню композицію створюють Святі Отці й через іконописця з поміччю Божою вона відтворюється в лиці ікони¹⁹⁷. Поклоніння іконі — це поклоніння не ідолів (речі), але прототипові (першообразу). «Теорія» іконопису детально почала розпрацьовуватися ще в корпусі Арєопагітик (V ст.).

Потребу в іконописі обґрунтував у добу іконоборства Іоанн Дамаскін: *Так як ми, поза сумнівом, люди почуттєві, то для пізнання всякого божественного маємо потребу в очах відчуттєвих... позаяк не всі знають грамоту й можуть займатися читанням, то отці розсудили, щоб усе це, подібно до того як деякі славні подвиги, було зображено на іконах для короткого нагадування... якщо до тебе прийде один із язичників, говорячи: покажи мені твою віру... ти відведеш його до церкви й поставиш перед різними видами святих зображень¹⁹⁸*. Феодор Студит наголошував на «посередницькій» ролі ікони: *Не речовість ікони є предметом поклоніння, а першообраз, мислимий разом із зображенням¹⁹⁹*.

Постанови Сьомого Вселенського Собору й Собору 842 р. та праці двох найбільш відомих апологетів іконошанування Іоанна Дамаскіна і Феодора Студита були фактичним/догматичним ґрунтом тлумачення культу ікон і на часи Спиридона.

Цікаво, що «теоретичну» частину в тексті про ікони Спиридон умістив наприкінці та обмежився загальною формулою в одне речення. Він явно віддав перевагу «сакральному» списку-найменуванню сюжетів іконопису. Чи не свідчить це, що саме остання проблема була вкрай актуальна на «загальному рівні»: православна людність вже не піддавалася ідеям іконоборства, але поширювалися різні думки про «ієрархію образів»?

Першим Спиридон називає *честный образъ* Св. Трійці. При цьому він описує біблійний сюжет явлення трьох ангельських образів Аврааму, але посилається на Андрія Критського (можливо, цим авторитетом підпіралася визначення омуженості ангельських образів — *мужескими зраки*).

Сюжет ікони Св. Трійці базувався на оповіді Книги Буття про з'явлення Господа Аврааму (Бут. 18: 1—16): *І явився до нього Господь між дубами Мамре, а він сидів при вході в намет під час денної спеки. І він ізвів очі свої та й побачив: ось три Мужі стоять біля нього...* Даний сюжет ікони тлумачився у двох контекстах: у ветхозавітному — як три ангели (ранні Отці Церкви Іустін Філософ, Євсей Кесарійський, Афанасій Александрійський, Єпіфаній Кіпрський, Феодосій Кіпрський) — або у новозавітному — як три іпостасі Бога (Іоанн Златоуст, Іоанн Дамаскін, Ісаак Сірін, Григорій Сінаїт). Остання традиція утвердилася у Вселенській Церкві після Сьомого Собору, й саме вона побутувала віддавна на Русі (за винят-



ком писань Кирила Турівського), а ветхозавітне тлумачення вважалося ерессю²⁰⁰.

Андрій, архієпископ Критський (бл. 660—740) був відомим захисником іконошанування, автором канонів на дванадесять свята та *Великого покаяного канону*. Вочевидь, він також трактував згаданий сюжет Ветхого Завіту в новозавітному ключі. І все ж залишається не вповні зрозумілим, чому саме на цього Отця (і при тому єдиного в усьому тексті) послався Спиридон.

Актуальність утвердження канонічності зображення Святої Трійці в останній чверті XV ст. могла бути пов'язана з поширенням ідеї протилежного змісту.

Новгородські й псковські стригольники ще на початку XV ст. стверджували, що не слід зображати на іконах новозавітну Трійцю, бо, на їхню думку, це Бог і два ангели. Ростовські антитринітарії в останній чверті XV ст. заперечували троїчність Бога та шанування ікон (Маркіан)²⁰¹. Саме з цією боротьбою навколо Св. Трійці пов'язують появу *Троїці* Андрія Рубльова та інших ікон Св. Трійці XV ст.²⁰² Не маючи конкретних доказів, доводиться лише припускати, що серед православних Литовської Русі за часів Спиридона поширювалися подібні думки.

Другим за ієрархією в тексті Спиридона зазначений образ Ісуса Христа, який, власне, і вважається «родоначальником» іконопису через згадану вище традиційну інтерпретацію появи *Спаса Нерукотворного*²⁰³. Спиридон просто нагадує про вочоловічення Христа, його перебування серед людей та незаперечну можливість зображень фізично «баченого» Ісуса. Водночас митрополит стверджує нерозривність двох начал во Христі.

Ці два сюжети загалом обґрунтовували можливість зображення Бога в його іпостасях та необхідність поклоніння зображенням як утіленням першообразу.

Третім у тексті Спиридона названий Св. Хрест. Зазначимо, що шанування Св. Хреста розвинулося значно раніше, ніж антропоморфна іконографія (від IV ст.). Отці Сьомого Вселенського Собору, стверджуючи культ ікон, опиралися на культ Св. Хреста як аналог. Відомо, що Хрест традиційно використовувався під час богослужінь. Третій тиждень Великого Посту був визначений як Хрестопоклонний, коли віддається особлива шана Св. Хресту (виноситься з олтаря на середину храму й покладається на аналої для поклоніння)²⁰⁴.

Чи є Спиридонове згадування про Св. Хрест традиційним «штампом/правилом», чи має прикладний/актуальний характер? Спиридон підкреслив, що через *дерево честного креста всемирное спасение съдѣна*, та нагадав, що хрест вінчає кожну церкву (архітектурну споруду), і, йдучи повз церкву, слід йому поклонитися. Гадаємо, що саме це нагадування потреби шанувати не лише виносний церковний хрест, але й будь-яке зображення хреста, зокрема на маківках церков, указує на актуальність даного сюжету



для релігійного життя православних Литви (тобто на їхній відхід/забуття вказаного правила).

На четвертому місці в «ієрархії» культових зображень (хрест — це і зображення, і річ), за Спиридоном, виступають усі святі, серед яких він помістив і Богородицю. Культ Богородиці та її іконографічних образів на Русі був давній та усталений²⁰⁵. Його не потрібно було ні роз'яснювати, ні пропагувати. Власне, це й підтвердив Спиридон, лише згадавши про образ Богородиці.

Серед святих же він назвав лише Іоанна Хрестителя, але не згадав про дуже популярного Св. Миколая Мірлікійського²⁰⁶. Гадаємо, це цілком зрозуміло. Відомі слова Ісуса про Іоанна: *Між народженими від жінок не було більшого над Іоанна Хрестителя!* (Мф. 11: 11; Лк. 7: 28). Саме тому деїсусний чин складають обіруч Ісуса Христа Діва Марія та Іоанн Хреститель. Спиридон утверджує канонічну ієрархію іконошанування попри місцеві народні традиції. Вочевидь, саме це потребувало особливої акцентації на першочерговообов'язковому шануванні спочатку ікон Св. Трійці та Ісуса Христа. Дане пояснення, мабуть, є оптимальним. Коли б головною проблемою для Спиридона була полеміка/заперечення єретичних ідей про десакралізацію іконопису (як ідолопоклонства), він мав би розвинути догматико-теоретичні положення. Проте, завваживши малу дієвість антиіконописних ідей серед вірних²⁰⁷, митрополит, вочевидь, прагнув «виправити» їхні погляди на ієрархію іконошанування та піднести роль у житті кожного вірного образів Св. Трійці, Ісуса Христа та обох *предстоящих* із деїсусного ряду — Богоматері та Іоанна Хрестителя, а також «повернути» багаторівневу сакральність Св. Хреста. Отже, у даному випадку йшлося не стільки про боротьбу проти єретичних поглядів, скільки про напучування в ортодоксії, бо саме шанування ікон не зневажалось вірними, — у цьому єретична пропаганда була безсилою. Варто «схопити» дану тенденцію твору Спиридона: реакція на єретичні ідеї в ньому прямо пропорційна рівневі проникнення їх у православне суспільство, а ортодоксія присутня завжди та особливо «розвивається/розтлумачується» в моментах відступу від неї суспільства (чи його верхнього прошарку). Остання думка текстово підтверджується самим Спиридоном. Маємо на увазі пасаж повчального характеру з нагадуванням про потребу віддавати шану храму, Св. Хресту та образам, коли йдеш повз них чи бачиш ці священні «речі».

Разом із тим Спиридон не обговорював проблеми культу святих мощей, символіки чисел та загалом сакрального значення церковних речей²⁰⁸. Мощі й церковна утвар не визнавалися єретиками, натомість символіка чисел ними активно використовувалася. Чи означає відсутність цих сюжетів неактуальність даних єретичних ідей у Київській митрополії та превалювання традиційної системи культу? Часткова відповідь на це запитання — у власне «антиєретичних» текстах **Изложения**.



Богословіє як джерело спростування ересей

Від самого початку свого виникнення християнське богословіє виконувало дві головні функції: обґрунтування й розвитку/тлумачення віровчення та спростування/критики ересей. Першим християнським богословом традиційно вважається Апостол Павел, котрий визначив головне завдання християнського богословія. Під його впливом написана Четверта Євангелія, автор якої, Іоанн, не випадково отримав титул Богослова: йому належить формулювання цілої концепції Бога-Слова — Ісуса Христа. Вже від Апостольських часів постають дві ключові проблеми богословія, що є ними й по сьогодні: Христологічна та Тринітарна. Апостоли говорили і писали переважно про Бога Сина та його втілення як Ісуса Христа. Апостол Іоанн зараховував до антихриста кожного, хто не визнає Боговтілення: *А кожен дух, який не визнає Ісуса, той не від Бога, але він антихристів* (1 Ін. 4: 3); Богослов утверджував постулат Христології: *Він ублагання за наші гріхи, і не тільки за наші, але й за гріхи всього світу* (1 Ін. 2: 2). Східне богословіє розвивалося у період Вселенських Соборів і до IX ст. врешті вичерпало головні ідеї. Відтоді воно вже не розвивало активно догматику, але займалося боротьбою з еретичними течіями та окремими ідеями щодо практик (ісихазм).

«Користувачі» ж Східного Святоотецького богословія у слов'янському світі застосовували його через «треті руки» різних компендіумів (Іоанна Дамаскіна) та візантійських авторів. Особливої актуальності «старе» богословіє набуло у Православній Церкві Східної Європи в XV—XVI ст. у зв'язку з «обвальною» критикою ортодоксії на Сході й на Заході, а позаяк Схід і Захід (як ортодоксія, так і її критика) активно взаємодіяли/накладалися саме у Східній Європі, то проблема протистояння «двох ортодоксій» і різних еретичних та протестантських рухів тут набула особливої, хоча і «вторинної», гостроти. На перший кін висунулися критичні (але в авторитарній формі) можливості богословія. Твір Спиридона саме стверджує й аргументує дану тенденцію.

По-перше, Спиридон висловлюється з приводу «мудрування» про Бога та його («мудрування») меж. Фактично усе богословіє він за традицією рішуче зводить до творінь Святих Отців Вселенських Соборів, інше ж «мудрування», котре виходить за окреслені межі, однозначно засуджується:

И по тѣхъ святыхъ соборѣхъ преданіемъ иже кто не послѣдуетъ, и шѣ церковныхъ веленіи оудалаетъ и своечиньемъ гордася, тако мѹдрѣ са твора, а ничтожъ оумѹдривъ дѣ ино тако мѹдритися подобаетъ. Се есть истинна мѹдро, иже по мѹдрѹхъ пребываетъ веленіемъ и преданіемъ, а ижъ развращатъ святыхъ шѣтець преданіа и апостольскаа веленна — то сама и шѣтстоупленне Христа и Бога. Речъ бо своїмі ѹсты: слѹшаша васъ мене слѹшаетъ, а слѹшаша и мене, слѹшаетъ пославшаго мѹ (арк. 237 зв.—238). Да никтоже дерзнетъ шѣтъ правобѣрныхъ не тако мѹдрствовати о Христѣ Исусѣ (арк. 239 зв.).



Отже, істина богословія міститься насамперед у висловах Ісуса Христа, які переказали та розтлумачували Апостоли, а потім інтерпретували Святі Отці Вселенських Соборів. Це вказувало на «репертуар» богословських текстів і мало вберігати від впливу «інших» текстів зі словами про Бога, автори яких не опиралися на означене «богословське коло». З іншого ж боку, перелічені вище тексти — складники православного богословія визначали основний «банк даних» для аргументів у суперечках з еретиками.

Не випадково текстуально перше використання богословія для критики ересей Спиридоном полягало у «заклятті» самим цим богословієм через його «називання» як протилежністю ересям:

Принимем оубо вса вятаа соборы по благодати божне и бывшен на всако время и мѣсто на извещенне благочестна, евангельскаго житна избравшаа, тако и соборна пригат церкви, а нхъ же оубо штрекоша штци святни всѣхъ законопрестоупникъ, иже божествената правнаа попирають. И по своимъ страстемъ съсѣцающе свою совѣсть и съ оудолати божинхъ заповѣди нхъ же штци штрицаютъ святни, штрицаемъ и мы, а нхъ же проклаша они и мы прокланнаемъ (арк. 238); Иж самочинне и дерзостне наскакающе на святтаа каноны, святыхъ апостолъ и святыхъ штець преданна снхъ шт нжд церкви божна далече штриннъ и анафеме предаде (арк. 240 зв.); Ихъ же святни собори святыхъ штець и оучители нашѣ шт церковнаго исполненна изриннъша и штгнаша нхъ далече, тако ж пророкъ и к томъ не поманя иманъ ихъ. Порази бо нхъ сынъ Божин дѣхомъ устъ своихъ и погыбоша тако ж и не быша, и погыбе памат нхъ шжшшм (арк. 241).

Проте, вочевидь, цього закляття іменем Святих Отців було недостатньо. Адже еретики висували конкретні ідеї та предметно їх аргументували. Це потребувало контраргументації — доказового спростування ересей. І тут могло допомогти тільки богословіє.

Зазначимо, що Спиридон в *Изложенні* лише епізодично звертається до власне богословських праць окремих Отців Церкви. Зокрема, виклинаючи Феодора Мопсуестійського, Несторія та їхніх послідовників, автор згадує критичні писання Кирила Александрійського (тако ж блаженні Кирил написав на нас — арк. 239). Говорячи про нерозривну єдність двох природ во Христі та єдине поклоніння, Спиридон опирається на авторитет Афанасія і Кирила (тако ж штци нашѣ нажчиша Афанасие и Кирил, а иже снхъ не послушает — анафема да воудет — арк. 240). Третім залученим до критики еретиків авторитетом в *Изложенні* є Петро Александрійський — викривач Арія, якому було явлення Христа в роздертих ризах:

Ихъ же зломѣдрне паче же безаконне похѣлено бысть священомѣченикомъ Петромъ Александрьскимъ архиепископомъ. По видѣнню явлещемъ емоу в раздране ризе Господоу. И рекшѣ блаженому: Господи, кто ти ризѣ раздра — Арие разстерза мною песьми челюстми. Блюди, да не примши въ общеніе. И сего зломѣдрне обличено бысть. И изнан бысть шт церкви и погыбе (арк. 243).



Нарешті, поіменний «ареопаг» Святих Отців Спиридон подає у принципово важливому підсумовуючому тексті щодо головних джерел православного богослов'я, котрі можуть/мусять застосовуватися для критики ересей:

яко то все уставъ шт вселеньскихъ соборъ Д (4) и прочаа Г (3). По нух предаша святѣи божні церкви та да просвѣщають вселеноую, тако Д (4) ри евангелъсти согрѣваютьъ вселеньскыя конца евангильскыи оученни. И по нух наслѣдници престолъ нух тако Климентъ, Иполант, и тако Афонасне, и Кирил, и Левн, и Григорен Богослов, и Василье, Иван, и Киприанъ, и Дионисие, Иван Далмаскин, Иосифъ и Феофанъ, и прочиі. Иноческыхъ законъ и преданий тако ж скытене иже въ Египте, и Александренен Исакъ иж шт Ниневна, и Ефрѣмъ шт Сирна, и Дорофен иж в Палестинѣ, і Иван иж в Синаи, і Семивн иж въ Анохтиух, и Февдосни ні Антони и началникъ і правитель иноческаго житъа и прочихъ множества (арк. 245 зв.).

Список Святих Отців є вельми показовим у багатьох аспектах. Проте зазначимо, що Спиридон передусім застосовував принцип авторитарності/авторитетності. З огляду на це можна твердити, що він назвав лише Святих Отців, чиї твори уважав конче важливими для обґрунтування Православ'я. Останнє передбачає, що список не був вичерпним, а тому не може трактуватися як повний «репертуар» богословської літератури Східної Європи. Показовим є лише принцип добору, вочевидь, достатньо відомих святих авторів, яких досить було лише згадати. Думаємо, що даний список Святих Отців можна вважати своєрідною «антологією» патрології, підбраною Київським митрополитом для своєї пастви як важливе джерело ортодоксальної аргументації задля критики ересей. Цікаво, що Спиридон окремо виділив апологетів і практиків монашеського життя. Вочевидь, ішлося про потребу спеціального обстоювання монашеського чину перед єретиками й критиками.

Чи є перелік Святих Отців хаотичним/випадковим, або чи має він якусь систему/послідовність? Щоб відповісти на це запитання, розкриємо «по вертикалі» «горизонтальний» (послідовність імен) перелік Спиридона.

1. **Климент Александрійський** (друга половина II — початок III ст.) — один із творців Александрійської богословської школи, автор знаменитої *Великої трилогії* (*Протфетик*, *Педагог*, *Стромати*), інтелектуал і теоретик алегоричного трактування Св. Письма.

2. **Иполит**. Вочевидь, Иполит Римський (друга половина II — перша половина III ст.) — ревний апологет і захисник християнства проти єретиків, іудеїв та язичників, антипапа (противник Калліста), вважається мучеником (і у Східній, і в Західній Церквах); найважливіші твори — *Викриття всіх ересей* (*Філософумени*), численні тлумачення Св. Письма, *Про Христа й антихриста*.

3. **Афанасій Великий**, єпископ Александрійський (293/295—373) — активний борець проти Арія, автор численних праць проти аріан, *Викладу віри*, *Апології проти язичників*.



4. Кирил Александрійський (пом. 444) — активний борець проти ереси Несторія, автор численних полеміко-догматичних екзегетичних праць (*Проти Юліана, Про Святу і Єдиносущну Трійцю, Проти Несторія, Про єдність лиця во Христі, Про поклоніння і шанування Божества в Дусі й істині*) про дві природи та їх поєднання во Христі, про таїнство євхаристії та ін.

5. Левн. Вочевидь, Святий Папа Лев I Великий (на престолі від 440 до 461 р.) — борець із ересю Євтіхія, прибічник ортодоксії на Халкідонському Соборі, теоретик прimate Римського престолу.

6. Григорій Богослов (Назіанзін) (329/330—389/390) — один із трьох «вселенських учителів» Східної Церкви, творець учення про Св. Трійцю та природу Св. Духа, теоретик Христологічної проблеми (вчення про розум або дух во Христі), автор 45 *Слів (П'ять слів про богослов'є, Слово про поставлення єпископів і про догмат Св. Трійці та ін.)* і 240 листів.

7. Василій Великий (329/330—378*) — архієпископ Кесарійський, «вселенський отець і учитель» Східної Церкви, автор реформи монастирів і монашеського життя, активний борець з аріанською ерессю; розробляв учення про Св. Трійцю (троїчна термінологія), автор аскетичних творів (*Книга про постування та ін.*) і *Шестоднева*; автор літургії Східної Церкви.

8. Іоанн Златоуст (347—407) — архієпископ Константинопольський, третій «вселенський отець і учитель» Східної Церкви, неперевершений проповідник і оратор, викривач аморальності розкоші й багатства накопичувачів; автор понад 800 проповідей на теми екзегетики, християнської моралі, полеміки з ересями; автор знаменитого *Слова про священство* (подає ідеал християнського пастиря) та *На захист монашества***.

9. Кіпріан. Вочевидь, Кіпріан Фасцій Цецілій, єпископ Карфагенський, святий отець і учитель Церкви (III ст.), борець з церковними розколами, автор численних творів: (*Про єдність католическої церкви, Про нищих, Про благодать Божу, Про марноту ідолів, Книга свідчень проти іудеїв, Про молитву Господню*); апологет єпископської влади як організуючого начала християнського життя.

10. Діонісій. Асоціюється, мабуть, із Діонісієм Великим, чи Діонісієм Ареопагітом (послідовник Апостола Павла, перший єпископ в Афінах; йому приписується цикл творів V ст. — *Про імена Божі, Про таїнственне богослов'є, Про небесну ієрархію, Про церковну ієрархію*). Якщо врахувати хронологічну послідовність усього списку Отців, то Діонісію Великому має бути відданий пріоритет. Архієпископ Александрійський (247—264), Діонісій

* Згідно з новітніми дослідженнями, Св. Василій Великий помер восени 378 р., а не в 379 р. (дата, яка наводиться скрізь). Див.: Pouchet R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance: Une stratégie de communion. Roma, 1992. P. 694—695; Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1994.

** Новітні біографічні дослідження з низкою уточнень див.: Kelly J. N. D. Golden Mouth: The Sorory of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Biskop. London, 1995; Казенина Е. Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики // Альфа и Омега. 2001. № 3(29). С. 64—80; Ее же. Святитель Иоанн Златоуст в документах истории // Там само. 2002. № 2(32). С. 84—90.



відомий своєю боротьбою проти єреси Савелія та Павла Самосатського, автор *Книг про природу, Про обітвання* (між іншим, заперечував автентичність *Апокаліпсису*), *Викриття й виправдання*.

11. **Іоанн Дамаскін** (VIII ст.) — автор згадуваної фундаментальної богословської праці *Джерело знання (Діалектика, Книга про єреси, Точний виклад православної віри)*, полемічних творів проти монофізитів, несторіан, іконоборців, складач численних канонів.

12. **Іосиф**. Атрибуція даного імені, на наш погляд, можлива щодо двох Отців: Іосиф Ісповідник — архієпископ Солунський (IX ст.), брат Феодора Студита, ревнитель іконошанування; Іосиф Піснепиєць (IX ст.) — іконошанувальник, скевофілак Константинопольської Патріархії, автор численних канонів, духівник константинопольського кліру («отець отців», «ангел Божий» — означення, дані йому Патріархом Фотієм).

13. **Феофан**. Атрибуція цього імені так само подвійна: Феофан Начертаний (пом. 847) — преподобний, захисник ікон, митрополит Нікейський, автор творів проти іудеїв та іконоборців, складач канонів; Феофан Візантійський — святий ісповідник, член Сьомого Вселенського Собору, мученик за іконошанування, автор хронографії.

Якщо генералізувати даний список Святих Отців, то одразу впадає в око хронологічний принцип його складання. По-друге, до нього введені активні борці проти єресей, автори відповідних полемічних праць. По-третє, це творці головних догматів Церкви про Св. Трійцю, дві природи Христа та означення Св. Духа. По-четверте, ряд отців обґрунтовували ієрейське та архиєпископське служіння, благодать єпископів, що було предметом персонального інтересу Спиридона. Отже, навіть на цьому «святоотецькому рівні» закладалися кілька пластів інформації: про Церкву, догматику, антиєретичну полеміку; про рівень богослов'я та релігійності православної людності Литовського князівства; про знання й зацікавлення Спиридона, його шкалу богословських пріоритетів.

Так само розглянемо список творців/апологетів *иноческих законъ*.

1. **Ісаак із Ніневії, або Сірін** (VIII ст.) — Святий Отець Церкви, постник і п'устинник, автор *Монашеских правил* (у 4-х книгах) та низки повчань про духовне життя.

2. **Єфрем Сірін** (IV—V ст.) — учитель Церкви, дуже авторитетний автор (його твори читалися в церквах після Св. Писання) проповідей на моральні й екзегетичні теми, а також догматичних тлумачень.

3. **Дорофей, Святий Авва** (пом. 620), настоятель монастиря біля Гази, автор аскетичних *Настанов* та *30 Слів* про подвижництво; в його записі збереглися також аскетичні настанови його вчителів Авв Зосими, Варсонофія, Іоанна.

4. **Іоанн нже в Синаї** — це знаменитий Іоанн Лествичник (бл. 525—після 600), монах Синайського монастиря та відлюдник у печері біля гори Сінай (40 років), настоятель того ж монастиря (тому друге його прізвисько — Сінаїт), відомий своєю вченістю (інше прізвисько — Схоластик), автор



Лествиці райської (шлях духовного самовдосконалення — 30 ступенів) та додатка до неї — *До пастиря* (ідеал настоятеля монастиря).

5. Сімеон *нж въ Анохтиху* (вочевидь, в Антіохії) — це відомий зачинатель подвигу стовпництва Сімеон Стівпник (356—459), який здійснював свій монашеський подвиг в околицях Антіохії, всесвітньо відомий аскет і духовний наставник.

6. Феодосій та Антоній Печерські. Антоній — постриженник на Афоні, любечанин, фактичний засновник Київського Печерського монастиря, преподобний (пом. 1073). Феодосій (бл. 1036—1074) — преподобний ігумен Печерського монастиря, постриженник Антонія, перший засновник кіновії на Русі (в основі — устав Студійського монастиря), фундатор Успенського собору, автор повчань.

Як бачимо, у списку апологетів монашества хронологічний принцип не витримується. Можливо, порядок імен визначався творчістю/ідеями отців: від конкретних правил і настанов про подвижництво монахів до загального накреслення шляхів духовного вдосконалення. Окремо поставлені «Отці-практики», які утверджували теоретичні засади власним життєм — подвигом. Цікаво, що тут Спиридон поряд із Сімеоном Стівпником згадав зачинателів руського монашества та кіновії в Києві Антонія і Феодосія. Зауважимо, що Феодосій названий першим. Вочевидь, це пов'язано з ідеєю кіновії та Студійським Уставом, які були дуже актуальні для православних монастирів Литовської Русі в останній чверті XV ст. (на відміну від відлюдницького ідеалу Антонія). Думаємо, що згадка про Антонія і Феодосія (єдина територіальна прив'язка в тексті до митрополичого округу) опосередковано вказує на Київ як можливе місце перебування Спиридона чи як ідею реального повернення туди митрополичої кафедри, принаймні — як на символ духовного життя й історичний центр Православ'я на Русі. З іншого боку, даний список апологетів монашества чітко «називає» ще одну групу адресатів **Изложенія** — монахів/монастирі Київської митрополії. Ясно, що світським вірним монашеські приписи життя адресуватися не могли. Можливо, Спиридон мав передусім на увазі саме печерську братію та порушення нею «порядку Феодосія», що передбачало би фізичне перебування автора (до хіротонії чи після) у Печерському монастирі. Не слід забувати також про ще один аспект: потребу обстоювання монашеського чину (через богословіє та «очищення» практики) перед його противниками — єретиками.

Таким чином, Спиридон запропонував досить репрезентативний ряд імен Святих Отців, чиї твори та ідеї були актуальні й мали б застосовуватися вірними (як світського, так і духовного стану) для протидії/полеміки єретичним твердженням.

Однак означені списки були лише вказівкою до дії — автор не реферував зміст ідей, настанов та аргументів Отців Церкви. Популярність/широкоадресність **Изложенія** зобов'язували віднайти іншу, більш доступну, зрозумілу й постулативну (монічну, неваріантну) форму подання конкретного, позаособистісного, загальноцерковного матеріалу. Спиридон вибрав найбільш оптимальний (з огляду на поліадресність твору) варіант —



постійне вказування/нагадування позиції (догматичних поглядів) ортодоксії стосовно конкретних єретичних ідей. При цьому автор не вдався до розлогої критики ересей (переказуючи в осудливій формі їхній зміст) чи до богословської аргументації ортодоксальних постулатів, а просто викладав ці постулати (часто різними словами кілька разів одні й ті самі). Створюється враження, що Спиридона більше обходила не підготовка (чи озброєння) пастви до протистояння (полеміки) єретичним поглядам іззовні, скільки використання хибних уявлень з-поміж самої пастви й утвердження (прямо-таки втокмачення) правильних (ортодоксальних) поглядів (знань) на віровчення. Можна сказати, що це було «практичне богослов'є», «вижимки» й постулативний простий переказ догматики; популяризація головних ідей Святоотецької літератури та Соборних постанов.

Після цієї загальної характеристики звернімося до конкретних текстів. Їхній ритм, вочевидь, виглядав би «натуральніше», якщо йти за авторською послідовністю. Але ми все ж вирішили зробити тематичну класифікацію текстів, бо саме це дозволяє виокремити головні проблеми, варіативність їх роз'яснень і сам метод пропедевтики автора. Загальна ж послідовність текстів не несе якогось спеціального навантаження/значення — вони чітко «прив'язані» до хронологічного огляду ересей та єретиків.

1. Бог Отець і Бог Син

Ут Бога и Утца единосущна ему сына Бога Слова; единосущна емоу с ним приносящаго во истинну и поистинну (арк. 238 зв.).

2. Пресвята Трійця. Співвідношення Бога Сина з двома іншими іпостасями

Исусъ Богъ сы и непрелженъ и Сынъ Бога утца събезначаленъ и дүху святому съпричастенъ, и человекъ же съвершен по еству первозданнаго кромѣ грѣха. Богъ сы и по еству единъ сы и ут Тронца, и Богъ и человек непрелжен и неизменен въ двою еству. Она мудроствуетъ, яко ж приахомъ ут святыхъ вселенскихъ соборъ (арк. 242 зв. — 243).

3. Дві природи во Христі та їхня єдність

Иако ж убо Божия Сына Слова Утца двѣма рожествома быти глаголемъ, тако и двѣ естве исповѣджем превѣчнаго Бога и Спаса нашего и Господа Исуса Христа (арк. 239).

Иако ж убо Божия слова двѣ маетствома быти глаголемъ, тако и двѣ ествѣ исповѣджем — божества и человечества великаго Бога и Спаса нашего Исуса Христа (арк. 239).

Иако ут двою еству ут Божества же и человечества съверши единъ Христосъ единого его сложеннаго лица его, и единого състав Христова (арк. 239—239 зв.).

Едино ество Божия слова въплотешееся плотю душевною душею умною и словесною, мысленою и разумною... Двѣ ествѣ бо соущаствено смешено единением по съставу без разделенна кпню и без привидѣнія Божия проповѣдует церкви (арк. 246).



4. Ісус Христос: два єства, дві волі, дві дії

Во двою лицем и єствоу сказывати Христа — божества же і чловечества, и во двою волю и дѣйствіи — божества же и чловечества (арк. 239 зв.).

Іако ж бо во двою єству исповѣдуем Христа — божествѣ и чловецествѣ, за не шт двою єствоу бысѣ єдинненіе сице; і въ двѣ воли і дѣйствіи — божества же и чловечества. Ходатаи бо єсть Богоу и чловеком, понеже и о шбою єствоу причащаеть (арк. 239 зв.).

5. Боговітлення та його значення. Людська природа Христа

О Христѣ Іисусѣ. Сѣвершен бо сын во божествѣ своєа власти, іако ж и чловекѣ ізволи быти, кромѣ грѣха, нашего ради спасенна непреложно... (арк. 239 зв.).

Божна слова пострадаваши плотю за всемирное спасеніе и распата бывши плотю, и смерті вкѣсивши плотю, а не Божеством. И бывши первенца изъ мертвых, іако животворецъ єсть и живот жизни наша (арк. 240 зв.).

Іако ж оубо писаше, Бога нико ж видѣ нигдѣ же, тако ни Бога распата никогда, но іако Богъ іавися плотю, тако Богъ распатѣ и ѹмртвентѣ быс плотю, а не Божеством (арк. 240 зв.).

Мы ж православна оученици святыхъ апостолаъ и святыхъ соборъ вселенскихъ глаголемъ тако: Господу нашему и владыце Христуу Божию сыноу і слову штчу приємши ти плот нѣвизмѣнно шт пречистыа Богородица приснодевы Марна вес сѣмене мжжска не по обычюмъ чловечества сѣвокупенніи, но по Божества ізволенію. Іако ж речеса: Богъ идѣ ж хошет повѣжааеть єства чинѣ, творитѣ во єлика хошетъ. Плот же приємъ вѣистинуу одушевленуу ѹмнуу, мысленуу и словеснуу и разжмну. Не оумаленѣ божества властнѣю, а ни несвершен чловецескимъ єства, точню кромѣ грѣха. Принде бо исцелити великы стржп прєстѹплєнна Адамова, иж в ран, и все чловечество на первое достоанне привести (арк. 242 зв.).

Єдино єство Божна Слова вѣплощеноє іавляющіи, таж приложенієм єства чловеца, иж Божіе слово вѣсприятѣ купно же ис тѣмъ єдинѣ Господь Іисусъ Христосъ быс, не інак ни инѣ, а ни привидѣнієм, но истинною свершенѣ Богъ и чловекѣ сѣвершенѣ; по всему подобенѣ намъ, развѣ и грѣха, ни чловеческаго бо єства єго ж во вѣсприятнн быс въ своа смѣси, или тоу самоюу прємени, ани іако воска огнь сню нстаа (арк. 245).

6. Діва Марія: Богородиця

Бога воплощши и рожена шт святыа Богородица и приснодевы Марна и сєго ради вѣсно тѹ и понстиннѣ Богородици єи быти и нарицатися шт всѣхъ небесныхъ вѣннствѣ и чловеческаго рода (арк. 238 зв.).

Дєву и матєрь владичицю нашу и Богородицю, рошєщюу єдинороднаго Сына Божіа Слова прѣвѣчнаго шт Отца вес плоти, во послѣднѣа ж дни шт дєвы матєре плотию; Єдинаго и того самаго сѣстава Божна Штча и Сына єго Слова Божна (арк. 238 зв.).



Деву рожедшую единого единороднаго Сына Божія Слова превѣчнаго, иже отца без плоти, в послѣдняя ж дни от девы матери плоть; единого і того самаго плоть състава Божна и Слова (арк. 239).

Якщо генералізувати дані «богословські сентенції» Спиридона, то наяв виринає превалююча Христологія. Навіть проблема Св. Трійці розглядається під кутом зору місця в ній Бога Сина. Особливо «нав'язливо» обговорюється проблема двох природ во Христі, їхнього співвідношення й нерозривного зв'язку. Автор звертає увагу на людську природу і діяльність Христа, підкреслює мету й значення Боговтілення. Відображена й знаменита суперечка про дві волі та дві дії (в ортодоксальному ключі). Богородична тема так само підпорядкована Христологічній. Отже, «богословські сентенції» Спиридона цілком новозавітні, тобто присвячені Христології. Проблема в тому, наскільки вони зумовлені розглядом давніх ересей, а наскільки — актуальною потребою виправлення релігійних уявлень вірних Київської митрополії останньої чверті XV ст. Про останнє свідчать кількаразові повтори/варіації одних і тих самих постулатів та догм, їх явне втормачування аудиторії, бажання перетворити їх у константу релігійної свідомості читачів/слухачів. Саме в цьому найбільш наявно проявляється богословіє «у дії»/пропаганді. При цьому воно має постулативний характер: ересь відкидається апіорі, ортодоксія ж утверджується у формулах.

Еволюція православного богословія

Поняття про богословіє (його початок та еволюцію) Спиридон розглядає коротко й побіжно. І все ж той факт, що він таки пише про це, передбачає необхідність зупинитися на концепції автора.

Спиридон говорить про богословіє після аналізованого вище списку Отців Церкви та апологетів монашества. Вочевидь, саме цей список спонукав автора роз'яснити, звідки походить і як розвивається богословіє, котре збагатили названі Святі Отці. Спиридонова концепція еволюції православного богословія лаконічна:

А книгамъ многое число. I (10) во слов Моисѣю предаша, и от них вѣськыпе въ пророцѣхъ благодать дѹха, и воплощение Сына Божія прорече, и пришествіемъ Христа моего вес миръ обогатис богословіемъ, яко ж Иоанъ Богослов рече — ни самому миру вѣѣстити пишемыхъ. Аминь. От сихъ во всѣхъ апостолъ и боговидецъ і всѣхъ святыхъ отцевъ, и преподавныхъ і святыхъ II (7) ми соборъ вселенскихъ, яко ж во оуствѣхъ благочестивыхъ явлаетъ тако глаголати и держати... (арк. 245 зв.—246).

Отже, за Спиридоном, богословіє «започатковує» сам Бог Саваоф, котрий дав Моїсею 10 заповідей. Затим з'явилися пророки, які завдяки благодаті Св. Духа прорекли прихід Месії. З пришествям же Христа увесь світ збагатився богословієм. Апостоли «рознесли» Христові заповіді й слова. Цікаво, що Спиридон посилається саме на Іоанна Богослова, чие Євангеліє найбільш містичне й присвячене ідеї Бога-Слова. Іоаннові належить і сама



концепція «початку» богословія: *Закон бо через Мойсея був даний, а благодать та правда з'явилися через Ісуса Христа. Ніхто Бога ніколи не бачив — Однороджений Син, що в лоні Отця, Той Сам врявив був* (Ін. 1: 17—18). Слова Апостола Іоанна Спиридон цитує буквально: *Багато є й іншого, що Ісус учинив. Але думаю, що коли б написати про все те зокрема про кожне, то й сам світ не вмістив би написаних книг! Амінь* (Ін. 21: 25). Це останній стих Євангелії від Іоанна.

Апостоли-боговидці передали вчення Христа й поширили його, їм же належать перші богословські тлумачення Христового вчення. За ними пішли Святі Отці Семи Вселенських Соборів. На цьому Спиридон і завершує картину еволюції православного богословія, основні ідеї якого були опрацьовані вже на IX ст.; від того часу богословіє «консервується», користуючись класичним старим матеріалом.

Концепція еволюції православного богословія у Спиридона фактично базується на ідеях Євангелії від Іоанна, зокрема на «вихідному» постулаті про Бога-Слово. Схема має подвійну запаралелену структуру: містично-божественну й людськи-апологетичну:

Божественні заповіді Моїсею
Ісус Христос
Христове вчення в Євангеліях

Пророки (про Месію)
Апостоли
Отці Вселенських Соборів

Загалом Спиридон коротко й доступно пояснює систему еманції православного богословія не лише «ідейно», а й «фізично», виводячи його від Бога-Слова. Цим зміцнювалася довіра до богословія через його містично-божественне походження. Актуальність даної концепції полягала, вочевидь, у «девальвації» позабіблійного богословія як через його незнання вірними, так і через пропаганду єретиків. Нарешті, цим пояснювалася й діяльність самого Спиридона щодо пропаганди головних ідей православного богословія через показ їх божественного начала/джерела, як і вказувалася неможливість нового богословствування для будь-кого (і єретиків, і ортодоксів, і самого Спиридона).

НОВІ ЕРЕСІ КРІЗЬ ПРИЗМУ СТАРИХ?

Тема ересей та єретиків становить досить значну, а якщо говорити про фізичний обсяг, то навіть більшу частину тексту **Изложення**. Це, природно, викликає думку про велику актуальність даної теми для автора та його аудиторії. Звідси — пошуки реального «поля єретиків», з якими та їхніми ідеями намагався боротися через канонізовані Вселенськими Соборами положення митрополит Спиридон. Дослідники, які прагнуть указати співконтекстуальні добі ересі, навдивовижу одностайні в їх



ідентифікації: «жидовствующі» в Новгороді й Москві. Така часово-географічна прив'язка об'єкта критики *Изложения* зумовлює й визначення пізнього часу та місця написання твору: в Московській державі, в період «поточения» у Ферапонтовому монастирі між 1482 та 1503 рр. Розбіжності серед дослідників полягають лише у «партійному» віднесенні Спиридона до нестяжателів (ідеологія Ніла Сорського про терлимість до єретиків і морально-інтелектуальні способи переконання) чи до іосифлян (рішуча, в тому числі фізична, боротьба з єретиками).

Ідею про нестяжательські тенденції Спиридона розвивали І. У. Будовніц та Р. П. Дмитрієва. Однак Я. С. Лур'є твердив, що наведені цитати з *Изложения* не суперечать висловам Іосифа Волоцького. Дослідник підкреслив, що автор *Изложения*, як і сам Іосиф Волоцький, бореться проти єресей: обстоює догмат про Трійцю й можливість її іконографії (аргументація Спиридона та Іосифа однотипна: явлення Трійці Аврааму). Я. С. Лур'є зазначає навіть текстуальний збіг *Изложения* і *Просветителя*:

Изложение

Просветитель

Многы бо ереси в различнаа времена лет дьявол внесе якоже предн рекохом и многия плевелы зловерна нссыпа служащими емү ересеначалники беззаконники... на превращение и смүщение правые веры нх же проклинаем есмы единомысленники повеления нх

Подобаает ведати, яко многы ереси в различнаа лета и времена днавол внесе, и много плевел зловерна служащими емү ересеначалники беззаконными в всей вселенной насеев на превращение и смүщение правыа веры, нх же проклинает божественнаа и апостольскаа церкви и с ними единомысленники нх

Я. С. Лур'є констатує, що Спиридон якщо й був пов'язаний з котримсь із ідеологічних угруповань початку XVI ст., то швидше з викривачами єресі — іосифлянами²⁰⁹.

Цікаво, що ніхто з дослідників навіть не ставив питання про можливість реакції Спиридона-митрополита на єретичні рухи у своїй митрополії, зокрема в Києві та при дворі Михайла Олельковича, які дали початок новгородсько-московській єресі. Це тим більш дивно, що, на відміну від нестяжателів, а ще більше іосифлян, які критикували конкретну єресь, називаючи її, Спиридон явно не актуалізує й не називає сучасний йому єретичний рух. Його конкретні звернення до єресей є історичними (древні єресі), а сучасні рухи осуджуються через утвердження «правильного», ортодоксального, котре «забули» сучасники. Така «непряма» критика «жидовствующих» у Московській державі була б дивною чи, принаймні, зайвою і незрозумілою. Тут ішла відкрита боротьба. Інша справа Київ та Олельковичі: саме ці протектори Спиридона підтримували єретиків, які мешкали і в Києві, і при дворі князя Михайла. Тут навіть «опосередкована», «непряма» критика єретичних поглядів для Спиридона була досить утруднена, а тому метод і



стиль **Изложения** (стосовно ересей) більше відповідав саме київсько-одеському контексту, ніж московсько-ферапонтівському.

Втім першоважливым є таке питання: а чи взагалі Спиридон мав на увазі сучасну йому ересь «жидовствующих»? Чи варто його твір так однозначно «прив'язувати» до відомої нам сьогодні лише однієї ересі останньої чверті XV—початку XVI ст. у Східній Європі? Це спонукає спочатку з'ясувати «фізичний» стан (форми і ареал поширення) ересі «жидовствующих» у Литовській та Московській Русі, а затим головні ідеї еретиків. Лише чітка загальна картина дасть змогу предметно співвіднести її з **Изложением**.

Згідно з сучасними поглядами, усе починалося з Києва, що зобов'язує й нас звернутися спочатку до київських витоків еретиків.

«Жидовствующі» у Києві, Новгороді, Москві

Насамперед маємо зазначити, що термін «жидовствующі» є досить умовним. Він походить із табору опонентів еретиків і тому поєднує різні ідеї, течії, напрями, які насправді ніколи не поєднувалися. Звідси постійний «глухий кут» дослідників ересі «жидовствующих»: її уявляють як **однорідну**, шукають якийсь один корінь, одного зачинателя чи главу. Але в основі все ж лежить широкий термін «жидовствующі», який пов'язують з іудейством. Я. Хоулетт слушно зазначила, що *жидовская мудрствующий, жидовствующий — термини, довольно широко распространенные в византийской антиеретической литературе благодаря теории, впервые развитой в трактате «О ересях и соборах» Германа Константинопольского. По этой теории, известной на Руси в более поздней разработке Иоанна Дамаскина, все ереси — сопротивления христианству — основаны на твердоумии евреев или ошибках язычников*²¹⁰. Візантіїці у полемічному запалі звинувачували в «іудействі» католиків (латин), називаючи опрісноки «іудейським служінням»²¹¹. Таке подвійне (вузьке — віросповідно-етнічне — та широке — неправославне християнство) значення терміна «жидовствующі» потрапило й до руської писемної (особливо полемічної) традиції.

І все ж історіографія «жидовствующих» XV ст. позначена намаганням монічного їх визначення як продовження новгородських стригольників, іудействующих, гуситів*, таборитів, вальденсів, вальдогуситів і т. д.²¹²

* Український літературознавець і славист світового рівня Дмитро Чижевський в одному з листів 1944 р. до Миколи Гепенера пов'язував «жидовствующих» виключно із західними еретиками, зокрема гуситами. Він наводив угорські документи про гуситів, указуючи на подібність зафіксованих на письмі ідей гуситів до ідей «жидовствующих». Учений спирався на висновки Ерленбуша, який вважав, що *гуситство могло бути занесене і з України*. Єдина особливість «жидовствующих», на думку Чижевського, — *це певна участь жидів в їх працях, — але в той час, як на Заході були богослови, що володіли жидівською мовою, таких на Сході не було, що ж було іншого робити, як не звернутись до жидівських спеців?* Чижевський писав, що не має сумнівів у західному походженні «ожидовлих»... можливо, що у них сплелись впливи гуситства з раннім



Більшість цих означень опираються на характеристики «жидовствуючих» архієпископом Геннадієм і особливо Іосифом Волоцьким, який послідовно «іудеїзував» новгородських єретиків та їхніх прибічників²¹³.

Конкретному дослідженню витоків, основних ідей та встановленню особи єресіарха «жидовствуючих» ми маємо намір присвятити окрему працю. Тут лише сконстатуємо присутність важливе в контексті діяльності Спиридо-на та змісті його твору.

Нині історіографія пропонує «зовнішній» (тобто привнесений) варіант походження єресі «жидовствуючих»: як послідовників караїмізму²¹⁴ чи вірмен-павлікіан²¹⁵. На нашу думку, погляди «жидовствуючих» зовсім не тотожні релігії караїмів (котра була відламком іудаїзму, мала кастовий характер і потребувала повної зміни способу життя), а швидше були проявом внутріхристиянської боротьби. А звідси у дилемі «караїми — павлікіани» вибір має бути за павлініанами, які пристосовувалися до православного світу й могли проникати в усі його структури. Втім, тексти, котрі атрибу-туються «жидовствуючим», указують на зовсім інші складові їхніх поглядів. Це переважно астрологія, астрономія та логіка.

Книги єретиків, що перекладалися і створювалися в Києві, стверджували як першооснову людський розум. Так, в *Арістотелевих вратах* (арабська компіляція* VIII—IX чи X—XI ст. зі вставками уривків творів Моїсея

Відродженням (як це почасти було і у чехів самих) (IP НБУВ. Ф. 169, спр. 148—155, арк. 3 зв., 5). Про типологічну, а то й генетичну спорідненість українських «ожидовілих» із богомільством пише сучасний український дослідник Ю. Пелешенко. При цьому колега пояснює виникнення «київського центру» (а можливо, й віленського) інтелектуальних рухів тісною взаємодією між юдеями та християнами в Україні; саме такий «змішаний» (щодо етнічного походження та віросповідання) гурток і займався інтенсивними перекладами з івриту, а дехто засвоїв каббалістичну літературу. Ю. Пелешенко не виключає навіть пропаганди юдаїзму в означеному колі київських інтелектуалів, не виключає дослідник і впливу таборитів і загалом «реформаторських тенденцій» як частини *всеевропейського духовного руху... з типологічно подібними знаковими показниками* (Пелешенко Ю. Література «ожидовілих» та її місце в українській духовній культурі другої половини XV ст. // *Медієвістика*. Одеса, 2002. Вип. 3. С. 98—103).

* За різними версіями: Ях'я (Іоанн) ібн-Батрік був арабським літератором і творив близько 815 р.; це арабський астролог і алхімік Джабір ібн-Хайян, що працював у Куфі близько 776 р.; це компіляція кількох арабських творів X—XI ст.; Ях'я ібн-Батрік Антіохійський — продовжувач історії єгипетського православного Патріарха Євтіхія ібн-Батріка (X ст.), жив близько 1012 р. У XII ст. арабський твір був перекладений латиною Іоанном Іспанським та кліриком Філіппом у Сирії (Антіохія) для єпископа хрестоносців Гвідона Триполійського. Саме цей переклад набув значного поширення, з нього були зроблені й три слов'янські переклади (хорватський і два чеські). Зі скороченої редакції арабського тексту були зроблені переклади кастильський та єврейський. У єврейському перекладі (іспанського єврея XIII ст. Іегуди аль-Харіза) були зроблені вставки текстів із творів лікаря X ст. Закарії ар-Разі (Разеса) та учня ібн-Рошда Маймоніда (1139—1204). Переклад київських «жидовствуючих» був зроблений з цього єврейського тексту й збережена його оригінальна (єврейська та арабська) назва *Арістотелеві врата*. А. Ю. Кримський зазначає: *Не може бути сумніву, що перекладач був жид, що говорив по-українськи, зокрема говіркою м. Києва, осередку єресі жидовілих*. Єврейський переклад потрапив до «жидовствуючих» не з Німеччини (Сперанський), а з півдня через Туреччину й Крим, де євреї були «міжнародними посеред-



Маймоніда) говорилося: *Сотворил Бог прежде всего самовласть духовную и наполнейшую и напотребнейшую и вообразил вню все ество и нарек ея ум; Слово исходит из умысла, а говорение его — се есть телествие оного слова, а письмо — образ его*²¹⁶. Даний твір під назвою *Secretum Secretorum* (*Тайная тайных*) був поширений в усій Європі в другому латинському перекладі Філіппа Тріпольського. Твір містив житейські настанови з різних питань (від політики до алхімії та особистої гігієни), які нібито дав Арістотель своєму учневі Александру Македонському²¹⁷. «Арістотелізм» (ідеї *Органону*) поширювався також через переклади трактатів із логіки Моїсея бен Маймоніда (1135/39—1204; в європейській традиції — Моїсей Єгипетський, лікар, філософ і теолог; у єврейській — Рабену Моше бен-Маймонід, або Рамбам) та Абу-Гаміда Могаммеда Аль-Газалі (персько-арабський ісламський містик, автор *Тенденцій філософів*, у європейській традиції — Авісаф)²¹⁸.

Утім, «київському ересіарху» Захарії/Схарі атрибуують переклади астрономічного довідника Іммануеля бар Якоба з Тараскона *Шестокрил* та *Космографії* Іоанна де Сакробоско²¹⁹. Обидва переклади збереглися у збірнику Музея Холмського православного братства XVI ст.²²⁰

Космографія подавала Птолемеєву систему світобудови (дев'ять небесних кіл), теорію сонячних та місячних затемнень, загалом теорію астрономії. Цей переклад був зроблений з анонімного єврейського перекладу книги англійця, викладача Сорбонни (XIII ст.) Іоанна де Сакробоско (Джона Галіфакса) *De Spera*. *Шестокрил* був практичним курсом астрономії, містив шість місячних таблиць (звідси назва) для вирахування місячних фаз та затемнень (*сводить с небес знаменья*). Це давало можливість пояснювати природними факторами походження стихійних явищ, котрі для ортодоксів (як затемнення Сонця 1476 р. у *Четвертому Новгородському літописі* — ПСРА. Т. 4. Ч. 1. Вип. 2. Л., 1925. С. 449) витлумачувалися як Боже знамення (*Сницева знаменія проявляет Бог на многы пагубы людем*). Такі пояснення були особливо актуальними у зв'язку з очікуванням у 1492 (7000) р. кінцем світу. «Жидовствующі» ж, котрі користувалися обома астрономічними трактатами, заперечували есхатологічні очікування, що стало «вибухом» для обох частин Русі. Окрім того, в *Шестокрилі* була застосована іудейська ера, яка різнилася від візантійської на 1748 років, тому 7000-й рік православних тут відповідав 5252-му²²¹. М. Таубе справедливо зазначає, що всі ці перекладні тексти були розраховані на вузьке коло «високоінтелектуального читача», й безпосередньо пов'язує їх з ерессю «жидовствующих» та київським євреєм Захарією, який проводив ідеї євреїв-раціоналістів, учнів Маймоніда, що 300 років боролися з фундаменталізмом та містицизмом в іудействі²²².

Втім зазначимо, що Захарії/Схарі атрибууються лише переклади двох астрономічних трактатів. У жодних текстах немає згадки його імені (крім улюбленої дослідниками приписки до Пасхалії у молитвослові 1536 р.:

никами» (Крымский А. Ю. «Аристотелева брама» // ІР НБУВ. Ф. 36, спр. 642, арк. 1—15; пор. ранню публікацію: Крымский А. «Аристотелевы врата» // Новый энциклопедический словарь /Ф. Брокгауз, И. Эфрон. СПб., б.г. Т. 3. С. 498).



Типик Скарб' сіє, вѣдомо да есть яко лоуѣнни кроуѣтъ начинаеть от 1 геноуарна и дръжить 19 лѣтъ)²²³ та згадки про Київ. Якщо ж усе-таки допустити вказану авторську атрибуцію та географічну прив'язку, то коректно говорити лише про астрономо-астрологічні заняття Захарії при дворі Омельковичів — і не більше того. Ідеї, які в Москві були приписані «жидовствующим», не присутні у «київських перекладах». Отже, підважується й традиційний постулат про Київ як «колицку» новгородсько-московської ересі²²⁴.

Названі ж два трактати з логіки та філософії, які були переписані 1483 р. Васкою писарем пана Миколаа Радивиловича, вочевидь, не перекладалися й не переписувалися в Києві, хоч сам збірник і потрапив до бібліотеки Михайлівського Златоверхого монастиря (і це єдиний аргумент «київської» прив'язки творів). Окрім того, в них також не містилося ідей, які інкримінувалися «жидовствующим» архієпископом Геннадієм та Іосифом Волоцьким.

Загалом тематика філософсько-астрологічного напряму з ореолом античності була досить популярною серед елітних верств Європи у XV ст. Немає нічого дивного, що вона знайшла пристановище і в Києві при дворі Омельковичів²²⁵. Подібною була й ситуація при московському дворі та у цілій Росії*. Аналіз рукописних перекладів, здійснених українсько-білоруськими книжниками у XV — на початку XVI ст., дає змогу А. А. Турилову зробити висновок про особливе поширення апокрифічних та напівапокрифічних текстів (пророцтв, видінь, прогностиків), на тлі яких кількість біблійних, богослужбових та інших християнських текстів виглядає *весьма скромно*²²⁶. М. С. Грушевський уважав, що ересь «жидовствующих» (історик уживав терміни «пожидовілі» або «зжидовілі») засвідчує наявність серед української інтелігенції другої половини XV ст. інтелектуального руху, спрямованого проти візантійської церковної ортодоксії, який мав раціоналістичний характер і розробляв метафізичні питання²²⁷.

Вищенаведене означення гаданих параметрів і смислових меж пов'язаних із Захарією/Схарою ідей фактично накладається лише на одну тему **Изложения** — боротьби з астрологією.

Як зазначалося, традиційно вважається, що ідеологія «захаро-схаризму» (в широкому сенсі всієї релігійної системи) була перенесена 1470 р. са-

* До списку заборонених (отреченных) книг митрополит Зосима у 1490—1494 рр. зараховував: астронома, спречъ звездосказаніе, окомиг, мысленик, естественник, метениа (РИБ. СПб., 1880. Т. 6. № 17. Стб. 789—796). У цей час з'являється перекладна книга ворожінъ та гаданъ, геомантії та астрології Рафлі (Турилов А. А., Чернецов А. В. Отреченная книга Рафли // ТОДРА. А., 1985. Т. 40. С. 260—344). Відомі також астрологічні статті у збірниках кінця XV — початку XVI ст. (РНБ ОР. Ф. 594. Юдін, оп. 1, спр. 2, арк. 276 зв. — 303 зв. та ін.). Деякі дослідники навіть допускають зв'язок ересі «жидовствующих» із посланням Філофея щодо «Третього Риму», і ця ідея гніздилася в астрологии и ожидании будущего конца света (Лангелер А. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий на церковном Соборе 1503 г. (Историографические заметки) // Судебник 1497 г. в контексте истории российского и зарубежного права XI—XIX вв. М., 2000. С. 226; Kämpfer F. Zur Interpretation des Laodiceischen Sendschreibens // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1968. Н. 1. S. 53—69; 1970. Bd. 18. Н. 1. S. 43—45.



ним ересіархом в оточенні князя Михайла Омельковича до Новгороду. При цьому лише версія К. В. Айвазяна про вірмено-павлікіанство Захарії якимось пояснювала ефект стрімкого поширення ересі в середовищі духовенства Новгороду. Караїмська ідеологія такого швидкого проникнення не передбачала. Поширення ж астрологічних трактатів у момент есхатологічних очікувань та за повальної моди в Європі було явищем, яке не потребує пояснень. О. І. Соболевський був переконаний, що середовище єретиків складало християни за народженням та євреї-вихрести. Саме євреї-вихрести дали привід православним побачити в ересі *еврейскую окраску* й перетворити *невинные, по-видимому, мнения о чрезмерности почитания у православных Богородицы, святых и икон (в ущерб почитанию Бога) — почти что в отступничество от христианства*²²⁸.

Інформацію про те, що єретичні ідеї були принесені до Новгороду з Києва саме в період короткого перебування в Новгороді князя Михайла Омельковича, подають архієпископ Геннадій та Іосиф Волоцький. Владика писав у жовтні 1490 р. митрополиту Зосимі:

А что которые литовские окаянные дела прозябли в Русской земли, в Великом Новгороде... коли был в Новеграде князь Михайло Омелькович, а с ним был жидовин еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в Новгородской земли, а держали ее тайно, да потом почали укрекатися вьпнани²²⁹.

Висловлювання Іосифа Волоцького про *жидовина Схарю* з Києва наводилися вище. Тут підкреслимо, що в ранній редакції *Просветителя*, яка відклалася, згідно з Я. С. Лур'є, у кількох списках 11-ти Слів (РНБ ОР. Солов. 326, Софійск. 1462), містилася важлива фраза, відсутня в інших редакціях. Вона стосувалася вільнодумства самого князя Михайла Омельковича: **Миханлу, християнину сущу, и християнская мудръствующе**. Я. С. Лур'є вважає, що це означення було лише у первинному тексті *Просветителя*, складеному в період опозиційності Іосифа Волоцького великокнязівській владі. Таким чином, Іосиф спершу писав про християнську належність литовських єретиків, визнання ними Христа, богонатхненності Євангелій та Послань Апостола Павла. А вже в редакції 10-ти *Слів* Іосиф писав протилежне: заперечення єретиками Божественності Христа, неприйняття Нового Завіту і т. д. — тобто класичне «жидовство». 11-те *Слово*, де єретики не були представлені як «жидовствующі» й називалися християнами, у другій редакції було видалене²³⁰. Якщо взяти це до уваги, то доведеться однозначно відкинути караїмські впливи, гусизм і згадати про можливість павлікіанських впливів та західноєвропейських ренесансових ідей при дворі князя Михайла Омельковича й через посередництво Захарії, який міг бути придворним астрологом князя²³¹.

З іншого боку, «тяглість» ересі від Захарії (1470 р.) до єретиків кінця 1480-х (єресь у Новгороді була виявлена архієпископом Геннадієм у 1487 р.) не є конечно доведеною, особливо тяглість ідеології, яку репрезентував Захарій/Схара, тим більше що разом із патроном — князем Михайлом Омельковичем — він міг перебувати у Новгороді десь менше місяця. Все



«коло» новгородських єретиків (27 осіб) складав «місцевий контингент»: переважно представники білого духовенства (священники, диякони, крилошани) і лише по одному представнику з бояр, піддячих, чернецтва²³². Я. С. Лур'є заперечував усі оповіді про Скару-жидовина, його перебування в Новгороді й початок ересі, та вважав їх цілком штучно складеною історією²³³.

У даній ситуації нас цікавить ідеологія новгородських єретиків та її подвійне співвіднесення (з київськими єретиками та з *Изложением*). Вона реконструюється переважно на підставі критичних творів та висловів головних борців проти ересі архієпископа Геннадія та Іосифа Волоцького²³⁴. Узагальнив усі звинувачення Московський Собор 1490 р. До догматичних злочинів єретиків були віднесені: заперечення вознесіння, воскресіння і Божественного походження Ісуса Христа; заперечення культу Богоматері; заперечення іконошанування; заперечення культу Святих, чудотворців, Отців Церкви; заперечення святості Семи Соборів; невизнання прообразного сенсу свідчень Ветхого Завіту (отже, вони ще не збулися і Месія не прийшов) та його вказівок на Св. Трійцю; невизнання тайнств (зокрема причастя).

З усього цього переліку важливими з огляду на досліджувану тему є моменти, які цілком не співвідношувалися з *Изложением*: заперечення месіанізму Христа та його Божественної суті, опора на Ветхий Завіт і зневаження свідчень Нового Завіту. Це докорінно відрізняє не лише твір митрополита Спиридона (його критичну й позитивну частини водночас), але й погляди вірмен-павлікян та можливого зачинателя руху «жидовствуючих» Захарії/Схари у Києві²³⁵.

Далеко не в усьому збігається і коло читання київських та новгородських єретиків. У кодексах українського та білоруського походження, наприклад, відсутні твори з лектури новгородських «жидовствуючих» — *Слово* Афанасія Александрійського проти аріан, *Бесіди* Козми Пресвітера та ін²³⁶.

Коло читання новгородських єретиків устанавлюється дослідниками через згадки у «філіппіках» їхніх критиків: Біблійні книги Ветхого Завіту (Пророки, Буття, Царств, Притчі Соломона, Ісуса Сірахова, Псалтир) та їх тлумачення; *Житіє* Папи Сільвестра (сучасник імператора Константина, який нібито отримав «Константинів дар»); *Слова* Александрійського Патріарха Афанасія проти аріан; *Послання* Патріарха Фотія до болгарського князя Бориса-Михайла про засудження ересей на Семи Вселенських Соборах; *Бесіди* Козми Пресвітера проти богомилів; збірки біблійних афоризмів (*Притчі Соломонові*, *Ісус Сірахов*); *Мудрості Мемендра* (IV ст.) з оспівуванням людського розуму; *Ареопагітики*; *Логіка Авіасафа*²³⁷. Архієпископ Геннадій у посланні (грудень 1487 р.) до єпископа Сарського і Подонського Прохора вказував ще на астрономічний твір *Шестокрил*²³⁸.

Ю. К. Бегунов, дослідивши поширення антибогумільського твору болгарина Козми Пресвітера *Беседи на новоявившуюся ересь богомилу*, вказав, що його однаково використовували як єретики, так і ортодокси. Вчений віднайшов руську переробку (скорочення) даного твору початку XVI ст., яка мала місцевий «прикладний» характер: із твору було виключене все не-



актуальне, а залишене важливе для тогочасної практики. Зокрема: про заперечення єретиками Божественності Ісуса Христа (про хулу на Св. Дух, Трійцю, Ісуса); про заперечення єретиками поклоніння іконам, хресту, мощам святих і віри в чудеса; про заперечення єретиками причастя й літургії; про заперечення єретиками церковної ієрархії. Так само із 16-ти анафематизмів залишено було вісім:

- 1) иже не молятся с упованием святой богородици Марии, 2) иже не поклоняется с страхом честному кресту господню, 3) иже иконы господня и богородичини и всех святых с страхом и любовью не целует..., 4) иже святых пророк не творит святым духом пророчествоваша, нъ о своем уме, 5) иже святых всех не чтет, ни ся кланяет с любовью мощем их, 6) иже развращает о себе словеса евангельская и апостольская, а не держит, якоже исправшия святини мужи, 7) иже хулит святых литургия и вся молитва преданых христианою апостолами и отци святыми, 8) иже не мьнит церковныхъ съновъ господем и апостолами устроены²³⁹.

Пізніше Ю. К. Бегунов віднайшов полемічний трактат кінця XV ст. українського походження, де йшлося про єретичні рухи на Поділлі та Волині. Дослідник сконстантував, що мова йде про таборитський гусизм, який, *возможно, явился одним из родоначальников ереси «жидовствующих» в России*. Вчення Яна Гуса в Україну принесла «дружина Богдана» (єдин влах, прост и дебел языком). Єретики відкидали Божественність Ісуса Христа, вчення про Св. Трійцю, культ Богоматері, святих та мучеників, значущість Соборів, інститут монашества та ієрархію, поклоніння іконам, хрестам, мощам, не визнавали таїнства хрещення. Полеміст XV ст. писав, що вони уподібнюються есеям, про яких повідомляв Іосиф Флавій. Бегунов припускає, що саме гусити з України й принесли ересь до Новгороду²⁴⁰. Разом із тим усі вищенаведені «визначення» ересі (системи вчення) потрактовані Г. М. Прохоровим як ідеологія караїмів²⁴¹, чому відповідають саме ті переконання (Ісус — лише пророк, Месія Христос ще не з'явився; Ветхий Завіт вище Нового; Бог в одному лиці), які відрізняють їх від поглядів вірмен-павлікіан. Перші виходили з системи іудаїзму, а другі — із християнської (ортодоксальної) системи віровчення. Але саме у зв'язку з останнім, навпаки, більш логічним було би припустити, що митрополит Спиридон в Изложении критикував «внутрішню» ересь, яка існувала у рамках християнства й тому підтримувалася та поширювалася в середовищі православних, зокрема клану Олельковичів — протекторів Спиридона.

Вочевидь, ідеологія новгородських єретиків пройшла певну еволюцію від 1470 р., що не відбилася на творі Спиридона. Кореляція/еволюція ересі була продовжена в Москві, де її підтримала княгиня Олена і сам Іван III²⁴²: погляди єретиків коригувалися в напрямку критики багатств та маєтностей офіційної Церкви, чернецтва тощо. Ми не схильні слідом за Іосифом Волоцьким оголошувати єретиком митрополита Зосиму, котрий нібито зв'язався з новгородськими єретиками в 1480 р., коли вони прибули до Москви, де Зосима був архімандритом Симонового монастиря. Гадаємо, що митрополит не міг рішуче виступити проти ересі в умовах протегування її



носіїв при великокняжому дворі. Проте обраний на початку вересня 1490 р. з архимандритів Симонового монастиря по смерті митрополита Геронтія (травень 1489), Зосима вже 17 жовтня з наполягання архієпископа Геннадія скликав Собор для суду над єретиками²⁴³. Звинувачення було складене по *архїєпискѹплимъ Генадїевымъ подлинникомъ и спискомъ, еже присылалъ къ Геронтію митрополитѹ*²⁴⁴. Зосима склав і окреме *Поучение против еретиков*.

На Соборі 1490 р. в Москві «жидовствующих» звинуватили у невизнанні Ісуса Христа Сином Божим, у приниженні (визнання лише людської природи) Ісуса та Богородиці, невірі у воскресіння та вознесення, у нешануванні святих, святкуванні суботи замість неділі. Ці звинувачення повторював і розвивав Іосиф Волоцький у своєму *Просветителе, или Обличении ереси жидовствующих*: заперечення догмату про Св. Трійцю, Божественного походження та месійності Ісуса Христа, іконошанування, монашества; ствердження пріоритетності Ветхого Завіту; есхатологічні уявлення про кінець світу. Зазначимо, що всі звинувачення «від Іосифа» є текстуальними повтореннями твору Козьми Празького (відомо 25 руських списків, із них чотири — XV ст. і дев'ять — XVI ст.)²⁴⁵. Це підважує «реальність» застосування даного переліку до автентичного вчення «жидовствующих» навіть у новгородсько-московську добу еволюції єресі. Принаймні щодо київських «жидовствующих» звинувачення «від Іосифа» розглядати навряд чи можна, як і сам принцип їхнього жорсткого «іудеїзування». Архієпископ Геннадій апелював, як і митрополит Спиридон, до древніх єресей: маркіанства (або аріанства), тобто заперечення догмату про Св. Трійцю; мессаліанства, тобто критики церковної обрядовості. Обидва ці напрями розвивалися в контексті християнства, й були характерні для вірмен-павлікіан.

Залишається перевірити ідею про співмірність твору митрополита Спиридона з реаліями існування та осуду єретиків у Московській державі кінця XV — початку XVI ст.

Якщо взяти до відома рішення Собору 1490 р., то доведеться припустити, що Спиридон писав *Изложение* (за умови новгородсько-московського контексту його змісту) до Собору і саме тому нічого відкрито не говорив про єресь, протеговану світською владою. В такому разі саме написання *Изложения* у Ферапонтовому монастирі, де не було єретиків, у *поточенні* (за відсутності зв'язків поза межами монастиря), доведеться пояснювати або спеціальним замовленням, або, як це вже було запропоновано Р. П. Дмитрієвою, бажанням самовиправдання й відмежування від єретичних рухів, принесених із Литви. Обидва припущення так чи інакше мали б зійтися на новгородському архієпископі Геннадії (поставлений 12 грудня 1484 р.), який або міг замовити працю для богословської полеміки з єретиками, або мав, збираючи скрізь відповідний матеріал (у тому числі на Білозері), «апробувати» докази ортодоксальності Спиридона. Як пам'ятаємо, Геннадій ніде не згадував і не використовував й, очевидно, не знав *Изложения* або більш точно — не мав «під руками» тексту твору. Далі, ніж Кирило-Білозерський монастир, *Изложение* не поширилося, та й то вже по смерті автора.



Можна було би припустити, що **Изложение** виникло після зведення Зосими з митрополії як бажання Спиридона зіграти на протиставленні себе звинувачуваному (в тому числі у ересі) Московському митрополиту й задля показу власної ортодоксальності зі сподіванням на зміну свого підневільного становища. 17 травня 1494 р. Зосима змушений був залишити митрополію та відійти у Симонів монастир, потім — у Троїце-Сергієвій. Утім, у грудні 1495 р. він причащався **во всеь святительском чинѹ** й на орлеці у Троїцькому монастирі²⁴⁶. Іосиф Волоцький у посланні до Суздальського єпископа Ніфонта ще до зведення Зосими відкрито звинувачував його в еретизмі (жидовствѹ) та содомському гріху²⁴⁷. *Літописний звід* 1518 р. (грунтований на зводі 1508 р.) писав про **непомерно питне** митрополита²⁴⁸. Вище ми вже згадували про внесок Зосими до Ферапонтового монастиря, коли Спиридона, ймовірно, вже не було серед живих.

У викритті ересі чільне місце зайняли той самий архієпископ Геннадій та Іосиф Волоцький, автор *Просветителя*²⁴⁹, і самовиправдальний твір Спиридона мав потрапити саме в їхнє поле зору. Основний антиеретичний Собор 1503 р. був інспірований цими ж двома борцями проти ересі. У тексті Соборної анафемі еретикам сформульовані основні антиортодоксальні ідеї віровідступників:

Неверѹюще в Господа нашего Иисуса Христа, сына Божия, и в пречистѹю Богородицѹ, и похѹлившен седьмь соборов святых отец, глаголящии хѹлѹ на Господа нашего Иисуса Христа и на пречистѹю его матерь и на святии чудотворци²⁵⁰.

Писати безвідносно до актуальної ересі **Изложение** для самовиправдання після Соборів 1490 р. і 1503 р. не було жодного сенсу.

Власне, навіть побіжний розгляд новгородсько-московської ересі з точки зору її виникнення, еволюції ідеології, обставин побутування, засудження та ліквідації вказує на те, що ідея про співконтекстуальність їй **Изложения** (на будь-яких етапах у проміжку 1482—1503 рр.) є досить сумнівною. Київський варіант антиеретичної ідеології твору митрополита Спиридона видається нам якщо й не до кінця обґрунтованим, то все ж більш вірогідним і з огляду ідеології, і щодо форми полеміки (прихованої, конкретно не адресованої). Складність остаточного з'ясування й підтвердження даної тези обумовлена досить доброю поінформованістю (навіть ураховуючи наявність лише критичних джерел) стосовно новгородсько-московської ересі та практичною відсутністю хоча б чогось інформативно подібного щодо київських еретиків та їхньої конкретної діяльності під егідою Омельковичів. Ретроспекція ж знань про новгородсько-московську ересь (навіть не враховуючи її еволюціонування) на Київ та Литовську Русь видається нам некоректною, а беззастережне об'єднання двох еретичних рухів у Литві та Московській державі — досить штучним і необґрунтованим. Таке «перемішання» еретиків, ймовірно, спричинене їхнім фізичним співіснуванням у Литовському князівстві. Адже після засудження ересі «жидовствующих» на московських Соборах 1490 та 1503 років деякі з них втекли до Литви, почавши тут нову хвилю пропаганди²⁵¹. Досить сміливими



видаються і прямі «пов'язування» конкретних протекторів єретиків в обох державах: наприклад, твердження про зв'язки московських Патрикеевих із київськими Омельковичами через «жидовствуючих»²⁵². Цікавими є спроби «реконструкції» поглядів єретиків і методів боротьби з ними за допомогою церковного мистецтва, зокрема іконопису²⁵³, однак стосовно Києва і Литви цей шлях поки що залишається неторованим через відсутність точно атрибутованих ікон указанного регіону останньої чверті XV ст.

Врешті, як покажемо далі, Спиридон сам «пропонує» цілком оригінальне вирішення наукової суперечки: в **Изложєнні** він піддає критиці ідейні предтечі як вірмен-павликіан, так і караїмів з явною перевагою цієї критики щодо вчення перших і «називанням» відсутніх в обох течіях моментів. Отже, Спиридон «указує» на співіснування в Києві й митрополії різних неортодоксальних течій та необхідність протистояння їм усім.

Тема ересей у тексті як провідна

Тема ересей є наскрізною в тексті **Изложєння**, автор обговорює її в різних варіантах і згадує ледь не на кожній сторінці. Це дозволяє говорити про провідне значення «єретичної теми» у творі Спиридона й, відповідно, про її неабияку важливість для реалій та контингенту, в яких перебував і до якого звертався митрополит.

Уже на початку твору в короткій анотації його змісту Спиридон окремо знаменує блок інформації про ересі: **И которни еретници и конми ересми начаста разврати церковь** (арк. 230). Завважимо, що автор зумисне наголошує на описі лише древніх ересей, але натякає й на сучасні: перші лише **начаста разврати церковь**, інші/сучасні продовжують цю диявольську справу. Читач/слухач одразу дидактично підготовлюється до «актуального» сприйняття викладеного матеріалу про ересі.

Загальна картина ересей, а точніше — боротьби з ересями у хронологічній послідовності — постає в описі Соборів та їхніх діянь, але про це нижче.

Далі Спиридон загально проклинає ересі (вірніше, оголошує викляття від імені Соборів) **и до раклна царя гречскаго бывша РОВ (172) шт нечестивых насѣяных по именов нхъ и шт тогда и донныне стропотнаа шепщуще и сватыи дхъ хулаше** (арк. 237 зв.). Окремі фрази з прокляттям ересей розкидані й далі по тексту, де вони виконують певну функцію. Після «єретичної теми» в описі Соборів та персоналізованої оповіді про ересі відхрещення від них і прокляття займають третє місце; а за кількістю розкиданих в усьому тексті клятв — чи не перше. Принаймні саме викляття ересей є дійсно наскрізними в усьому **Изложєнні**, поєднуючи між собою окремі «єретичні тематичні блоки».

У цьому контексті особливо виділяються дві авторські спроби пояснити появу ересей та їхнє існування диявольськими справами. Наведемо обидва тексти.



Многы бо ереси в различнаа времѣна лѣтъ дѣяволъ внесе, тако ж предрекохом, и многыя плевелы зловѣрна іссыпа сѣжжашцими ємѹ ересиначалники, беззаконники на всен вселѣнѣни настѣа на превращение и смѹщение правыа вѣры) (арк. 238—238 зв.).

Многы плевелы зловѣрна настѣа дѣяволѹ безвожними еретики, и всю настѣпати вселенію на развращение правыа вѣры. Понеже бо тако и вышерекохом и до раклиа царя греческа многыа злыа ереси проростоша ѿт сѹхъ прежпоманѹтыхъ еретик (арк. 241).

Обидва тексти майже цілком запаралелені основною ідеєю про диявольські корені всіх ересей. Загалом автор подає концептуальне означення походження у створеному Богом світі, в середовищі Церкви і — що ще незрозуміліше — у середовищі архієреїв, ієреїв, монахів та світських богоданих правителів еретичних ідей та думок. Ця проблема виникала сама по собі: чому Божа Церква роздиралася й роздирається ересями зсередини? Для автора, як і для Святих Отців Собору, альтернативного пояснення, окрім «справи диявола», не було. Отже, не еретики самі по собі й не їхні богохульні вчення є основою злодіянь й головним ворогом Церкви, а сатана, котрий уособлює вселенське зло. Ересі та еретики — це лише слуги, виконавці волі диявола. Таким чином, автор «вписує» еретичну тему в глобальний контекст протистояння двох неземних сил. Не оминає він також ідеї про спокусу від диявола через ересі кожної людини, котра і в цьому випадку завжди стоїть перед проблемою вибору між Добром і Злом. Спиридон пише про ересі та еретиків як про розсіянні по світу дияволом плевели, що проростають і в сучасності. Він підкреслює підступність диявола, котрий через еретиків намагається зруйнувати найважливіше в земному житті людини — Церкву й віру. Попередній і подальший тексти **Изложения** демонструють тимчасові перемоги диявола навіть у Церкві (її верхівці), а також у світській владі, й тим самим пояснюють «наскрізність» теми ересей в усьому творі. Фактично ж і виклад основ віри, і знання про джерела віри підпорядковані потребі протистояння ересям. Маємо чергову тріаду: Символ Віри виробляється Соборною думкою як результат боротьби з ересями; знання ортодоксії необхідне для боротьби з ересями; еретики користуються незнанням/слабким знанням ортодоксії (на всіх, особливо правлячої верхівки, рівнях), що потребує архіпастирських напучувань вірних.

Два останні блоки «еретичної теми» стосуються загального поіменного списку еретиків і квінтесенції їхніх поглядів, а також поіменного огляду ересей. Сюжетно обидва ці блоки пов'язані з *Чином у тиждень Православія*, нюанси ж розглянемо пізніше.

Отже, головна інформація про ересі в **Изложении** розташована у кількох спеціальних блоках, поєднаних між собою частою негативною згадкою еретиків та їх викляттям. Окрім історико-прагматичної та богословської інформації щодо ересей, автор висуває теорію/концепцію джерела появи ересей та діяльності еретиків у загальному контексті протистояння Бога і диявола на землі, в людському житті й у кожній людині.



Єресі у світлі Вселенських і Помісних Соборів

Як вже зазначалося, в описі діянь Соборів автор постійно говорить про єресі. Це об'єктивно пов'язано з фактом розгляду й осуду єресей Соборами. Але для нас важливо проаналізувати те, як Спиридон подає/інтерпретує дану інформацію та з чим пов'язана його метода.

Щоб зрозуміти загальний принцип, варто послідовно дотримуватися «хронологічно-пособорної» структури тексту Спиридона.

Перший за рахунком Помісний Собор в Антіохії Спиридон прямо пов'язує з єресю єпископа Антіохійського Павла Самосатського. Автор називає єресь і повідомляє про головну її ідею. **Быс началникъ** (Павло Самосатський. — В. У.) злыа єреси окаянный: Христа Бога истиннаго Бога нашего человека проста глаголаше, а не истиннаго Бога изрече безвожнын (арк. 231).

Собор єретика-єпископа ізринуша и шт церкве (231). Вище вже йшлося і про реалії Собору, й про ширшу суть єресі, й про гадану потребу Спиридона наголосити, що всі єресі починалися з заперечення Божественної природи Христа. Тут же зазначимо, що в даному разі інформація про єресь тризакнута: персона єретика — суть його ідеї — осуд єресі Собором.

Другий Помісний Собор (Анкірський) не містить опису єресей: тут йшлося про повернення в лоно Церкви відступників, які під тиском гонінь імператора Максиміана зреклися християнства. Це були не єретики, а язичники, що й зумовило «випадіння» опису Собору з «єретичної тематики».

Нове повернення до єретизмів фіксує опис Першого Вселенського Собору, котрий, власне, й скликався для розгляду аріанського вчення. Спиридон так і зазначає, що Собор быс на Арна худож много. Стосовно останнього автор дає коротку біографічну інформацію: иж шт Ливна, пришлецъ быс в Алезандрию и начать худити сына Божиа. Далі досить неясно подано суть учення: зда ние быти Господа глаголаше окаянны и далече быти чести божества, — вочевидь, йшлося про невічність, неіснування до народження, небезначальність Ісуса Христа. Собор прокласта Арна и единоиждреникы его: Евсѣвна Никодісакаго, и тарьсакаго Павланна, и Евсѣвна Кесаринскаго и иныхъ (арк. 231 зв.).

Отже, в даному випадку схема дещо розширена: називання єретика та біографічна інформація — виклад суті єресі — осудження Собором єресі, викляття єретика та його послідовників (поіменно). Щодо імен єретиків, то і Спиридон, і ми звертається/звернемося до них трохи далі.

Несподіваний ракурс «єретичної теми» Спиридон розкриває в описі Сьомого Собору в Сардіці (його конкретні перипетії ми вже розглядали). Він говорить про спробу реанімації аріанства сином імператора Константина Великого Констанцієм: **Костантию сыну великаго цара Константина въ арьнскую єрес оуклоншу и хоташе Никейскаго събора преданна разорити** (232). Проте його братом, імператором Константином Римським, та Собором Констанцій вьзраженъ быс, а Нікейський Символ був стверджений. Отже, Кон-



станцій представлений єдиним ініціатором (не автором, бо аріанське вчення відроджувалося) ересі; про актуальні часові аналоги цього факту ми вже говорили. Підкреслимо наявну тут схему «еретичної теми»: ініціатор ересі (світська правляча особа) — назва старої еретичної ідеї — протистояння ініціаторові іншої світської правлячої особи — підтвердження Собором Нікейських постанов.

Другий Вселенський Собор, за висловом Спиридона, зібрався на **Македоньа дүховорца**. А далі — два класичні члени тріади: суть ересі (**сен во акаланныи святаго дүха Бога і Господа неглаголати оүчаше**) та її осуд і покарання ересіарха (**первие того изринжша и шт престола Костантина града**) з додатком про послідовників (**и единомысленики его аполинарна Лаодикынскаго, и Савелана иж шт Ливна и тако тѣх проклѣша**) (232 зв.). Вище ми вже вказували на певну «ірреальність» та хронологічну й віроповчальну несумісність (чи неповну сумісність) дій описаних еретиків. Додаток про **единомысленики** Македонія є штучним, але чи створений він зі спеціальною метою? Та про це пізніше.

Опис «еретичної теми» на Третьому Вселенському Соборі дещо відрізняється за схемою: тут еретики лише називаються й повідомляється про їх осуд та прокляття (**совравшихса на злочестиваго Несторѣа и единомысленики его Дноскора и Євтихѣа і прочих, нх же проклѣша** — арк. 233). Ще раз нагадаємо, що «персональним ересям» Спиридон присвятив окреме місце в **Изложєнні**, як це було й у **Чині Православія**. Втім не може не викликати певних роздумів той факт, що в одних випадках при описі Соборів подається інформація і про еретика, і про суть ересі, а в інших лише називається ересіарх (та послідовники), ще в інших — називання дуже побіжне, «натякове». Цей факт може бути досить промовистий саме з огляду на те, що далі йде текст про осуджених Соборами еретиків у «персональному порядку». Знову наголосимо, що «еретична тема» в описі Соборних діянь значною мірою має актуально-прикладний характер.

Якщо ересь Несторія в описі Третього Вселенського Собору не конкретизувалася, то в інформації про наступний (13-й, за Спиридоном) Собор автор від початку зазначає, що він **сѣвраса в Костантинѣ граде на Євтихѣа архимандрита** (арк. 233). Власне, цим і вичерпуються відомості про Собор. Автор нічого не повідомляє про суть монофізитського вчення Євтіхія. Як зазначалося, з Євтіхієм була пов'язана ціла історія великого «збурення» в Церкві, котре Спиридон просто оминув. Він постійно стояв на грані між ідеєю опису всіх складних перипетій зі щасливим для Церкви кінцем (вони могли демонструвати, що Церква рано чи пізно подолає будь-яку ересь, але так само могли трактуватися як негаразди, що потрясли древню Церкву, в яких навіть нащадкам важко було розібратися), тобто між ідеєю оправдання нинішніх суперечок древніми, та **оминанням** **детального опису боротьби** у древній Церкві (що не порушувало її міцності, на яку взорувалися, але позбавляло можливості ствердити всепереможність ортодоксії попри будь-які випробування). Загалом це «маневрування на межі» митропо-



литу-автору більш-менш удавалося. Побіжна згадка про Євтіхія — чи не найкращий приклад.

Іншим прикладом може бути «єретична тема» в описі наступного — Четвертого Вселенського — Собору, де розгорнулася жорстка боротьба між монофізитами та ортодоксами. Спиридон дає лише лаконічну інформацію про результат: *на Диоскора и Євтіхна и на поворники их, и проклатю предаша* (арк. 233).

Обидва ці описи наочно демонструють, що головним моментом «єретичної теми» в її поданні Спиридоном був усе ж кінцевий результат — засудження ересей та викляття єретиків. Актуалізація певних ересей та інформація про єресіархів, як і дидактизм боротьби «добра» і «зла», відігравали суто конкретне значення в кожному випадку, не були генеральною лінією для автора й тому не посідають чільне місце в авторській схемі.

Прикладом «конкретного випадку» є інформація про ересі та їхніх прибічників в описі 13-го (за Спиридоном) Собору. Тут названий як єресіарх Антіохійський Патріарх Север (*събрася съборъ... на Севира*), але особлива увага акцентована на імператорі Анастасії Дікорі — прибічнику монофізитів, який учинив жорстокі гоніння на ортодоксів, але й сам Анастас царь гнѹсне скончасл. Втім кінець усієї боротьби, як завжди, переможний для Собору: *А Севира проклаша, с ним же и Анфила, иж в Тратизоне епископа бывша и прочаа их поворники* (233 зв.). Вище ми вже «актуалізували» цю інформацію, яка з контексту «єретичної теми» Соборів справді випадає та досить штучно розширюється в описі: адже для Церкви та її історії значно важливішими (й руйнівнішими) були ересі Арія та Несторія, відомості про які автор подає лаконічно.

П'ятий Вселенський Собор ніби контрастує з попереднім детальним описом. Спиридон називає поіменно засуджених на ньому єретиків, що, власне, й вичерпує його інформацію про Соборні діяння: *съборъ выс... на Оригена и на Февдора Момсѹестнискаго и на Февдорита и на нечестива єю списання и посланье глаголемое Івана епископа Єдескаго, и Євагрия Близнеца и прочих попорникъ их проклаша* (233 зв.). Вище ми вже обговорювали питання про «порядок» (послідовність) єретиків та про те, що осуджені були лише кілька творів Феодорита Кірсського та Іви Едеського, анафемі ж були піддані Феодор Мопсуестійський із монофізитами та Оріген. Спиридон же збірно говорить про анафему всім названим особам, хоча Феодорит Кірсський, автор знаменитої *Історії Церкви*, був навіть канонізований. Отже фактична сторона справи постраждала (а з огляду на Феодорита Кірсського — навіть дуже сильно) через генеральну лінію автора: всі ересі Соборами були покарані, а єретики викляті.

Зазначена тенденція, коли дійсні факти (включно з іменами єретиків) передані далеко не точно навіть щодо імен, продовжується в «єретичній темі» наступного — Шостого Вселенського — Собору. Спиридон твердив, що Собор скликався *на Февдора Момсѹестнискаго и Февдоръ Фаранскыи худоумный епископъ Ианѹрне римскы и Кирилъ Александрскы* (насправді це був Кір. — В. У.). Сергне же Пиро, Павел же и Петръ Гжгнѹвый, бывшии епископум



Костантинаград, и Макарие, вменившіа предстательствѹ Антиохійскому, и Стефан жченикъ егѹ — на тѣхъ събраса вселенскій съборъ, и яко Богоборца тѣхъ проклаша (арк. 234).

Нарешті, «еретична тема» в описі останнього — Сьомого Вселенського — Собору подана Спиридоном суперлаконічно; вона водночас є і головною інформацією про сенс Собору: **Бен святин вселенскій соборъ събраса на иконоборца, и проклаша их** (234 зв.).

Таким чином, якщо узагальнити систему подання та розкриття Спиридоном «еретичної теми» в описі Соборів, то можна виокремити шість різновидів схеми. Якщо йти від простого до складнішого, то вони розташовуються так:

- I. 1) Скликання Собору для розгляду ересі.
- II. 1) Скликання Собору для розгляду ересі; 2) осуд ересі.
- III. 1) Єретики (поіменно); 2) осуд і викляття.
Варіант: 1) Імена єретиків не зовсім точні або з хронологічним незбігом; 2) засудження й викляття Собором.
- IV. 1) Єресіарх (ім'я, біографічні дані); 2) суть ересі; 3) осуд і викляття Собором.
- V. 1) Єресіарх; 2) суть ересі; 3) послідовники; 4) осуд і викляття Собором.
Варіант: 1) Єресіарх; 2) суть ересі; 3) осуд єресіарха; 4) штучно сформована автором група послідовників та її викляття Собором.
- VI. 1) Світський ініціатор (не творець) реанімації старої ересі; 2) суть ересі; 3) боротьба з ініціатором світських і духовних осіб; 4) осуд Собором.
Варіант: 1) Імператор-єретик; 2) гоніння на Церкву; 3) смерть імператора, лояльність нової влади; 4) осуд Собором єретизмів.

В усіх наведених варіантах обов'язковим (за винятком першого, де це просто передбачено логікою) є фінал — **осуд і викляття ересей Соборами**. Втім, за логікою автора, Собори й скликаються головним чином задля розгляду ересей. Під час обговорення та спростування ересей фактично формулюються постулати віри (власне, Символ Віри). Отже, ересі ніби «стимулюють» Соборну богословську думку. Цей парадоксальний висновок явно не передбачався Спиридоном. Його ідея була зворотною: Церква постійно обороняє свої основи, єретики постійно намагаються їх похитнути, але все ж завдяки Соборній думці перемагає Церква. Загальний дидактизм «еретичної теми» в описі Соборів Спиридоном, власне, й полягає в постійній кінцевій перемозі Церкви й лише тимчасових, недовговічних, іноді підтримуваних світською владою моментах диктату еретичних ідей.

Якщо згадати загальну картину опису Соборів, то за кількісним показником виявляється, що Спиридон значно менше говорить про конкретні догматичні постанови Соборів і незмірно більше про ересі. З чим це пов'язано? Гадаємо, що воно все ж більше впливає із загальної системи Православ'я, відбитої у Чині у тиждень Православ'я, в основі Соборних описів



якого так само лежать ересі. І лише нюансування сюжетів та додаткова (поза *Чином*) інформація — сліди «інтелектуальної суб'єктивізації» Спиридона, орієнтованої на сучасність.

Опис древніх ересей: моменти актуалізації та персоніфікації

Досить значна частина *Изложения* присвячена конкретній інформації про древні ересі. Чому саме так? Якщо абстрагуватися від обставин і мети написання твору, то формальне пояснення просте — традиція *Чину в тиждень Православія*. Вважають, що наприкінці XIV ст. *Чин* був перекладений церковно-слов'янською мовою, і його *с целью провозглашения вечной памяти святым и анафемы еретикам предписывалось прочитывать в главных городских соборах*²⁵⁴. Отже, наявність широкої оповіді/критики давніх ересей в *Изложении* можна потрактувати в річищі дотримання традиції *Чину*. Але чи є таке пояснення достатнім у даному випадку? За логікою сучасної дослідниці Я. Р. Хоулетт, воно цілком достатнє, адже *привычку средневековых богословов возвращаться к защите православных взглядов против древних заблуждений нельзя трактовать как неопровержимое доказательство распространения подобных идей среди их современников. В средневековом богословии православие определялось не только верой в «вечные правды» христианства, но и отрицанием «вечных неправд»*²⁵⁵.

Однак цілий ряд нюансів у переданні відомої за *Чином* інформації про ересі у творі Спиридона все ж потребує пояснення, яке не вміщується в рамки «традиції» викляття древніх ересей. Утім, не будемо запозичувати неперспективний метод загальних умозірних розмірковувань і звернімося до тексту *Изложения*.

Нагадаємо, що інформація про давні ересі відкладалася у двох головних блоках, які структурно взурувалися на *Чин у тиждень Православія*: опис Соборів та опис конкретних ересей крізь призму осіб та діяльності еретиків. В основу аналізу варто покласти останній блок, постійно порівнюючи його інформацію з першим блоком та *Чином*.

Але розпочнемо все ж із третього, «проміжного», тексту (він справді фізично міститься у проміжку між згаданими двома блоками). Цей текст ніби реферує/узагальнює всю інформацію про ересі на персональному та ідейному рівні:

Аще кто не проклинает Арна и Евномия, Савелана и Макидонья, Аполларна, И Арнгена с написанми его злыми еллинскими (тут і далі виділення наші. — В. У.), и Февдвра Момжестнїскаго, и Несторна, и оученника его и исписання его, Диоскора и Севира, и Соутихна, и подобныя им, и Февдвра Фарангита, и Кира Александрьскаго, Сергна, Павла, Пира Костантиннаград, Анорна Римскаго, Макарна Антиохынскаго, изрешким единому волю і единому дѣтелю и мѣти господу нашему Исусу Христу, и по воплощеніе, еще ж и мѣтающихса поклонаниа честныхъ і святыхъ образовъ и изображенных шаровными писмены святыхъ иконъ, и



шт тѣх деръзости еретик навикших и непокоряющихся по соборным преданнем апостольским учением, ихъ же святага апостолскаа церкви не держит, тон и мы тѣх (не — ?) приемлем, а ихъ же сватаа правила проклаша, та и мы проклинаем (арк. 240—240 зв.).

Не стільки імена еретиків, скільки їхні несправедливі ідеї щодо Христологічного вчення та іконошанування анафематувалися авторитетом Св. Отців Соборів. Для автора саме цей аспект був найважливішим. Він не вніс у даний суперлятив інших ідей еретиків, зокрема щодо Св. Трійці, Діви Марії, Нового і Ветхого Завітів тощо, хоч вони були так само дуже важливі для ортодоксії. Гадаємо, що зацитований квінтесенційний для «єретичної теми» текст є дуже суттєвим аргументом/свідченням на користь свідомої актуалізації Спиридоном інформації про древні ересі. Прояви актуалізації в описі Соборних діянь уже обговорювалися вище. Це дає нам врешті змогу перейти до моментів актуалізації через персоніфікацію ересей.

Іменний ряд еретиків починає *ветхун еретик Мамонт* (240 зв.— перша згадка). Автор досить розлого говорить про нього, і, попри промовисту риторичку щодо пропашої душі, подає певну інформацію про суть єретичної ідеї стосовно Христологічної проблеми. Наведемо авторський текст цілком:

Первыи сен наслѣдник сы тѣхъ і сынъ геине Мамонтъ глаголемый. Первыи тон обретеся своа ереси начальникъ и злобы своа дѣлатель, ижъ сътвори сам себе геонѣ вещь огня негасимаго. Первие тон вбретес влады глаголаше окаанныи: тѣломъ человеческимъ явитиса господу привидѣниемъ, а неѣко вонстинѣ, но тако мечтаниемъ, понежъ, рече шканный, и страдати емѣ и творити тако жъ твораше, и мѣжъ по насъ ни единому же штъ снхъ истиннѣ быти — владыше окаанныхъ и дѣшинъ своенъ погивель и мѣжъгымъ исходатаи явнѣ. И еще к снмъ безбожа своаго гадъ извѣла смертоносенъ, и изрече шканныи мѣвнѣнемъ и привидѣниемъ, неѣко семѣ быти точно, а не истинною. Сего ради ни двою ествоу исповѣда шъ Господѣ нашемъ владыцѣ Христѣ Исусѣ, но точною единою ествоу божества, человечества привидѣние владысловашехѣ, а не истинною (арк. 241 зв.—242).

Отже, ересі розпочалися із заперечення людської природи Христа, ствердження її «примарності» та наявності лише Божественної природи. Звідси випливало, що всі «людські» (у людській подобі) діяння Христа — як-то його справи й чудотворіння, хресні страждання й спокутувальна жертва — *ниединому же штъ снхъ истиннѣ быти*²⁵⁶.

Мамонт не згадується у *Чині Православія*, де все починається з Арія, не говорить про нього і Патріарх Фотій. Чому ж до його особи та вчення звертається Спиридон? Асоціативно виникає лише одна ідея: київські «жидовствуючі» (вірмени-павликіани) так само заперечували людську природу Ісуса Христа. Анафематкування ересі Маманта, таким чином, було дуже актуальне для митрополита Спиридона. Показ прибічникам «жидовствуючих» справжнього єретичного джерела їхньої віри, породженого дияволом, мало стати важливим аргументом *contra* й застереженням для тих, хто читався.



Другим єретиком Спиридон називає Павла Самосатського і подає про нього таку інформацію:

И по сих временѣх Павел некии, сегоу Маненту равѣнством лѣт бывъ, Самосатанинъ ж родом, въ Антиохы живый. Проста человека Господа окаянный възвѣщаше злѣ, яко ж в коемуждо шт пророкъ глаголаше, тако ж и в томъ быти слова вселенню проповѣда. Тѣм же и двѣ ествѣ раздѣлно и не приобщенѣ. К себѣ быти въ Христѣ счеловаше, яко иному сщцоу томж Христу, иномж ж в нем живущоу Богоу-Словоу. Она жео первыа ереси изращение: едино ество кыйждо их злѣ изглагола и злословнѣ изглаголаста Спасу Христу и Богу нашему. Ово убо на разрушенне челоуѣчества. Ова ж на раздрание божества меташе шкаанныи сей, на свою пагоубж и послажашоущих его (арк. 242).

Отже, головна тема цієї єреси — також Христологія, але ідея Павла протилежна Мамантовій: він визнавав лише людську природу Христа, вважаючи його пророком, у якому «перебувало» Слово-Бог.

Загалом Спиридон правильно передає суть учення Павла Самосатського — єретика III ст., антитринітарія. Павло походив із м. Самосати в Сирії (звідси прізвисько). В його житті та діяльності надто тісно переплелися світське й духовне з превалюванням світського (за пізньоантичним зразком). Спочатку Павло був публічним ритором і софістом в Антіохії, але в 260 (чи 262) р. посів тут єпископську кафедру, користуючись беззастережною підтримкою цариці Зіновії. При цьому він продовжував обіймати також світську посаду дуценарія і через це був дуже багатою людиною. Схильність Павла до театральності та самозвеличення призвела до відповідних «реформ» у єпархії: піснеспіви на честь Спасителя були замінені гімнами на честь Павла; проповіді єпископа перетворювалися на театральне дійство одного актора й на його вимогу завершувалися рукоплеканням. Павло почав проповідувати, що в Бозі немає іпостасей: Слово і Св. Дух перебувають у Богові Отці; Ісус — проста людина, в якій Слово перебувало так само, як і в Моїсеї та пророках, лише у більшій мірі, й саме тому Він називається Сином Божим (хоч не є Лицем-іпостассю).

Єресь Павла Самосатського розглядалася Трьома Соборами в Антіохії 264, 267 і 269 рр. На останньому Соборі єресь була остаточно засуджена, а Павел позбавлений єпископського сану. Втім він не підкорився цьому рішенню й через опіку Зіновії залишався на чолі єпархії. Лише після смерті цариці в 272 р. Павло був насильно відсторонений з єпископства. Здійснювані ним хрещальні обряди були визнані недійсними через невживання формули Св. Трійці. І все ж єресь Павла Самосатського періодично «відроджувалася» в інші періоди, з іншою аргументацією, але зі старою суттю²⁵⁷.

Нагадаємо, що заперечення Божественності Ісуса Христа інкримінувалося новгородсько-московським «жидовствуючим», а також литовським та кримським караїмам. Колонія останніх була і в Києві, що могло сприяти поширенню цієї, протилежної першій єреси, ідеї. В даному випадку актуалізація єреси Павла Самосатського дає змогу стверджувати, що твір Спи-



ридон був спрямований не проти однієї, а проти всіх сущих у його митрополії ересей.

Третім «великим» єретиком Спиридон називає Аполінарія, зазначаючи, що між першими двома єретиками й ним минув значний відтинок часу — «без'єретичний»:

Поне оубо лѣтом прешедшим немалым Аполлиарен нѣкто намѣстникъ бывъ Лаодикы поморьскыа. Прельстися безумны арианомъ бо повсюду безъдушнѣ глаголющимъ господню пречистую плоть. Тонъ жъ самъ Аполлиарій рече, тако оубо плоть дѣшевнѣ въсприятъ Господь, ума жъ нашего не приятъ, и не требовати жъ ума человеческого. Тонъ владычненъ плоти, речъ бо, обладаеме быти о шдѣвавшего Слова Божиа въ ню (арк. 242).

Після цього короткого повідомлення про Аполінарія та його (знов таки) Христологічну ересь (щодо сприйняття Іісусом з людського ества лише плоті та душі, але не гріховного розуму) Спиридон вставляє досить об'ємний пасаж із критикою даного вчення. Він наводить ортодоксальні визначення другої Божественної іпостасі, які ми вже цілком цитували (арк. 242—242 зв.), і цим самим «позначає» актуальність древньої ересі, яку необхідно заперечувати й детально спростовувати, водночас даючи їй точне ортодоксальне визначення перед сучасниками. Але цього замало, і Спиридон повторюється: знову синтезово подає ідею Аполінарія та розлого критикує її:

Сенъ окаяныи Аполлиари сна оубо заповѣдаеть единомуу быти еству слову и плоти, тако сенъ плоти не съвершенѣ сщци быти и човекоу всему, владаше окаяны сенъ. Но мы Господь глаголемъ естъ Богъ Сынъ [і т. д. — критика вже цитувалася] (242 зв.).

Спиридон покликається на постанови Соборів щодо людської природи Христа (все, окрім гріха) й проклинає Аполінарія, його прибічників та послідовників, проголошує їм анафему та марафа, сиреч єгда Господь придет (арк. 243).

Опис Спиридоном Аполінарієвої ересі виокремлюється із попереднього контексту саме критикою, ортодоксальною альтернативою та емоційним викляттям, що само по собі актуалізує даний текст. Це примушує згадати властиву інформацію про Аполінарія.

Єпископ Лаодікійський (приморська Сірія) IV ст., Аполінарій висунув учення про те, що людина складається з трьох частин: плоті, душі та духа. Аполінарій твердив, що набуття Сином Божим людської природи відбулося завдяки заміні во Христі людського розуму розумом Божим, тобто Словом. Якби ж Господь прийняв усе ество людини, то разом із ним Він перейняв би й помисли про гріх. Саме ці ідеї Аполінарія були засуджені кількома Соборами, на яких ім'я автора даних ідей не називалося. Не говориться про Аполінарія і в анафемі єретикам *Чину Православія*. Чому ж про нього так багато говорить Спиридон?

Аполінарій належав до александрійської богословської школи²⁵⁸, листувався з Афанасієм Великим та Василієм Великим. Завдяки богословському авторитету він став єпископом (між 346 та 356 рр.), боровся з аріанами,



пережив вигнання. Але з 370-х років Христологічні погляди Аполінарія були піддані критиці Єпифанієм Кіпрським, а згодом і Василиєм Великим. Ідеї Аполінарія були засуджені на Соборі в Римі, а потім в Александрії та Антіохії. При цьому ім'я Аполінарія в актах осуду не називалося. Він створює окрему громаду із своїх послідовників, число яких дедалі зростає (за Созоменом, *увесь Схід готовий був іти за Аполінарієм*). Константинопольський 381 р. та Римський 382 р. Собори знову осудили його вчення, але знову не назвавши імені Аполінарія, який невдовзі помер. Причини особистої «недоторканності» Аполінарія бачать у його богословському авторитеті, адже чимало його творів надписувалися ім'ям самого Афанасія Великого, що свідчило про їхню контекстуальність добі розквіту богословської думки Сходу. Називання ж і критика Аполінарія Спиридоном, можливо, засвідчують, що його ідеї, авторитет та ім'я використовували новітні еретики.

Зокрема, вже згадувані вірмени-павлікіани, з якими пов'язують київських «жидовствующих», дотримувалися ідеї про неможливість повного сприйняття Сином Божим людської природи. Підкреслимо, особлива увага Спиридона саме до Аполінарієвої єресі засвідчує її *першоважливість* і найбільше поширення в середовищі вірних митрополита і, зокрема, у князівській родині. Нищівно критикуючи, анафематствуючи й викриваючи «диявольську суть» предтечі новітніх еретиків та прямо вказуючи на пекельність шляху, яким ідуть послідовники Аполінарія, Спиридон «давав бій» найбільшому й найсильнішому ворогові ортодоксії серед своєї пастви. Не випадково у прикінцевому підсумовуючому переліку імен найголовніших еретиків митрополит назвав Аполінарія першим. Нагадаємо також, що «Аполінарієвою єрессю» православні називали служіння на опрісноках у Римській Церкві: використання хліба без дріжджів трактувалося як заперечення людської природи Христа; це саме зближувало католиків з іудеями²⁵⁹. Отже, «аполінаризм» позначав не лише еретиків-«жидовствующих», але й Рим та унійну ідею.

Четвертий еретик перед Арієм, про якого не згадує *Чин Православія*, за Спиридоном, — Савелій Лівійський. Про нього автор *Изложения* говорить коротко: *Бис Савелии Ливіиски, и смешенне дръсноувъ рещи тріемъ съставъмъ Божества, и въ едино смѣшаа състав же и лице* (арк. 243).

Савелій, родом із Птолеміади Лівійської, — еретик середини III ст. Згідно з його вченням, Бог у стані спокою та німотності (Сам у Собі) є чиста монада без будь-яких вирізнень. Коли ж Він виходить із цього стану для творіння, то стає Словом, що промовляє, і набирає трьох форм — Отця, Сина і Духа. У Ветхому Завіті Він дає закони людям як Отець, у Новому Завіті Він спасає людство як Син і далі продовжує з'являтися людям як Дух, що їх освячує. Савелій порівнював цю Тріаду з тілом, душею і духом; ликом сонця, його сяйвом і теплом etc. Однак три Лиця Бога він визначав лише як зовнішні форми прояву в світі монади, вони діють лише у світі, й то тільки у певний час: коли «відкрився» у світі Отець, не було Сина і Духа; коли «відкрився» Син — перестав проявлятися Отець; коли почав діяти Дух, не стало Сина; прийде час, коли і Св. Дух повернеться у Божественну



монаду. Ересь Савелія була засуджена на Александрійському 261 р. та Римському 262 р. Соборах. Найбільш дійовим противником Савелія був Діонісій Александрійський, автор кількох послань проти савеліанської ересі. Ідеї Савелія і твори Діонісія використовувалися згодом обома сторонами в антитринітарних суперечках²⁶⁰.

Спиридон коротко передає суть ересі щодо монічного поєднання трьох Лиць у Божестві. На XV ст. дана ідея втратила свою актуальність і не потребувала спростування, бо навіть модерні єретики обговорювали іпостасі Бога, але не їх відсутність. Лише опосередковано савеліанство могло пов'язуватися автором з антитринітарними ідеями «жидовствуючих».

Нарешті, низку анафематствуваних *Чином Православія* єретиків відкриває п'ятий за *Изложением*, але перший за *Чином Арій*. К не́мү же (Савелію. — В. У.) злочестивый явиль Арїи Александрьскы. Раздѣленне совѣствъ і ества и божества безоумный похъливъ. Ихъ же зломудрне паче же безаконне похулено быс священомучеником Петром Александрьским архієпископом... (далі йде оповідь про з'явлення Петру Христа в роздертих ризах, яка вже цитувалася нами. — В. У.) ...и сего зломудрне обличено быс и изнан быс шт церкви, и погине. И вса та штвержена проче и ненавистна всеми (арк. 243).

Нагадаємо, що про Арія Спиридон подав біографічну інформацію (прийшов в Александрію з Лівії) в описі Першого Вселенського Собору, але там він дуже неясно зреферував суть учення Арія. В цитованому вище тексті Спиридон так само мало говорить і про Арія, і про суть його вчення; натомість детально описане Божественне (через Петра Александрійського) спростування ересі. Це дуже важливо: немає потреби обговорювати саму ересь, коли вона чудодійно спростована Господом. І саме це може засвідчувати актуальність аріанської теми. Місце її в нових єретичних теоріях «жидовствуючих» нами вже з'ясоване вище. Тут наголосимо, що богословське розпрацювання аргументації проти аріанства у творі, адресованому православному загалу Литовської Русі, було б менш дієвим, а факт чудодійного явлення Спасу в роздертих ризах та викляття ним Арія для всіх православних і в усі часи був найбільшим аргументом. Якщо ересі Маманта й Аполінарія не мали такого «Божественного спростування», то Спиридон мусив застосовувати інші методи — богословську аргументацію, ортодоксальні формулювання, посилення на Собори та Св. Отців etc. І хоч аріанство у Литві було більш актуальне (дослідники твердять, що навіть пекучо-актуальне), подібні методи його критики були зайві та водночас вразливі, бо єретики пропонували більш розпрацьовану аргументацію. Отже, історія з Петром Александрійським була неперевершеною знахідкою та аргументом в устах митрополита Спиридона.

Складність богословських дискусій з аріанством підтверджується всією історією цих дискусій. Не випадково Арій вважається найбільшим з-поміж єретиків у християнстві. Арій стверджував, що Бог Син не вічний, не існував до народження, не був безначальним, бо інакше Бога Отця доведеться вважати складним, подільним і змінним. Підтримку Арієві надали деякі представники антиохійської богословської школи, зокрема Нікомідійський



єпископ Євсевій та церковний історик, Кесарійський єпископ Євсевій. Арій склав окремих збірник *Бенкет* та численні пісні (*Талії*), котрі набули значного поширення. Лише Нікейський Собор 325 р. ствердив омоусію (Бог Син — несотворений, єдиносущний Отцю). Арія відлучили, його прибічників — чотирьох єпископів — відправили у заслання. Але термін «омоусія» викликав заперечення на Сході. Змінилися погляди імператора Константина Великого, у 328 р. вислани єпископи були повернуті, Арій отримав свободу, але був засуджений Афанасій Великий. На 336 р. було призначене прийняття Арія в Церкву, але він помер (аріани вважали, що його отруїли). Ідеї Арія продовжували панувати на Сході: Антіохійський Собор 339 р. на чолі з Євсевієм знову детронізував Афанасія Великого. На «Соборі примирення» в Сардіці 343 р. 76 східних Отців оголосили протест прибулому Афанасію та виїхали до Філіппополя. За імператора Констанція на Соборах в Арлі (353 р.) та Мілані (355 р.) знову був засуджений Афанасій і запанувала більш пом'якшена євсевіанська форма аріанства. Крайнє угруповання на чолі з єпископом Кизичеським Євномієм (звідси — євноміяни) висунуло формулу: «Син не подібний до Отця» (звідси аномеї, тобто неподібні). Помірковані на чолі з єпископом Анкірським Василієм запропонували термін «подобосущний» (звідси оміусіани, їх ще називали напіваріанами). З'являється ще одна, близька до імператора Констанція група, яка пропонує термін «подібний» (звідси — омеї). Собор 358 р. в Сірміумі приймає формулу «Син подібний Отцю в усьому». Але по смерті в 361 р. Констанція Юліан Відступник надав свободу всім партіям і течіям. Аріан підтримав імператор Валент (364—378). Лише Феодосій Великий, який 381 р. скликав Собор у Константинополі (пізніше визнаний Другим Вселенським), добився осуду аріанства (запанував термін «єдиносущний») і замінив усіх незгідних єпископів. Аріанство потому трималося у варварських державах остготів (до 553 р.), вестготів (в Іспанії до 589 р.), вандалів (у Північній Африці до 533 р.), бургундів (до 534 р.), лангобардів (до середини VII ст.). Воно епізодично «виринало» і в подальшій історії Православ'я у XVI — XVII ст.²⁶¹

Ця хрестоматійна інформація щодо аріанства важлива в тому сенсі, що демонструє неабияку «живучість» його ідей та великий обсяг богословських суперечок, повторення котрих Спиридоном навряд чи сприяло би його меті. З іншого боку, лаконічність його інформації про Арія та його вчення зовсім не свідчить про неактуальність боротьби з модифікаціями аріанізму в середовищі адресатів *Изложения*. Якби аріанство було неактуальне, зайвим був би аргумент Христового викриття еретика, — найнезаперечніший аргумент для православних **в усі часи**. Втім зазначимо, що в підсумку Спиридон випустив Арія. Чи пов'язано це з тим, що й вірмени-павлік'яни, й караїми не послуговувалися ні його ім'ям, ні його ідеями?

Шостий еретик — Македоній. Інформація про нього в *Изложении* дуже малозмістовна: **С** ними ж (тобто з попередніми еретиками. — В. У.) и Макидонна дѹхоборца оупрапражненѹ бывшю і безаконными нѹ учениемъ въ глѹбину забытѹа преданымъ с ладыкынскимъ ж Аполинариемъ (арк. 243).



Зауважимо, що в описі Соборів (Другого Вселенського) інформація про Македонія ширша й ґрунтовніша. Це засвідчує, що спеціальної уваги до еретичних ідей Македонія Спиридон не проявляв, а отже, вони були неактуальні.

Македоній був єпископом Константинопольським у 342—360 рр. Він очолював цілу течію «духоборів», які визнавали лише єдиносущність Отця і Сина, але Св. Духа не вважали Божественною іпостассю, стверджуючи Його сотворенність. Вочевидь, проблема природи Св. Духа давно втратила свою актуальність, що й зумовило лаконізм Спиридона та лише називання ересі²⁶².

Натомість сьомому еретичу (відсутньому в *Чині Православія*), Феодору Мопсуестійському, Спиридон присвятив чимало місця:

Възніче нѣкто Февдоръ Мопсуестинскын на земли Кыликенстен, иже единомудреник Аполлиарноу приложиса, и хулами неключишимиса і дерзоу дүшею и страшным сердцемъ — владыку Христа смѣшает чело века единого иже нас обща нарицаше прѣбезумныи. И иже предспѣванна благодать Божию и Богомъ наричетьсѧ, и иже крещениа иже въ Иерданни тому первие приати свѣтлого даръ сподобиса во имя иже Отца и сына и свѣтлого дүха крещену. Богу же слову за много егво добродѣтель по своему хотѣнню всельшүсѧ вонь, подати емоу Божественаго достанне поклонаніе. Сна ж и іна многа похочули въ. Двѣ ествѣ особьсмыслене и иже иже разделене. На Господа Исуса научи с воинствомъ нѣкоторымъ тою обѣма съвокуплешемосѧ. Се второе возрастание: едино ество і двѣ ествѣ не поправу словоу глаголющим на Христа Господѧ (арк. 243—243 зв.).

Розлога характеристика ересі Феодора, єпископа Мопсуестійського не випадкова — адже вона стосувалася животрепетної для оточення й пастви Спиридона Христологічної теми.

Нагадаємо, що Феодор був родом з Антіохії (нар. бл. 350 р.), походив зі знатної родини, разом з Іоанном Златоустом навчався у Ліванія, віддаючи перевагу риториці, філософії та історії. Під впливом Златоуста розпочав подвижницьке життя, склав тлумачення псалмів, пояснюючи їх виключно в історичному аспекті. Згодом Феодор склав два полемічні твори проти Арія, Євномія та Аполінарія (у 15 книгах) та на захист Василя Великого проти Євномія (у 25 книгах), а незабаром — *Проти Юліана Відступника* та *Проти перської магії*. У 391 чи 392 р. Феодор був хіротонісаний во єпископи Мопсуестійські (в Кілікії) та розпочав боротьбу з аріанством у своїй єпархії. Феодору належать численні богословські праці, зокрема *Таємні промови* (про Боговтілення), *Про законоположення* та ін. Феодор помер 428 р. й за життя користувався значним авторитетом. Причиною його пізнішого осуду стало буквалістично-сміслові тлумачення ним Св. Письма на підставі історії, мовознавства, логіки. І хоч його прозвали «багатозначним», усе ж глибина богословської думки не була для Феодора характерною. Йому належить велика кількість творів у ділянках тлумачення



Св. Письма, полеміки щодо догматики, апологетики, практичних проблем життя, а також листи та послання.

Головна єретична ідея Феодора — різке розділення Божественної та людської природ Христа; для нього Ісус — проста людина, Син Божий лише по благодаті. Феодор розвинув учення про двох Синів Божих: один єдиносущний з Богом, другий — народжений від Діви Марії. Останній — людина, яка поступово вдосконалювалася, отримала благодать під час хрещення і лише через воскресіння поєдналася з істинним Сином Божим. Отже, за Феодором, в Ісусі Христі були два Лиця, які поєднувалися лише морально. Фактично це були ідеї, близькі до несторіанства, на що вказали самі несторіани й цим призвели до церковного осудження Феодора. Його намагалися оборонити Отці Антіохійсько-Сірійської Церкви. Імператор Феодосій II, указавши, що єпископ помер у мирі з Церквою, заборонив починати процес проти нього. Але за часів Юстиніана на Соборі 553 р. в Константинополі, як зазначалося, Феодор Мопсуестійський був анафематствуваний²⁶³.

Учення про кардинальне розділення двох природ Ісуса Христа дуже хвилювало Спиридона, оскільки київські «жидовствующі» також про це говорили. Дві групи київських єретиків (караїми та вірмени-павлікіани) фактично «роздерли» дві природи Христа: одні стверджували лише Божественну (вірмени-павлікіани), другі — лише людську (караїми). Вочевидь, як завжди в таких випадках, знаходилися «примиренці», чия позиція нагадувала ідею Феодора Мопсуестійського. Не випадково ж він був уведений Спиридоном до підсумкового «суперспіску» з п'яти єретиків.

Восьмий єретик, за Спиридоном, — Несторій:

По сих же выс нѣкто Несторіе, иж вѣше ѡт германна сирьскыа, Константина града прии престолѣ. И Христа пререцаше и раздѣлаше окаянныи, проста во того бытъ глаголаше челоуека, а не Бога истинна воплощася. Два сына о единомѣ Христѣ Бозѣ съглагола, и два състава: единого оубо быти нѣ ѡтца роженаго Слова, другаго же иж ѡт Марна рождешася челоуека, по любви ж съвокуплешася слову. Сице окаянныи по ѡтчестен прелести владаше, сынѣ во вѣ килкеевѣ, Самосатев же внукѣ. Сего ради ко святѣи Богородици и приснодеве владычици Божие и владычне и матери честѣи несмиримую въздвиже брань. Яко рабѣ неключим и величавѣ бестоуда ѡтмѣтаася своего Господа и бсчествоуа владычице своен. Се убо Несторіи третѣи застоупник жидовьскыа тоа ереси бывѣ по Маменту и Аполинарно (243 зв. — 244).

Остання фраза дуже «спокуслива»: вона називає три предтечі жидовьскыа — Мамант, Аполінарій, Несторій. Якщо її інтерпретувати буквалістично, то саме такий висновок напрошується. Але хто ж складав жидовськую тою ересь? Чи йшлося про древніх «іудействующих», чи про «жидовствующих» останньої чверті XV ст. у Литві? Жоден із названих єретиків не належав до «жидовствующих», їхні єретичні ідеї не спиралися на іудаїзм чи хоча б на Ветхий Завіт, а обговорювали Христологічну тему. Отже, «древня» інтепретація виглядає майже неймовірною. Тоді «жидовствующі» XV ст.?



Адже в їхньому вченні також присутня дискусія із Христологічної проблеми. Повернемося до цього у підсумках, тим більше що Спиридон приєднав до тріади й четвертого застоупника.

Наразі нагадаємо суть несторіанства, про яке автор лише побіжно говорить в описі Третього Вселенського Собору, але досить широко у наведеній цитаті.

Несторій був архієпископом Константинопольським у 428—431 рр., за імператора Феодосія, коли в імперії та її столиці знову активно поширювалося аріанство (завдяки варварам у війську та при дворі). У Константинополі протистояли в суперечці про Діву Марію аполінаристи (Богородиця) та аріани (чоловікородиця). Несторій запропонував примирливий термін — Христородиця, але не забороняв і найменування Богородиця (лише не в тому сенсі, що Саме Божество бере начало від Марії). Майже одразу виникла суперечка: мовляв, Марія є людиною, і від неї не міг народитися Бог, тому найменування Богородиця — ересь. Послідовники Несторія приписали йому ідею, що Господь — проста людина, бо жінка може народити лише людину. Насправді він намагався відійти від аполінаризму, який передбачав, що Бог-Слово молоком Диви зріс, поступово мужнів і був наповнений страхом під час страждань. Утім це поставило Несторія між ідеями Павла Самосатського (про людську природу Христа) і Феодора Мопсуестійського (розділення двох природ, два Сина). Несторій намагався відмежуватися від обох: він іменував Сином Божим лише Слово втілене (Слово — Син Божий до втілення, а після втілення воно стає одним цілим з людським єством; це поєднання відбулося з моменту Благовіщення в утробі Диви).

На початку 429 р. Несторій поширив збірку своїх проповідей; він почав приймати скарги на Папу Римського Целестіна та Кирила Александрійського. Кирил звинуватив Несторія в ересі, у 430 р. це зробив і Целестін. Кирил і Несторій «обмінялися» 12-ма взаємними анафематизмами. Проти Несторія виступило столичне монашество. 431 р. в Ефесі відбувся Собор у складі 198 Отців — попри протести представника імператора і 68 єпископів, що вимагали дочекатися представників Антіохії та Папи. На Соборі були зачитані послання Кирила та Несторія, останнє без обговорення було засуджене (*чуже православній вірі*). Були заслухані два свідки-єпископи, які неправильно витлумачили фразу Несторія: замість *Бога не можна називати двомісячним чи тримісячним — Двомісячного і тримісячного не можна називати Богом*. І хоч Несторій відмовлявся визнавати дитинство Бога, його тезу витрактували як заперечення Божества Дитини. На Соборі вибірково зачитували уривки з проповідей Несторія, випустивши всі закиди, зокрема анафематизми проти Кирила, де його позиція була ортодоксальною. Дебатів не було. Несторій був детронізований і відлучений за неявку на Собор та нечестиве вчення. За три дні потому до Ефеса прибули антиохійці й почали нові засідання на чолі з представником імператора Кандідіаном. Цей Собор детронізував та відлучив Кирила і Мемнона. Під тиском імператора ворогуючі сторони зустрілися в тому таки Ефесі, але все закінчилося лайкою та бійкою. Імператор зняв відлучення всіх трьох і викликав у столицю



для розслідування. На засіданні спочатку перемогли антиохійці на чолі з Феодоритом Кіррським. Але почалися народні заворушення, натовп увірвався до палацу імператора, і монахи проголосили анафему Несторію. В Ефесі тривав Собор, на якому посланці Папи підтримали Кирила.

Несторій оселився спочатку в монастирі біля Антіохії, а в 435 р. був відправлений у м. Оазис у Єгипті. Відбувши кілька місць заслання, він помер у 451 чи 452 р.

У XIX ст. була віднайдена апологія Несторія сирійською мовою — *Liber Heraclides (Книга Іракліда)*, яка поділяється на три частини: про ересі; проти Кирила; апологія. Це єдиний твір Несторія, який чудом зберігся цілком і дає можливість сучасним богословам уважати його автора видатним апологетом, богословом, пастирем та людиною, несправедливо осудженою через маніпуляції Кирила Александрійського на Соборі²⁶⁴.

Після осудження Несторія несторіанство поширилося у Персії, де 499 р. на Соборі у Ктезифоні було проголошене офіційно. Несторіани-халдеї створили свої школи, розвинули богословіє, поширили свої впливи у Халіфаті, Середній Азії, Китаї, Індії. Одне з монгольських племен створило несторіанську державу, що існувала до XIV ст. На XIII ст. несторіанський католикос управляв 25 митрополіями, очолюваними 150 єпископами. Лише навала Тимура зруйнувала несторіанську церковну структуру; врешті несторіани осіли в Сирії та Месопотамії та прийняли турецьке підданство (початок XVI ст.). Частина несторіан (кіпрські, месопотамські) приєдналася до Католицької Церкви²⁶⁵.

Отже, несторіанство мало постійну живу традицію від часів Несторія і до часів Спиридона (та й далі до кінця XIX ст.). Спиридон подає класичне (Соборне) представлення єретичних ідей Несторія, які завершують триаду єретиків на терені Христології. Їхні ідеї, вочевидь, продовжували бути актуальними, в тому числі для київських «жидовствующих».

Завершує ланцюг застоупник жидовськаго тоа ереси Євтіхій, про якого Спиридон лише згадує в описі Собору 448 р.:

Д (4) же пакы застѣпникъ гавнса, иже выс и гүменъ штъ монастыря византинскихъ. Соутихн и менем. Сен уво окаянный не рече единосущнѣ на и плоті владычню плотъ, изрек а ни совъзрастнү (арк. 244).

Далі Спиридон наводить ортодоксальне поняття про сполучення людської та Божественної природи во Христі та критикує єретичну ідею щодо зачаття Дівою Марією та поєднання в її лоні Божественного і людського:

Мы ж штъ святыхъ соборъ научении дръжимъ и славимъ купи възрастнү Господню плотъ нам исповѣдающемъ приимшю штъ святыа девы Мариа бес сѣмене. Двою ествү штъметашаса быти въ Христѣ окаянный. Не тою ж се, но и лжесловна нѣкаа странна писаше: с небеси глагола снесенү бытъ господню тѣлу, и яко сквозѣ троубү девү Божію пронти словоу, і тѣмъ околченү быти с небесе, яко да покажетъ здѣ родивсѣ



лт жены Богъ роженъ. Сен ѹбо єдино ество Христово развращеном сердцеѣмъ бллдословаше окааннын (арк. 244).

Євтіхій був константинопольським архімандритом, одним із теоретиків монофізитства. Це вчення полягало у злитті після Боговтілення двох природ Сина Божого в одну; людська природа, мовляв, є тільки належністю Його Божества й піддається виокремленню лише умозірно. Фактично Євтіхій повторював ідеї, що виникли в середовищі єгипетського монашества²⁶⁶. І на Соборі 448 р. Євтіхій заявив про два ества Сина Божого до їх поєднання та про одне — після втілення. Осудженого Євтіхія підтримали імператор Феодосій II та Александрійський Патріарх Діоскор. «Розбійний» Собор 449 р. в Ефесі виправдав Євтіхія. Як уже зазначалося, боротьба в Церкві та імперії навколо Євтіхія призвела до великих негараздів. Розгляду ересі Євтіхія — Діоскора був присвячений Четвертий Вселенський Собор, про що повідомляв і Спиридон.

З огляду на наведені факти виглядає дивним, що Спиридон, описуючи ересь Євтіхія, не називає Діоскора. Адже у *Чині Православія* вони анафематствуються разом; про це згадував Спиридон і в описі Четвертого Вселенського Собору. З іншого боку, саме Євтіхій без Діоскора зазначений у заголовку опису Собору Патріархом Фотієм.

Ще більш цікавою є остання критична частина, де викладається лжесловна нїккаа странна писаше щодо знесення Тіла Господня з неба й вміщення його в утробу Марії, яка таким чином і змогла народити Бога. Цей виклад дивних «писань» фактично деталізував еретичне вчення Євтіхія про злиття в одне ціле двох природ Сина Божого після втілення, а отже про народження Марією Бога. Проте цього «пояснення» не було в *Чині Православія*, як і у посланні Фотія до царя Михайла Болгарського. Можливо, дану ідею розвивали київські «жидовствующі» з вірмен у контексті єдиновизначальної Божественної природи Ісуса Христа.

Нарешті, третя «дивина»: Спиридон завершує Євтіхієм поіменний список еретиків, хоч у *Чині Православія* і у Фотієвому посланні далі називаються поіменно еретики, викляті П'ятим, Шостим і Сьомим Вселенськими Соборами. Згадані ересі також частково стосувалися Христологічної проблеми, але поіменовані Спиридоном не були. Чи не говорить це про актуальність імен/ідей лише названих еретиків для пастви (адресатів) Київського митрополита? Ця актуальність може бути подвійна: з боку нових еретиків — посилення на вказаних древніх еретиків та їхні ідеї, їх явне використання; з боку митрополита — намагання показати древні, осуджені Св. Отцями Соборів корені новітніх ересей, їх приховане використання.

Новим доказом «поіменної актуалізації» є загальний підсумок, зроблений Спиридоном:

Снх оубо вснх рекох Аполинариевых, и Соутихыа, и Павла и Феодора, и Несторна, и всѣх прочих еретикъ и нх злаа мѹдрованна, паче же рекѹ



**БЕСОВАНИА И РАЗМЫШЛЕННА, И ЗЛОЧЕСТНАА НХ УЧЕННА, И ПОВЕЛѢННА
УТВЕРГШИ СОВОРНАА ЦЕРКВІ И ЧЮЖИ НХЪ СЪТВОРН (арк. 244 зв.).**

Насамперед звернімо увагу на імена та їхній порядок. Пропущений Мамант; Павел Самосатський названий третім, Аполінарій — першим (в тексті, окрім викладу суті ересі, вона критикується першою); пропущені Савелій Лівійський, Арій(!) і Македоній; Феодор Мопсуестійський посів четверте місце, а Несторій — п'яте й останнє; натомість «завершальний» еретик Євтіхій став другим.

Чи є цей список і його порядок випадковими? Гадаємо, що ні: адже зацитований текст завершує хронологічно послідовну характеристику дев'яти важливих із точки зору Спиридона (і актуальних, як на наш погляд) еретиків. Даним підсумком автор із числа важливих (і актуальних) виокремив «супернебезпечних» для ортодоксії (в усі часи, а отже й для сучасної Спиридону доби) «антигероїв», підкресливши їх викляття Соборами, власне від них відречення та закликавши до такого відречення всіх православних.

Отже, *Аполінарій, Євтіхій, Павел, Феодор, Несторій*. Відповідно:

(А) — Ісус сприйняв із людського єства лише плоть і душу, але не гріховний розум; критика цього вчення та викляття його послідовників.

(Є) — злиття після Боготілення двох природ Сина Божого в одну, людська природа — лише належність Його Божества і відокремлюється тільки умозірно.

(П) — визнання лише людської природи Христа, Його пророчого дару через Бога-Слово.

(Ф) — різке розділення Божественної та людської природ Христа: два Сини Божі — єдиносущний Отцю і народжений від Діви Марії.

(Н) — Діва Марія — Христородиця, Ісус Христос — проста людина, в яку увійшло Слово-Бог [Спиридонове тлумачення ересі].

Не важко помітити, що п'ять «пунктів» системно розпадаються на два блоки, цілком відповідні Христології двох течій київських «жидовствуючих»: (А) і (Є) стосуються вірмен-павлікян з їхнім запереченням людської природи Христа та монізацією Божественної природи; (П), (Ф), (Н) — відповідають ідеології караїмів.

А кого ж сам Спиридон іменує жидовськыа тоа ереси (арк. 244)? На це вказують названі ним чотири застоупници жидовськыа тоа ереси: Мамант, Аполінарій, Несторій та Євтіхій. За винятком Несторія, три інші стверджували самодостатність і єдинозначущість Божественної природи Христа. Це вказувало на київських вірмен-павлікян, що здобули фавор в Олельковичів. Несторій у приписаному йому вченні про Христородицю примикає до вказаної еретичної течії, котра не визнавала Діву Марію Богородицею. Навіть якщо мати на увазі другу «ідею» Несторія про людську природу Ісуса Христа, котра є відповідником караїмству, можна лише вказати на намагання Спиридона протистояти/спростувати всі суцї й спостережені ним у митрополитичому місті ересі. Перевага ж, безперечно, віддана найвпливовішій (через свої поширення й підтримку князями Олельковичами) ересі вірмен-павлікян, котрі для митрополита Спиридона і є «жидовствуючими».



Викляття ересей: авторське, «адресатове», всецерковне

Функціональне призначення «клятв» на ересі дуже важливе, бо допомагає однозначно з'ясувати питання про мету написання **Изложениї**. Нагадаємо, що нині пануючою є версія про «виправдувальний» перед московською владою характер анафем на ересі Спиридона (Р. П. Дмитрієва). Ідея митрополита Макарія (Булгакова) про звернення Спиридона до пастви Київської митрополії та боротьбу за **праввствъ вѣры** на сьогодні майже забута. Аналіз форм і методів анафематизмів в **Изложениї** дає змогу поставити крапку в цій історіографічній контроверсії.

Увесь обсяг «клятв» в **Изложениї** теоретично поділяється на три категорії за суб'єктом накладання анафемі: анафема всецерковна (Соборна), анафема «адресата» твору та анафема авторська. Для вирішення означеного питання історики використовували (і то вибірково) лише авторську «клятву» на ересі, яка й видавалася за самооправдання в неналежності Спиридона до них. Саме з авторської «клятви» ми й почнемо. Але одразу зазначимо, що поставлення її у два інші контексти анафематствування докорінно міняє означене враження «виправдувальної акції» перед світською владою. Втім, усе по порядку й предметно за текстом.

Авторське викляття. Гадаємо, що воно починається з підсумку-звертання до вірних після опису Соборів, де автор стверджує ортодоксальний погляд на Христа та головні джерела віри, заперечуючи цим усе противне (234 зв.—235). Це дуже важливий дидактичний прийом: Спиридонове заперечення ересей розпочинається позитивною констатацією основ ортодоксії, а не огульним викляттям. Указаний підсумок «соборної теми» має першими словами звертання: **Молю же вы възлюбленні о Христѣ** (234 зв. — 235). Це вже дає змогу припустити, що всі авторські «клятви» на ересі розраховані на сприйняття аудиторією вірних — православних Київської митрополії. Далі рефреном звучить та сама думка про основи віри й потребу їх триматися за будь-яких обставин і умов: **храмлет наш живот. Вѣра бо есть спасающа, тако ж рече апостоль, любовию дѣнствоуєма** (арк. 235). Повний виклад основ віри (арк. 235—237 зв.) завершувався підсумком, що містив «генеральне» авторське відречення від ересей:

Сна оубо сѣт боголюбивых и правовѣрных штчъсеых преданни повеленна, сим оубо и мы вѣслѣдоуеще, тако вѣрѣем і тако исповѣдоуємъ. Всѣ э еретики и всѣ ереси нѣх проклннаемъ: и до раклна царѣ гречскаго бывша РОВ (172) шт нечестивых настѣяных по именов нѣх и шт тогда и до ныне стропотнаа шепщѣщен святын дѣхъ хѣлаше; и снѣ оубо мы ереси штреваем шт церкви божна по сватыхъ съборѣ преданнемъ вселеньскихъ (арк. 237 зв.).

У даному випадку авторське «ми» швидше розуміється в широкому значенні — всі православні. Спиридон стверджує всезагальну ортодоксію, яка



всецерковно відмежовується від єресей. Це підкреслює пастирський характер «єретичної теми» в *Изложениі*: намагання застерегти і вберегти свою паству від єретичних ідей та пропаганди.

Після такої всеохоплюючої констатації несумісності єретичних поглядів із Православ'єм, православними, вірними митрополіі й, безперечно, самим митрополитом, Спиридон переходить до опису конкретних єресей і, відповідно, до їх конкретного викляття на всіх рівнях.

Утім, найчастіше все ж звучить «ми» в різних смислах, але завжди воно пов'язується також із Соборним викляттям єресей. Перша така формула в наступних текстах, вочевидь, узагальнює всіх православних (разом із митрополитом) митрополіі: *Ихъ же штици штрицають сватни, штрицаемъ и мы, а ихъ же проклъша они и мы проклинаемъ* (арк. 238). Далі в тексті у більшості випадків «ми» символізує і митрополита, і його паству: *Ихъ же проклинаемъ ісми єдиномысленики повеленья ихъ, и гнѣшаемъ всакни єреси нечестья ихъ* (арк. 238 зв.).

Важливо також зазначити ті місця, де Спиридон своєю митрополичою владою проклинає єретиків і суть їхнього вчення: *Тако глаголаше, аще кто глаголетъ Г (3) ества, или Г (3) сщщества, или Г (3) Бogy, или єдинъ съставъ сватыхъ Тронца по Дрию єлиньскы вѣроующа и сиѣшающа, проклът да бѣдетъ* (арк. 238 зв.). Митрополичою владою Спиридон проклинав усіх, хто не сповідує ортодоксальне вчення про Бога Сина (а *иже сиѣхъ не приємлют — да боудѣт проклъти* — арк. 238 зв.), Діву Марію (а *иже тако не исповѣдуєт — да боудет проклътъ* — арк. 238 зв.), два ества Ісуса Христа (а *иже тако не приємлет цѣрковныхъ преданиі — да боудет проклът; а иже тако не исповѣдуєт — се предотеча стропотнаѣ шнаго антихриста, да боудет проклът* — арк. 239), і особливо тих, хто неправильно з'ясовує співвідношення двох природ во Христі (а *иже тако не исповѣдуєт, тако ж и вселенстни сватни съвори предаша и наоучиша, иже кто сим вѣрѣ не имет, ни вѣроует да бѣдет проклът; да боудетъ штвержени лица Божна, пореченномъ: нечестивни не оузраѣт славы Христовы* — арк. 239 зв.).

Митрополичою духовною владою Спиридон закликав: *да никто же дрѣзнет шти правовѣрныхъ не тако моудроствовати о Христѣ Исусѣ* (арк. 239 зв.).

Затим автор знову вдався до узагальнюючого «ми», під яким розумілися сам митрополит та його паства. Йшлося про загальне поіменне викляття єретиків та їхніх ідей:

ихъ же сватыхъ апостолскаѣ цѣркѣви не держит, то ни мы тѣхъ приємлем, а ихъ же сватыхъ правила проклъша — та и мы проклинаем. Иже самочинне и дерзостне наскакающе на сватыхъ каноны. Сватыхъ апостолъ и сватыхъ штець преданиѣ — сиѣхъ шти нѣд цѣркви божна далече штрици и анафеме предаде (арк. 240—240 зв.).

Саме цей узагальнюючий текст викляття єретиків Соборами, всім Православним світом, православними Київської митрополіі та її главою автор завершує фразою: *То и азъ смиренны тѣхъ всѣхъ по сватыхъ правилехъ штрицини анафематисаю, тако то чюжи сѣтъ, — да бѣдѣт проклъти* (арк. 240 зв.). Те, що ці слова не означали персонального виправдання Спиридона у непричетності до єресей, засвідчує не лише весь попередній, а й особливо подаль-



ший текст. Наступні слова, звернені до дітей духовних, твердо вказують на можливість відлучення від церкви всіх, хто не анафематствує еретиків. К смл же и ветхыа еретики Мамента и Маркіана и иже с ними. **Аще кто не при-
клинает сих всѣх — да будет проклят** (арк. 240 зв.).

Митрополиче викляття ересей потребувало/передбачало повторення тако-
го викляття вірними. Спиридон називав еретиків (та їхні ідеї), котрих він
слідом за всією Церквою і Соборами анафематствовав, для того щоб паст-
ва так само від них відрікалася. Саме це було головною метою персональ-
ного Спиридонового (митрополичого!) викляття ересей.

У такому разі чому ж він не називав «актуальних» еретиків сучасної
йому доби? По-перше, митрополит говорив про всецерковне і Соборне вик-
ляття, а під цю категорію підпадали лише древні ересі. По-друге, в його
становищі поточеника прямо критикувати придворних еретиків Олелько-
вичів означало би позбутися єдиної надії на допомогу і вступити в «діалог»
з еретиками. По-третє, постійно переказуючи суть еретичних ідей (а в цій
частині власне ідей, часто без імен ересіархів), Спиридон фактично спрос-
товував і сучасні ересі, котрі на них базувалися.

Пастирський характер викляття ересей підкреслюється й молитвенним
закликом дотримуватися ортодоксії:

**Сна оубо, о любинні, благочестья сѣмена свѣтлыхъ апостолъ, і сна оуче-
нна свѣтлыхъ штець 3 (7) соборъ вселеньскихъ... исповѣдайте вси. И да
не воудет в вас распра, но да есте утверженн в вѣрѣ** в том же смыс-
ле, и в том же разумѣ, поне убо **такж выше рѣхом** (арк. 241). Митро-
полит закликав незлобне душевное невредимо съхранять и чисту
вѣру съблюдоут православія повеленни; тако да льсти нх оубежите, и
сѣвершеною ненавистноу възненавидите нх (арк. 241 зв.).

Друга анафема еретикам та відречення спілкування з ними від власного
імені (азъ) проголошуються Спиридоном після викладу і критики дев'яти
основних ересей. Це стане більш зрозумілим, коли згадаємо про акту-
альність саме цих спеціально виокремлених і названих Спиридоном ересей.
Відречення від спілкування знову засвідчувало актуальність даних еретич-
них ідей та поширення їх у православному середовищі, навіть значну роль
у певних колах. Митрополит під будь-яким примусом відмовлявся мати сто-
сунки з цими еретиками у Церкві (отже, вочевидь, ішлося про вірмено-
павлікіанську течію в Києві та уніатів). Хоч ми вже цитували даний текст у
першому розділі, все ж зачитуємо і в даному місці:

Азъ же законопрестоупники възненавидѣх, закон же Твой възлюбих
владыкы Христа моего и Бога, и оуклоняющихся на десное или на шю-
ее яви сам Христос. С силами и не едаху, не вниду в церкве лоукавых, и
с нечестивыми не сядж, **жмыю в неповныхъ рцѣ мои** и обыдоу олтарь
свои Господи оуслышати ми хвалы твоеа. Пророкоу рекшию: нена-
видщаа ли тѣа Господи, възненавидѣхъ нх и совершеною ненавистноу
възнавидѣхъ нх. И въ врагы быша **мигѣ исклени ма еси бес,** и наста-
вилъ **ма еси** намъ поугъ вѣчными, илже шци наши ходиста вселень-
стини собори, и нам предаша, и **мы** приахомъ, тако даръ възделѣненъ.



Сего ради стражемъ до оузъ, тако злодѣи, дѣлающе своими роуками, да никому ничимъ тажци боудем, но с надежею оупованна нж о Христѣ Исусѣ. Да храним, о любиміи, вѣроу нескверноу въ Христа Исуса Господа нашего (арк. 244 зв.).

За цим Спиридон змальовував картину Страшного Суду, де ніщо й ніхто не допоможе, бо явлені будуть справи людські (арк. 245).

Це найбільш авторськи-суб'єктивоване в усьому **Изложенні** викриття неправославних, єретичних поглядів та вчинків і словесно-духовне протистояння їм Спиридона, який бачить у своїй непохитній ортодоксії причину власного поточення. Побіжно вказує він і на власну тимчасову спокусу (и въ врагы быша мене искъшил ма еси бес); при цьому митрополит зазначає, що вона відбулася під час перебування в середовищі ворогів Православія. Кого він мав на увазі (адже це були сучасні, суцї противники ортодоксії), з ким спілкувався? Коло Оленьковичів, як ми вже вказували, підтримувало «жидовствуючих», а також уніатів. Арешт митрополита відбувся з наказу Казіміра IV, який підтримував унію. Отже, уніати?

Пастирське звернення до духовного чину завершує «єретичну тему» **Изложения**. Спиридон знову вказує на основні джерела віри і з притиском пише про дві природи Ісуса Христа та їхню єдність. А далі: **Ут таковых оубо, о настоянници, написаных нахожденни въоружантеса противу ополченню вражю, в ннх же вас постави духъ святый посѣтителъ і патыръ словесных овецъ церковных оград** (арк. 246). Отже, Спиридон закликав і духовний чин Київської митрополії стійко триматися ортодоксії перед лицем єресі, від прибічників якої страждав в ув'язненні він сам. Настійливий наголос на проблемі співіснування двох природ Христа не дає змоги однозначно говорити про конкретну єресь. Адже вірмено-павлікянське вчення стверджувало лише Божественну природу, але не «жидовствуючі» (тим більше у зв'язку з Оленьковичами) були причиною «поточення» Спиридона. Митрополит був ув'язнений з наказу короля, покровителя унії. В такому випадку багато разів повторювані формулювання про поєднання двох природ во Христі протистояли католицькій догмі про *filioque*? Друге припущення більш вірогідне, але все ж залишається недоведеним.

Отже, всі авторські викляття єресей в **Изложенні** мають пастирський характер: вони звернені до православних вірних, духовного чину й навіть до ворогів. Лише в одному місці, де Спиридон говорить про себе, він персонально відрікається від тимчасової спокуси (арк. 244 зв.), нічого конкретно не говорячи про неї. Остання обставина є запереченням загального визначення **Изложения** як акту каяття автора у своїх гріхах та виправдання перед владою.

Загалом же вся система доказів та система «клятьв» спрямована назовні: на утримання світських православних і кліру в рамках ортодоксії та на застереження від всіх суцїх єресей. Гадаємо, що тут до суцїх єресей, тобто до двох течій «жидовствуючих» (вірмено-павлікян та караїмів) приєднуються ще й уніати.



Викляття від імені «адресата». В усіх анафемах ересям Спиридон власне іменем «адресата» не користується. Навіть займенник «ми» він уживає сукупно (митрополит і вся його паства) або широко — всі православні. Це зрозуміло: **Изложение** — не Соборне рішення Київської митрополії, де митрополит мав би відрікатися від ересей ім'ям усіх членів Церкви. Функції твору-послання інші: воно мало переконувати, наставляти, вчити. Звідси відречення від ересей має всецерковний (Соборний) або пастирсько-обласний характер. Митрополит прагнув спонукати вірних (як світських, так і духовних, у тому числі єпископів) до зречення, несприйняття, критики суцільних ересей. Усі його «клятви» діють саме в цьому «ключі»: застереження пастиря і глави місцевої Церкви.

Всецерковне (Соборне) викляття. Природно, його розпочинають Отці Першого Вселенського Собору, які прокласта Арна и единомыдренники егв Евсѣвна Никоидніскаго, и тирьскаго Павлина, и Евсѣвна Кесарнискаго и иныхъ, а церквѣвъ Божию оутвердиша православіем (арк. 231). Затим соборно був проклятий Македоній з його единомысльники Аполінарієм Лаодікійським та Савелієм Лівійським (арк. 232 зв.) Ефеський Собор Несторія и единомысленики его Диоскора, и Евтихы и прочих их же проклаша (арк. 233). Халкідонський Собор Диоскора, и Евтихия и... поборники их...проклатю предаша (арк. 233). Помісний Константинопольський Собор Севира проклаша, с ним же и Анфима, иж в Тратизоне епископа бывша и прочаа их поборники (233 зв.). П'ятий Вселенський Собор (за авторським тлумаченням) викляв Феодора Мопсуестійського, Феодорита Кіррського (нечестива ею списання), Іву Едеського, Євагрія Близнюка, Орігена и прочих поборникъ их проклаша (арк. 233 зв.). Шостий Вселенський Собор анафематствував цілу групу еретиків — воговорца тѣх проклаша (арк. 234), а Сьомий Вселенський Собор викляв усіх іконоборців (арк. 234 зв.)²⁶⁷.

Конкретизоване Соборне викляття еретиків Спиридон повторює/розширює у послідовно-хронологічному описі ересей — власне «єретичному» й водночас «антиєретичному» блоці твору. Втім, перед цим блоком іде інший досить цікавий і, на перший погляд, ніби хаотичний текст, наповнений викляттями еретикам та роздумами про джерело ересей. Починається цей текст черговим нагадуванням, що Собори викляли ересі — а нхъ же оубо штрекошася шци сватні всѣх законопрестоупникъ, иже вожественаа правила попирають и по своимъ страстемъ съсѣцающе свою совѣсть и съо удолатиса вожиныхъ заповѣди (арк. 238). Далі йдуть часті посилання на Собори — вони розсіяні по всьому тексту.

Нове «коло» Соборних виклять міститься в описі конкретних ересей. Викляття починаються з Аполінарія, якого автор критикує через повторення ортодоксальних визначень тако ж принахомъ шт сватыхъ вселенскихъ соборъ, а иж не тако с нимъ Аполінарнемъ да боудет анафема (арк. 242 зв. — 243). Шт сватыхъ соборъ наүчение згадує автор також, коли критикує дев'ятого еретика — Євтіхія (арк. 244). На Собори посилається Спиридон і в підсумову-



ючому виклятті названих поіменно еретиків (*штвергши соборнаа церкві и чюжи ихъ сътвори* — арк. 244 зв.). Далі автор повторює, що Вселенські Собори випрацювали Символ Віри (арк. 245 зв.), який є осердям боротьби з ересями (*да просвѣщаютъ вселеноую*).

Отже, всецерковне (Соборне) викляття ересей в **Изложенні** несе в собі подвійну функціональність: констатуючу (в описі самих Соборів) та дійово-полемічну (в усіх інших згадках про Соборні анафемі ересей). Це засвідчує, що основний вектор еманациї тексту **Изложення** спрямований на базове використання богословської теорії та древньої історії Церкви задля її актуального функціонування та безперервної дії в сучасності.

Методи критики ересей

Критика ересей посідає одне з чільних місць в **Изложенні**. Втім, головне — це не як часто, а як саме, яким чином автор веде цю критику. Такий ракурс проблеми дає змогу знову, але з іншого боку, з'ясувати функціональність самої «еретичної теми» та, що більш важливо, — усього **Изложення**.

Теоретичне підґрунтя критики ересей Спиридон маніфестує на самому початку: це наведення ортодоксальних визначень, даних Апостолами та Св. Отцями Соборів (*Сего ради исписахом шт правна сватыхъ апостолъ и сватыхъ штецьъ ѿ (7)-ми соборъ свидѣтели* — арк. 230). Потвердимо, що цей принцип скрізь, де наводиться критика ересей, обов'язково наявний (хоч і з різною повнотою).

Початок йому покладено в описі Першого Вселенського Собору, який, засудивши *Арія* та його послідовників церковь Божию оутвердиша православієм: *Божне же слово єдиносщчно штцү и равночтено, и совезначално сватомъ дүхү проповѣдаеть, положиша же и вѣре исправление и исписаша ж* (арк. 231 зв. — 232).

Далі так само соборно був осуджений *Македоній*: *Того изринжша и шт престола Костантинаграда и єдиномысльники его Аполинарна Лаодикынского, и Савелна иж шт Ливна и тако тѣхъ проклаша, а сватого дүха благославиша* (далі — формула Собору про Св. Духа й оповідь про запечатування тексту Символу Віри — арк. 232 зв.).

Загальна формула *православна вѣрү оутвердиша* вживається в описі тих Соборів, де ересі не критикуються, а лише констатується їх викляття (Собори: Ефеський — арк. 233, Халкідонський — 233 — 233 зв., П'ятий Вселенський у Константинополі — 234, Шостий Вселенський — 234, Сьомий Вселенський — 234 зв.).

Як бачимо, у «соборному блоці» Спиридон подав «позитивну критику» (тобто навів ортодоксальні формули у відповідь на еретичні ідеї) лише Арія та Македонія. Інші еретики просто піддавалися Соборній анафемі й



підтверджувалася загальна ортодоксальність. Але автор усе ж закінчує опис Соборів широким узагальненням-зверненням до вірних: зберігати заповіді Христові, постанови Соборів непорушними, особливо акцентуючи ортодоксальний погляд на Христологію (арк. 234 зв.—235).

На протистояння ересям спрямований і подальший виклад ортодоксального Символу Віри, вчення про Св. Трійцю, Бога Сина, Св. Духа, Боготілення, хресні муки, воскресіння, Страшний Суд, іконо- та хрестошанування (арк. 235—237). Автор знову підкреслював значення Соборів у генералізації ортодоксального вчення: *иже нам предаша и наоучиша ны всакомоу благочестию и благовѣрню* (арк. 237).

Ще одним загальнотеоретичним моментом критики ересей стало з'ясування їхнього джерела і кореня — тобто пряме приписування заходам диявола, який *многыя плевелы зловѣрна исыпа сляжащими емю ересиначальники...* (арк. 238, 241).

Застосовував Спиридон і випробуваний двічі в описі Соборів метод «від противного»: тобто він давав ортодоксальні формулювання щодо Бога Сина (арк. 238 зв.), Діви Марії (238 зв.), двох природ Ісуса Христа (239) та їх співвідношення (239 зв.), страсних мук, спокутування, воскресіння й вознесіння (240 зв.).

Цей метод автор «переплітає» із прямим оголошенням противного невірним. При цьому така система зовсім не виглядає простою декларацією: вона «врізана» в тексти, які детально пояснюють ортодоксальне вчення щодо виклятих ересей. Утім, цікаво зафіксувати, які саме ересі спростовуються таким методом:

Аще кто исповѣдоуетъ Фешдора Моиѣжестийскаго, и Несторна, и обою единомыслие и хулнаа нх списаніа — іако ж блаженіи Кирил написа на на — не исповѣдаютъ, бо они шкаанні вресноту и поистиннѣ богородицю і честнцю пресвѣтжю девоу Марию — да бѣдоут проклати (239).

Завважимо, що тут міститься додатковий аргумент — посилання на антиеретичні твори Кирила Александрійського.

А иж кто глаголетъ Г (3) ества, или Г (3) богы, или Г (3) сщества — да боудет анафема, и аще кто глаголетъ два Христа, или два сына Божна, а не единого Христа и Спаса Господа нашего и слова Божна, ии же и вѣк сотвори и без него ничто ж быс, еже быс (арк. 239 зв.). *Ане іако Фешдоръ Моиѣсоустнискыи, и Несторіе ученика его, едино ество Христово просто глаголють. Іако ж Дноскора, и Бутихніи смѣшенома ествѣ — да бѣдет анафема* (арк. 240).

До цього знову додається посилання на твори Святих Отців — Афанасія Великого і Кирила Александрійського.

Ще один момент критики — ствердження недовговічності, тимчасовості будь-яких ересей і вічності Православ'я: *Порази бо нх Сынъ Божни дѣхом усть своихъ, и погыбоша іако ж и не быша, и погыбе памѣт нх с шжмим* (арк. 241).



Наступний метод — підкреслення пекельного шляху всіх єретиків і пагоубж послышающих, тобто тих, хто довіряє їм чи йде за ними (арк. 242). Знищена ерессю душа не підлягала посмертній реабілітації та мала потрапити до пекла.

Окремо розглянемо, якими методами критики користується автор в описі конкретних ересей. Мамант, Павло Самосатський, Савелій, Македоній, Феодор Мопсуестійський, Несторій удостоєні лише нищівних ярликів, епітетів і констатації згубності їхнього шляху. Але вже *Аполінарій критикується* наведенням ортодоксального вчення щодо двох природ Христа та їх співвідношення (після викладу єретичної ідеї) (арк. 242—243). *Арій «знищується»* завдяки переказу про чудодійне явлення Христа в роздертих ризах Петру Александрійському (арк. 243). Ідеї *Євтіхія* спростовуються Соборною постановою (244).

Далі автор повертається до методи протиставлення єретичним ідеям ортодоксальних визначень: про дві природи та їх сполучення во Христі (арк. 245, 246).

Отже, Спиридон фактично зводить критику всіх ересей до чотирьох напрямів:

- загальне викляття (Соборами);
- «називання» противного ортодоксії;
- викриття диявольських коренів ересей та загублення душі;
- наведення ортодоксальних формул на противагу єретичним ідеям.

Ясно, що увесь авторський «антиєретичний арсенал», який багаторазово й по всьому тексті застосовується, повторюється, просто «фігурує», є важливим засобом впливу на свідомість православної пастви. Автор використовує різні форми критики ересей, щоб добитися результату — несприйняття, критики, відходу, заперечення ересей вірними.

Для Спиридона особливе значення має заперечення (шляхом протиставлення ортодоксальних визначень) цілком певних єретичних ідей. Вони позначені іменами та вченнями єретиків, яким автор протиставляє православне вчення: Арій (двічі), Македоній, Феодор Мопсуестійський (двічі), Несторій (двічі), Діоскор, Євтіхій, Аполінарій. Критика їх спрямована одночасно в минуле, сучасне, майбутнє. Ця часова тривимірність присутня у двох основних темах **Изложения**: з'ясуванні ортодоксального вчення (вироблене в минулому, діє в сучасності, існуватиме вічно) та критиці ересей (здійснена в минулому, актуальна в сучасності, діятиме проти всіх ересей у майбутньому). Фактично це генералізувало концептуальний постулат християнства про протистояння/боротьбу до Другого Пришестя Христа вселенського Добра і вселенського Зла, світла й темряви, Бога й диявола у світі. Спиридон пропонував кожному вірному з-поміж своєї пастви загальну зброю для протистояння Злу, зброю для порятунку від диявола — Слово Боже та ортодоксальне Сповідання Віри.



ПРОБЛЕМА БІДНОСТІ Й БАГАТСТВА

Тема бідності й багатства стала головною/знаковою для хронологічного віднесення написання Спиридоном *Изложения* до періоду перебування у межах Великого князівства Московського. Як пам'ятаємо з історіографічного огляду, Спиридона «прив'язували» одночасно (але різні дослідники) і до нестяжателів, і до іосифлян. На початок XVI ст. це були дві реальні й контрверсійні течії у Московії, що обговорювали дану тему. Втім, присуд щодо «симпатій» (чи свідомого прилаштування) Спиридона ускладнювався неоднозначністю і певними збігами ідеології означуваних напрямів. З одного боку, дослідники констатують, що *нестяжатели никогда не выступали за насильственное вторжение государства в сферу имущественных прав Церкви. Речи Нила клонились к тому, чтобы убедить монахов добровольно отказаться от «сел» ввиду того, что владение вотчинами не достойно монашеского жития. Только на этом пути христианского самоотречения иноки и могли спасти себя*²⁶⁸.

З іншого боку, висловлювання про особисте «нестяжательство» знаходять і у Іосифа Волоцького²⁶⁹.

На наш погляд, «вписування» наявної в *Изложении* теми про бідність і багатство в дискусію нестяжателів та іосифлян є цілком штучним. Адже їхня суперечка велася навколо монастирського землеволодіння і майна монахів²⁷⁰. Спиридон пише про інше. Його адресати — світські можновладці та церковнослужителі (єпископи та біле духовенство). Одних він намагається переконати в необхідності добрих справ, зокрема матеріальної підтримки бідних і Церкви. Інших спрямовує на шлях духовного, а не матеріального, збагачення, спонукає до благочинності та допомоги знедоленим. Усе це не є дивним, якщо помістити *Изложение* в контекст Києва, Київської митрополії та всього Великого князівства Литовського.

Втім, будемо послідовними й спочатку наведемо та проаналізуємо текст Спиридона.

Загалом проблема бідності й багатства розглядається автором в останній частині твору, притому досить розлого. Але на першу згадку про неї натрапляємо все ж раніше. Завершивши опис Соборів, Спиридон звертається до вірних (*молю же вы възлюбленні о Христѣ*) із закликом зберігати чистоту Православ'я, віру в Божественність Ісуса Христа, яка Сімома Вселенськими Соборами *извѣщана и проповѣдана и оутверже*. А далі такий текст:

Та ж потомъ на сем основанні вѣры подобаетъ намъ не злато, ни сребро, ни коа скорвница, а ни каменна честна, ни риз многоцѣныхъ — спроста рещи, вса мнмотетоущаа сего мира. Не стоитъ бо, и бысь, тако не бысь, и разидошася, тако прахъ, вѣтромъ носимъ и тако сѣнь мнмотече. Лѣпо б намъ вса назидовати благаа дѣла. По глаголющемоу: покажите дѣла и принимѣте мзду. Житиа бо описание, кромѣ правы вѣры к



Богу, не оупсѣшно, а ни просвѣщено. А ни же пакы вѣра, благых дѣл кромѣ, можетъ предпоставити ны Господови. Но подобаетъ шбонимъ быти: тако да совершенъ боудетъ человекъ, а не по недостатку храмет наш живот. Вѣра бо есть спасающина, тако ж рече апостоль, любовию дѣнствоуема (арк. 235).

Спиридон зафіксував глибоку християнську думку про взаємозв'язок віри й добрих справ (та помислів), які засвідчують «вияв віри», її дієвість (а не формальність). Митрополит указує, що всі матеріальні цінності **многекущаа** й нічого не значать для вічності. Натомість кожен християнин має нагромаджувати добрі справи, бо саме вони будуть підставою для визначення життя вічного. Життя без віри пусте й темне, а віра без добрих справ не є повною. Необхідне їх поєднання, бо в основі віри — любов, що діє. Ця дуже важлива настанова є ключем до теми бідності й багатства в **Изложении**: йдеться про загальнохристиянські чесноти, про які говорив Христос (не випадково автор навів ряд новозавітних прикладів). А це знову ж таки знаменує **пастирське напучування** митрополита своїх вірних.

Звертання до теми Страшного Суду й необхідності пред'явлення добрих справ у подальшому тексті (арк. 244 зв. — 245) розвиває попередню ідею. Монументальна картина Господнього Суду завершується твердженням:

ни єдина ўбо тогда помощь шт кных и комж боудеть, точною шт дѣл, по глаголащемоу: покажите дѣла — примете мздоу. Оупразнатъ бо сѧ тогда всѧ любовоматежна человеческа мира сего, но каждо, кто что сътвори, та і понесет. Не ўбо о нихъ честь и время, о нихъ же глаголемъ (арк. 245).

У даному випадку авторитаризований жахом Страшного Суду текст мав явний «суб'єктивний» ухил: Спиридон писав про це, повідомивши про своє несправедливе ув'язнення, і, вочевидь, найперше мав на увазі своїх покривників. Утім, даний сюжет не виступав за межі першого уривку про віру, справи та відповідальність за них.

Зазначимо цікаву деталь: ні тут, ні далі митрополит Спиридон не вказує на потребу добрих справ також для молитви за мертвих (зокрема родичів). Адже встановлено, що принаймні від кінця XIV ст. з'являються перші «руські» синодики-поменники (перша відома на сьогодні згадка — грамота 1395 р.; найдревніший збережений синодик — кінця XIV ст. Лісицького монастиря) і починають здійснюватися вклади на церкву «по душі», а від 30-х років XV ст. подушні вклади обумовлюються занесенням імені вкладника до синодика задля церковного молитвенного поминання²⁷¹. Стосовно ж українських земель на сьогодні найбільш ранніми зі збережених є поменники Києво-Печерського монастиря і Городищенського Успенського монастиря на Волині²⁷², а перша згадка про потребу запису імені у поменник належить до 1486 р. щодо Луцького Красносельського Спаського монастиря²⁷³.

Спиридон не торкається ідеї та практики молитви за мертвих навіть там, де говорить про лепту на церкву. Втім це нічого не доводить: ні того, що такої практики в Києві та у митрополії не було (згадаймо Печерський поменник), ні того, що автор про даний аспект просто «забув» etc. Адже



практика синодиків стосувалася літургії та церковних відправ, про які митрополит не вважав за потрібне писати в **Изложенні вѣры**.

Варто наголосити, що Іосиф Волоцький, навпаки, розвивав цілу теорію про потребу внесків по душі на церкву — це могло порятувати душу завдяки постійним поминанням і молитвам духовного чину. Більше того, він випрацював «розцінки» — скільки заупокійних служб може бути справлено за певний внесок (лист до княгині Голеніної). Отже, «земні поминальники», за Іосифом, могли допомогти вкладнику і після смерті. Іосиф твердив, що для спасіння потрібні лише віра (без дії) та внески по душі для молитов²⁷⁴. Як тут не згадати виданої 1476 р. постанови Папи Сікста IV про те, що індульгенції, які купуватимуть родичі померлих, звільнять душі останніх від чистилища.

На противагу Іосифу Волоцькому, митрополит Зосима (якого ігумен звинувачував у єретизмі) займав позицію, близьку до митрополита Спиридона: лише добрі справи за життя забезпечують спасіння душі, а не заупокійні служби й молитви:

обаче подобает нам пещися о своих душах во всем житие, а по смерти не надеяться прощены быти; праведных молитва в нынешнем житие, а несть молитвы по смерти; въздаси комуждо по делом его, пожнет всак, что всеал. Тогда отнюдь помощника не будет, во время оно всакого мольба безделна бысть, торжеству рассыпавшемусь, несть купли, ни купования ... где служба церковная, где пенна, где благотворение тех? Преже часа оного друг другу помогайте, несть во направеден Бог за быти дела²⁷⁵.

На жаль, ідеї Зосими були спотворені його волоцьким опонентом до невпізнання: митрополита звинуватили навіть у запереченні воскресіння мертвих. Таке гостре обговорення проблеми спасіння душі наприкінці XV ст. дослідники переважно пов'язують із напруженим очікуванням у 7000 (1492 р.) Другого Пришестя Христа (грецькі, руські, балканські пасхалії були складені до 1492 р.)²⁷⁶.

Б. А. Успенський вважає, що у числі 7000 убачали завершення космічного циклу: *У Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет, как один день*, сьоме тисячоліття, відповідно, означало сьомий космічний день, *субботу Господню, которой кончается история, — время, когда по пророчеству ожидается «новое небо и новая земля»*. *Конца света ожидал весь христианский мир. Об этом говорили в Византии и в султанском Царьграде, писали болгарские и сербские книжники второй половины XV в.*²⁷⁷ Доведені до 1492 р. таблиці пасхалій мали такі замітки: **Зде страх, зде скорьбь. Аки въ распятън Христове сей кругъ бысть, сие лето и на конце льниса, в неже чаемъ всемирное твое пришествие**²⁷⁸. Ці апокаліптичні ідеї не могли залишитися невідомими й Спиридону (у Твері, Києві, Царгороді чи на Балканах або у Литві митрополит мав їх пізнати). А оскільки ідея спасіння душ вірних²⁷⁹ є головною в **Изложенні**, не можна не завважити, що вона могла зумовлюватися, як і сама поява твору, перспективою «кінця світу».



Однак якщо повернутися до проблеми поминальних молитов та відсутності цієї теми в **Изложенні**, то пояснення може бути, наприклад, таке. Загалом увесь твір Спиридона присвячений різним ділянкам богослов'я, а не практики церковного життя. Звідси випливає, що й тема бідності та багатства має набувати більше загальнобогословського, ніж прикладного характеру. Це ще раз заперечує нестяжательсько-іосифлянський контекст **Изложения**.

Зробивши всі ці зауваги, тепер можемо перейти до найобширнішого «тексту» в **Изложенні** — про бідність і багатство, тобто до заключної частини твору.

Тема бідності та багатства розпрацьовується Спиридonom у річищі переважно новозавітної традиції та сюжетів. Текст «розпадається» на дві частини за «адресатами» настанов митрополита: духовний чин і світські (багаті та бідні) люди.

Духовним чином текст починається й закінчується; навчання світського люду (яке, власне, є загальнохристиянським, тому поширюється й на церковнослужителів) міститься у центрі тематичного блоку.

На початку Спиридон закликає духовних (включно з єпископами — о **настолиници**) менше піклуватися про цінності й матеріальні статки, але допомагати калікам та жебракам, змальовуючи страхітливую картину життя останніх, що збираються перед церковними дверима.

Насамперед Спиридон нагадує духовним про потребу озброїтися ортодоксальним ученням проти **ополченню вражю**, зокрема богословським розумінням поєднання двох природ у Христі. Нагадаємо, що для єпископів і священнослужителів це мало значення, вочевидь, у зв'язку з унійною ідеєю та формулою *filioque*. Далі митрополит без усякої видимої логіки починає розмову про накопичення статків і допомогу знедоленим. Наведемо повну цитату цього уривку — першого звернення до духовних осіб:

Шт таковых ѹбо, о настолиници, написаных нахождении въоружантеса противу ополченню вражю, в них же (идеться про ортодоксальні основи віри, подані Христом, Апостолами та Сімома Вселенськими Соборами. — В. У.) вас постави дѹхъ свѣтѹи посѣтителѹ и пастыра словесных овецъ церковных оград. Да не бодѹдем, любимиин, златоѹ хранителѹ и сребрѹ съвиратели, и ризам маккым любви, молцѹем едаемыми, а нищем мразомъ настаеваемы, и гладом изнѹрѹем и ижаждею растлѣваем. Колници сѹт вашего предстательства недѹжини въ градѹх ваших лежаще при вратѹх церковных и по ѹличнищахъ, одержими всѹцѹем недѹгы различниии. Овни шт них рѹкамъ и ногамъ шттатне, и друзи очем изводѹемъ, и зѹбом искорененшмъ, и оушеса и носы и гоѹбы окорнане. Дрѹзи ж шт них раслабленнем недѹга шбаты бывше и червьми кыпаще ни рѹже въздвигноути могуще своея немощи осезати, а ни ко ѹстом что могуща принести шт таковыя болѣзни и недѹга зѣлна. Ёще ж ни рогожа мала в подсталине имѹще, и роѹвица повержанаа съвирающе сѣлѣплет ю и сили одѣваютса. Посыпаны вошми многаши и червьми снѣдаем, и пометаем нагы и безпокровны и никто ж милѹан (арк. 246—246 зв.).



Отже, Спиридон виступав на захист жебраків, калік і знедолених прочан, котрі йдуть до церкви в надії на поміч та чудо. Моторошно-жива картина цих страждених, емоційно змальована митрополитом, мала роз'ятрити серце і збудити пастирську совість слуг Церкви. Це писалося Спиридonom в ув'язненні, де він сам страждав і не отримував допомоги від священства не лише митрополії, але й Києва, спостерігаючи картину піклування місцевого духовенства про матеріальні статки.

В означений період серед православного духовенства князівства Литовського набуває поширення «право подавання» (церков, монастирів, єпископій); починається «змагання» за посади, в основі якого лежать матеріальні статки. Церковні посади перетворюються на джерело існування та прибутків. Усі прошарки духовенства були поставлені в умови чинного у Литві світського права, базованого на праві власності на землю та інше майно. Патрони церков і монастирів так само дивилися на свої церковні структури як на джерело прибутку. В монастирях перестав діяти «спільножительний» устав²⁸⁰. Навіть у Києво-Печерському монастирі старого Студійського Уставу практично не дотримувалися, архимандрити не обиралися, а призначалися, іноді цю посаду просто купували (від кінця XV ст. до 1574 р. змінилося 30 архимандритів); монастир на той час уже не мав ні школи, ні лікарні, ні притулку для нужденних²⁸¹. Натомість дедалі зростали маєтності Печерського, інших київських монастирів, соборів, їх отримували навіть церкви²⁸².

Зауважимо, що церковні маєтки для доби Середньовіччя, зокрема й у Литовській Русі, були закономірним явищем у контексті головного закону й права даного суспільства — закону й права власності. Церква як організація не могла існувати поза суспільством і законами його розвитку, не могла нормально функціонувати без нерухомої власності, прибутків з неї та інших «добр». У цьому контексті виступ Спиридона не проти церковного майна, а за правильне (згідно з канонами) його використання виглядає цілком контекстуальним реаліям Литовського князівства.

Проминемо поки що «світсько-біблійну» частину тексту і вчитаємося у другу, «церковну», частину:

А иже о церковных имѣннх — вса идущаа по строю вещей церковных: нищимъ, сиротам, вдовам и плѣнником свобода, а не на своа страсти, и кто ж имѣ ноужа — по правилом. А напастныхъ нахождении знаменнем крестным огражатиса. Ут овоу честию и прельстившаася далече утслете, да ннымъ красты не подасть оклеветати истиннѣ — вонъ ут дѹховнаго же двора изринете. Яко да благодать Божиа освѣнит наша дѹша, и просвѣтит вас свѣтомъ разума истинны, и наставит на правын поутъ, приводящия к небесному царствию вѣчныхъ благъ (арк. 248).

У цій настанові духовному чинові Спиридон указує «статті» (сфери) розподілу церковних имѣннх. Підкреслимо ще раз: він не закликає відмовитися від них, а лише нагадує, на які потреби за церковними правилами мали йти набуті духовним чином статки: на жебраків, сиріт і вдів, на викуп полонених і всім хто имѣ ноужа — по правилом. Звернімо увагу на «статтю»



про викуп полонених: вона офіційно існувала у Литві, і збір внесків був обов'язковим саме у церквах. Дана обставина — це перший досить чіткий аргумент проти зближення Спиридона з іосифлянством. Та й сам перелік церковних видатків в *Изложєнні* не збігається з трактуванням шляхів використання монастирського майна Іосифом Волоцьким. Останній пропонував такий його розподіл: **Надобе церковные вещи стронти и святые иконы и святые сосуды, и книги, и ризы и братство кормити, и понти и одевати и обувати и иные всякие нужи исполнати, и нищим и странным и мимоходящим давати и кормити**²⁸³. Чи варто в даному випадку взагалі згадувати про нестяжателів? Поряд із цим зазначимо, що Спиридон не писав про церковні шпиталі та школи. Це також не випадково: православна церква у Литві в означену добу цим видом благодійництва практично не займалася.

Не менш, а то й більш важливим є другий фрагмент цитованого тексту. Спиридон наставляє, як уберегтися від спокусливих думок щодо зужиття церковного майна — за допомогою хресного знамення (бо такі думки від диявола, а він боїться хреста). Тих же духовних осіб, хто провинилися, митрополит пропонував відсилати геть **от духовнаго же двора изринете**, щоб не ганьбили сан і Церкву. Дану акцію (зняття сану, позбавлення приходу etc.) міг здійснювати лише єпископ. Власне, єпископ і розпоряджався церковним майном; лише архімандричі та ставропігійні монастирі використовували свої статки самостійно, — але про монастирі у Спиридона ніде не йдеться.

Таким чином, увесь пафос звернення до духовних осіб щодо церковного майна та його використання для добрих справ (порятунку нужденних православних людей) в ім'я Господне Спиридон спрямовував передусім до ієрархії, яка управляла іншими духовними. Згадаймо, що саме ієрархів митрополит закликав стійко й безкомпромісно триматися православного визначення двох природ та їх співіснування во Христі. Ясно, що Спиридон звертався до єпископів своєї митрополії. Його звернення було м'яким за формою, але твердим за суттю. В умовах **поточення** митрополит у пастирському посланні до пастви не міг обійти єпископський чин, **котрий не знав його як митрополита**. Гадаємо, що інформацію про своє свячення в Константинополі Спиридон навів також насамперед задля єпископів митрополії. Їхня позиція (сприйняття — несприйняття) не могла не хвилювати Спиридона. Але неабияка мудрість митрополита полягала в тому, що він замість лаконічно-інформативного звернення про свої права та необхідність послуху склав великий твір, куди вмістив усе — і в першу чергу показав себе справжнім пастирем, учителем і богословом. Окремими майстерно вплетеними висловами він зміг розповісти і про своє свячення, і про спокусу відступу від ортодоксії, і про ув'язнення за твердість у вірі, і про старі та сучасні ересі, і про потребу праведних справ та корекції життя православних митрополії у напрямі Божих заповідей та канонів Церкви.

Изложєнне було покликане викликати довіру, повагу і послушенство духовного чину і світських вірних до нового Київського митрополита. Біля джерел його визнання, безперечно, мали стояти єпископат і православна



еліта. Саме до цих двох категорій, як бачимо, безпосередньо звертався Спиридон у заключній темі **Изложениа** — про бідність та багатство.

Отже, настав час згадати про «середню» частину тексту, умовно названу нами «світською». Кажемо умовно, бо насправді біблійні приклади даної частини стосуються світських осіб. Але ж за часів Ісуса Христа й Апостолів ще не було єпископів, як узагалі поділу духовного чину на три ланки. Звідси в євангельських сюжетах не могло бути й прикладів на тему багатства та бідності, де б фігурували єпископи чи інше духовенство. То чи насправді означена частина адресована світським (передусім можновладцям), чи дані сюжети стосувалися того ж духовенства й уся тема багатства та бідності набирала «духовно-монічного» характеру? Відповідь, ясно, криється в самому тексті **Изложениа**, до розгляду якого й перейдемо.

Одразу після страхітливого опису калік і жебраків автор, ніби на протиставлення, передає євангельський сюжет про багатія та бідного Лазаря. Починається текст фразою: **Поманем оубо богатаго оного, веселашцеса на всак день** (арк. 246 зв.). Далі вміщена оповідь, узята з Євангелії від Луки. Ця перша оповідь дуже промовиста, бо євангельський текст використовується як тло для моралізаторства, що добре видно із прямої порівняльної таблиці текстів (див. с. 246).

Зроблені нами виділення свідчать про розбіжності текстів. Підемо слідом за цими розбіжностями.

По-перше, Спиридон «одягнув» багатого у додаткове вбрання. Багрянниця — символ можновладця-правителя. Кідар (або завій) — головний убір типу митри. Оздоблений дорогоцінним камінням (як і у Спиридона), він детально описаний як частина священних шат Аарона у Книзі Исход (28: 4, 37 та ін.; 29: 6) та Книзі Левіт (8: 9). А у пророка Захарії (3:1—5) описаний Ісус, що стояв перед лицем Господнього ангела, а сатана стояв по правиці його, щоб противитися йому: на голову Ісуса з веління Господа Саваофа напнули чистий кідар та зодягли у шати. Все це свідчить, що і багрянниця, і кідар ужиті Спиридоном зовсім не випадково — вони «вказували» на сучасного митрополитові «багатого», який, окрім статків, мав ще й владу. Дуже спокусливо бачити в ньому Казіміра IV, а відтак у Лазарі — самого Спиридона. У цьому випадку текст набув би іншого смислового виміру. Проте коли немає доказів, краще не спокушатися. Однак паралельне виключення з євангельського опису Лазаря струпів на його тілі знову штовхає до тієї самої спокуси. Якщо Спиридон мав на увазі себе, то це виключення зрозуміле, пошуки ж інших варіантів при такому детальному описі зовнішності калік і хворих, що передував цьому тексту, утруднені. Сюди ж слід приєднати й наступне виключення євангельського опису щодо Лазаря — про псів, що ніби підтверджує раніше сказане нами. З іншого боку, вставка Спиридона про те, що Лазар харчувався крихтами зі столу багатого, але **многаши і не получаше**, так само накладалася на побут ув'язненого митрополита.



19. Один чоловік був багатий, і зодягався в порфіру і віссон, і щоденно розкішно бенкетував.

20. Був і вбогий один, на ім'я Лазар, що лежав у воріт його, струпами вкритий,

21. і бажав годуватися кришками, що з столу багатого падали; пси ж приходили й рани лизали йому.

22. Та ось сталося, що вбогий умер, — і на Авраамове лоно віднесли його ангели. Умер же й багатий — і його поховали.

23. І терплячи муки в аду, звів він очі свої та й побачив здаля Авраама та Лазаря на лоні його.

24. І він закричав та сказав: «Змилуйся, отче Аврааме, надо мною і пошли мені Лазаря, — нехай умочить у воду кінця свого пальця, і мого язика прохолодить, бо я мучуся в полум'ї цім!»

Поманем оубо богатаго оного: веселашеса на всак день свѣтло и облачашеса в порфиру и висонъ, в багрлицу и кыдарь, посыпанъ висеры, и веселашеса на всак день свѣтло.

Что ж ли і Лазарь страдаше нищии пред враты богатаго.

Что успѣ богатоу многое питанне, оноу і слава мнимо текущаа и малавременная; ли что повреди Лазаря — нищета и недуга растлѣние. Один растлѣваа внѣшна чело-веческа страстми. Дроугы ж шновлешеса внѣтренаго терпѣнием. Единъ убо многаразличиемъ врашенъ питашеса на трепезе многоцѣннѣ, и питіями благовонныхъ винъ оуслажашеса безвременнѣ.

И другын желаше шт кроупиць падающихъ богатаго, многаци і не получаше.

Что ж по сих оумре богатын и Лазарь нищии скончаса тако ж. Ангелы несен высь на лоно Авраамле. И възведе очи свои богатын въ адѣ — и видѣ Авраамла и Лазаря в нѣдрехъ егѡ. И возопи, глагола: «Отче Авраамле посли Лазаря, да омочит краи перста своего, да прохладитъ языка моего, поне ж стражу въ пламени семъ». Не оубо видѣ Лазарь богатаго, стражущаго въ пламени огня геенскаго, но богатын Лазаря узрѣ далече в нѣдрехъ Авраамлихъ съгрѣваема и оутѣшаема. Да обличитъса овою дѣлание мимомедшаго вѣка: и нищаго Лазаря терпѣние съ благодареннемъ и богатаго оного немилосердие.

Да некако таж постражем, ш лювиним, іако и богатын онъ.

Якщо ж абстрагуватися від авторськи-особистісного в усіх цих розбіжностях тексту, то вони виглядатимуть просто як редакторські й літературно-сміслові правки (внесення) Спиридона.

Цілков авторським є текст, уміщений перед смертями обох євангельських персонажів. Протиставлення зовні приємного земного життя багатого й нещастя, але внутрішнього терпіння бідного має явний євангельський морально-повчальний характер. Підкреслення мимотекучаа земної влади та багатства й значущості для вічного життя земних страждань і нестатків не виходить за межі євангельської проповіді. Але кому вона адресована? Хто



є «багатий» у сучасному Спиридону світі й просторі? Чи це ті духовні, що не звертають уваги на калік і жебраків біля воріт церковних? Чи це великі магнати-можновладці? Ясно, що **Изложение** адресувалося православним, але в ньому могли «позначатися» особи **держави**, а не тільки віри. Гадаємо, що багатосмисловість тексту Спиридона саме через орієнтацію на загал не дозволяє «вибирати» лише один зі смислів.

Залишається йти далі за текстом. До євангельського сюжету Спиридон додав цікаве міркування: багатий побачив і оцінив Лазаря сам, лише потрапивши до аду; натомість Лазар його там не завважив. Автор ясно вказував на потребу «багатому» (сучасникам Спиридона) бачити «бідного» завжди й чинити для нього милосердя у земному житті, щоб не повторилася євангельська притча. Завершальний висновок про невідворотне явлення земних справ кожного й побажання не опинитися по смерті в ролі «багатого» підсилював попередню тезу.

Але на цьому сюжет не вичерпується. Він переходить у сферу аналізу тексту, якого немає. Адже в Апостола Луки після 24-го стиха історія про багатого й Лазаря продовжується до 31-го. В цій частині — бесіда Авраама і багатого. Авраам відмовився запросити Лазаря: багатий, мовляв, добре порозкошував на землі, тепер же мусить спокутувати; окрім того, між раєм та адом — безодня, котру не можна перейти. Тоді багатий просить послати Лазаря до своїх братів — *хай він їм засвідчить, щоб і вони не перейшли на це місце страждання!* Проте Авраам відмовляє і в цьому: якщо вони не слухають Моїсея та пророків, то не повірять і воскреслому.

Даний текст, здавалося би, був «вигідний» Спиридону: адже багатий не лише прагнув полегшення власної долі, але й намагався попередити родичів, котрі йшли неправедним шляхом. Можливо, на заваді стояли цілком негативні відповіді Авраама, який зачиняв двері до спокути й багатому в аді, і його родичам на землі. Діалог Авраама та багатого явно нівелював би виховне значення цієї історії у Спиридоновому тексті. Автор зосередився на кульмінації — показі наслідків земного життя обох героїв — і завершив його проникливою мораллю. Гадаємо, це пов'язане також з орієнтацією на живих «багатих», для котрих була (чи мала бути) актуальною їхня власна перспектива, й саме вона автором досить яскраво змальована.

За євангельською історією про багатого і Лазаря Спиридон одразу вмістив біблійні оповіді про двох удовиць: **И оубози они двѣ вдовици малыиъ богатѣством царствіиє небесное купіста, и вѣчнаго живота неслѣднста** (арк. 247—247 зв.). Фактично автор поєднав дві оповіді про бідних удовиць із Ветхого і Нового Завітів. Вище ми зазначали, що тема бідності й багатства у Спиридона має переважно новозавітний характер. Це справді так, бо навіть наведена вище ветхозавітна історія цілком «лягає» між двома новозавітними, по духу вона контекстуальна цим двом і не випадає з новозавітної моралі. З іншого боку, переказана в Євангелії від Луки притча про Лазаря й багатого опирається на ветхозавітний сюжет: адже Авраам твердить, що на землі у братів багатого є Моїсей і пророки — *нехай слухають*



їх (Лк. 16: 29). Отже, сюжети переплітаються, але разом вони пропагують новозавітне розуміння й сприйняття проблеми.

Першою подана історія про бідну вдову, як виявилось, з Першої Книги Царів. Порівняймо тексти:

Перша Книга Царів 17:8—24

Ізложене (арк. 247 зв.)

8. і було Господнє слово до нього [пророка Іллі. — В. У.], говорячи:

9. «Устань, іди до Сарепти Сидонської, й осядеш там. Ось наказав Я там одній вдові, щоб годувала тебе».

10. І він устав та й пішов до Сарепти. І прибав він до входу міста, аж ось там збирає дрова одна вдова. І він кликнув до неї й сказав: «Візьми мені трохи води до посудини, й я нап'юся».

11. І пішла вона взяти. А він кликнув до неї й сказав: «Візьми мені й шматок хліба в свою руку!»

12. А та відказала: «Як живий Господь, Бог твій, не маю я калача, а тільки повну пригорщу борошна в дзбанку та трохи олії в горнятї. А оце я назбираю дві помінці дров, і піду, і приготую це собі та синові своєму. І з'їмо ми, — та й помремо».

13. І сказав до неї Ілля: «Не бійся! Піди, зроби за своїм словом. Тільки спочатку зроби мені з того малого калача, і винесеш мені, а для себе та для сина свого зробиш потім».

14. Бо так сказав Господь, Бог Ізраїлів:

Дзбанок муки не скінчиться,
і не забракне в горнятї олії
аж до дня, як Господь дасть дощу
на поверхню землі».

15. І пішла вона, і зробила за словом Іллі, і їла вона й він та її дїм довгі дні, —

16. «дзбанок муки не скінчився,
і не забракло в горнятї олії»,
за словом Господа, що говорив через Іллю.

17. І сталося по тих пригодах, — заслаб був син тієї жінки, господині того дому. І була його хвороба дуже тяжка, аж духу не позосталося в ньому.

18. І сказала вона до Іллі: «Що тобі до мене, чоловіче Божий? Прийшов ти до мене, щоб згадувати мій гріх та щоб убити мого сина!»

19. І сказав він до неї: «Дай мені сина свого!» І він узяв його з лона її, і виніс його в горницю, де він сидів, і поклав його на своєму ліжку.

Ова жебо пророка малою горьстню мѹкы препита в Гарфте Сидоньстен и оставшем маслом во чванъци, тако єдинѣм скжднымъ виѣсвилъ безо остатка потрєвити и оумрети іс чады. И се жебо по глаголу пророчю лѣт Г (3) і S (6) мєсяць малыа горьсти мѹкы сосѹд не wskѹдѣ и во чванци масла капля не умалиса. И препита пророчю дѹшо и свон дом и еа дѣтницами прекорни. И мертва сына своего вѣскрєсенне видѣ, и по второмъ своемъ вѣскрєсенне и ниневитомъ покатанне проповѣда Господю смертѹю бѹдѹщаго наслѣдник показа.



20. І кликнув він до Господа й сказав: «Господи, Боже мій, чи й цій удові, що я в неї мешкаю, учиниш зло, щоб убити її сина?»

21. І витягся він тричі над дитиною, і кликав до Господа та казав: «Господи, Боже мій, нехай вернеться душа цієї дитини в неї!»

22. І вислухав Господь голоса Іллі, і вернулася душа дитини в неї, — і вона ожила...

23. І взяв Ілля дитину, і зніс її з горниці додолу, і віддав її матері її. І сказав Ілля: «Дивися, — твій син живий!»

24. І сказала та жінка до Іллі: «Тепер то я знаю, що ти Божий чоловік, а Господнє слово в устах твоїх — правда!»

Як бачимо, Спиридон сильно скоротив біблійний текст. Це зрозуміло: його цікавив не пророк Ілля сам по собі (його імені він навіть не називає), а історія бідної вдови, яка Божею волею довго харчувалася жменюю муки та краплею олії разом із сім'єю та пророком. Вочевидь, задля більшої переконливості автор указав, що це тривало аж три роки і шість місяців і що вдова годувала дітей (хоч ішлося лише про одну дитину). Неясними залишилися для нас останні слова у переказі Спиридона.

Який же стосунок мала ця ветхозавітна історія до теми багатства й бідності? Вочевидь, цей текст був адресований саме «бідним» і демонстрував, що їхні страждання, нестачі й бідування насправді є лише підготовкою до вічного життя; саме вони можуть слугувати основою Господньої милості.

Нарешті, третя біблійна історія, як і перша, запозичена з Євангелії від Луки. Традиційно вона стосується мзди в ім'я Господа на церкву. Чи так само інтерпретує її Спиридон? Отож, порівняймо тексти (див. с. 250).

Спиридон завершив текст про лепту вдови моральною настановою, що «знаменує» його інтерпретацію всього сюжету: **Єн глаголю Вам: не погубите мзды своєа. Видитє, како и видтє, о любинні, како малєин дарми Богъ ұгажаєм вывашє.** Отже, все ж ідеться про лепту Богові через церкву. Спиридон ніби звертається до багатих і бідних. Перших застерігає: **не погубите мзды своєа**, — тобто лепта має йти не від недостатку, а від свідомої потреби в лепті, яка і є значущою для Бога. Бідних же митрополит утверджував також у тому, що не від розмірів лепти залежить милість Божа: сама думка про те, що останнє слід віддати в ім'я Господнє, є спасенною. Обидва звертання об'єднують лепта Богові, а також суть лепти, яка полягає у щирому душевному порусі, який забезпечує богоугодність самої лепти.

Коло замикається: перша притча говорить про марнотратство багатого, що не спрямовував свої статки на добрі справи; друга — про спасенність життя в нестатках; третя — про лепту на Бога зі своїх статків, гідну Господа насамперед у помислах. Звідси наяв впливає, що Спиридон звертався



1. І поглянув Він угору, і побачив заможних, що кидали дари свої до скарбниці.
2. Побачив і вбогу вдовицю одну, що дві лепти туди вона вкинула.
3. І сказав Він: «Поправді кажу вам, що ця вбога вдовиця вкинула більше за всіх!
4. Бо всі клали від лишка свого в дар Богові, а вона поклала з убоztва свого весь прожиток, що мала».

В (2)-аж она вдовица, юж и вышерекохѣм, самѣм Христомъ и мѡим Богом свидѣтельствѡванѣи. Єгда ѹбо нюдѣи по обычаю законномъ дары проношахѹ и вмѣтахѹ въ церковное хранилище: злато, и сребро, и каменне честно. И нѣкаа вдова внидѣ во церковъ Господню, и тамаше двѣ мѣдници, и вса вверже, нж имаше. Видѣв же Іисѹс, и обращьсѧ, рече ко ѹченикѣмъ: «видите ли сню оубогю женѹ множае всѣх ввѣрже. Всн во они шт избытка своего ввѣргоша, сна ж шт лишенна своео вса вверже имаше».

до світських осіб (і багатих, і бідних), до своєї пастви. Ця «середня частина» тексту про бідність і багатство спрямована врешті-решт до ідеї правильного ставлення до маєтності та вживання матеріальних статків. Благодатною справою є використання їх на допомогу нужденним та лепту Богові через Церкву.

Звернення ж до духовного чину (початкова й прикінцева частини тексту) спрямовані так само на праведне розпорядження зібраною церковною лептою, котра має повертатися до людей, що потребують допомоги.

Однак автор нагадує, що для Господа важлива також персональна спокута — каяття. Як після причастя людина, прийнявши Тіло і Кров Господні, щиро кається у гріхах, так і віддавши частину статків в ім'я Боже, кожен мусить розкаятися перед Лицем Його. Отже, лепта повинна мати усвідомлене сакральнo-містичне, очистительне для душі значення. Цим твердженням Спиридон знову повертає увесь текст і саму тему про бідність та багатство у теоретичне, богословське річище. Але задля доказовості й унаочнення положення про покаєння він коротко згадає чотири біблійні приклади:

И краткѣм покааніемъ хрѣхы сѧ заглажают, тако Манасна, како оумилостивнн Бога; и Петръ, как слезами штверженне исправн; и разбойник, малѣм гласомъ рай штверзе; и мытарь, смиреннѣм глаголы паче фарисѣа шправдасѧ (арк. 248).

Звернімося до Спиридонових «біблійних відсилань».

*Манасія, цар Іудеї, «прославився» поверненням до поганства. Але після Господньої кари, коли ассірійці розбили військо Манасії, а його самого в кайданах повели до Вавілону, відбулося каяття і прощення Манасії. У Другій Книзі Хронік цей сюжет (на який вказує Спиридон) описаний так (33:12—13): *А як був він утискуваний, благав він лице Господа, Бога свого, і дуже впокорився перед лицем Бога своїх батьків. І молився він до Нього, і Він був улаганий, і вислухав благання його, і вернув його до Єру-**



салиму, до царства його. І пізнав Манасія, що Господь — Він Бог! Отже, в даному випадку йшлося про світського володаря, який відступив від ортодоксії, був покараний, але розкаявся і отримав Боже прощення.

Апостол Петро, котрий тричі відрікся від Ісуса після Його арешту та суду, що передікав Сам Христос. І згадав Петро сказане слово Ісусове: «Перше ніж заспіває півень, — відречешся ти тричі від Мене». І, вийшовши звідти, він гірко заплакав (Мф. 26: 75; Мр. 14: 72; Лк. 22: 61—62). А в Євангелії від Іоанна описані прощення відступництва Петра і нове його покликання — *пастри вівці Господні* (Ін. 21:15—19). Отже, тут представлений слуга Божий, котрий відступився від Господа, але покаявся щиро (сльзьми), був прощений і отримав нове покликання пастиря²⁸⁴.

Розбійник, відомий у християнській традиції як «благочестивий». Один із двох розбійників, розп'ятих побіч Ісуса, котрий покаявся. Про це оповідає Євангелія від Луки: *І сказав до Ісуса: «Спогадай мене, Господи, коли прийдеш у Царство Своє!»* І промовив до нього Ісус: *«Поправді кажу тобі: ти будеш зо Мною сьогодні в раю!»* (Лк. 23: 42—43).

Таким чином, тут наведений загальний образ світського грішника, що покаявся щиро та був прощений.

Митар. Притча про митаря і фарисея, оповіdana Ісусом, була переказана у Євангелії від Луки (18: 9—14): *«Два чоловіки до храму ввійшли помолитись, — один фарисей, а другий був митник. Фарисей, ставши, так молвив про себе: «Дякую, Боже, Тобі, що я не такий, як інші люди: здирщики, неправедні, перелюбні, або як цей митник. Я пощу два рази на тиждень, даю десятину з усього, що тільки надбаю!»* А митник здалека стояв, та й очей навіть звести до неба не смів, але бив себе в груди й казав: *«Боже, будь милостивий до мене, грішного!»* Говорю вам, що цей повернувся до дому свого більш виправданий, ніж той. Бо кожен, хто підноситься, — буде понижений, хто ж понижється, — той піднесеться.

Гадаємо, що цей останній приклад наводився Спиридоном не стільки із соціально-майновою орієнтацією, скільки заради підкреслення значення щирого каяття й відсутності самозвеличення перед іншими.

Отже, митрополичий заклик до щирого каяття був звернений до відступників від ортодоксії різного соціального рангу: світського володаря, церковнослужителя, простого грішника (навіть розбійника чи здирника). Всі вони рівні перед Господом і мають шлях до спасіння через справжнє покаяння.

Цим завершується тема бідності й багатства в *Изложєнні*. Хоч як це парадоксально, Спиридон прагне примирити багатих і бідних між собою та з Господом. Усе це лежить зовсім в іншій площині, ніж суперечка нестяжателів та іосифлян: у площині реального життя православної людності Київської митрополії, пастир якої, митрополит Спиридон, намагався опікуватися морально-етичним і релігійним станом усіх своїх вірних.

Пастирське звернення до православної людності Київської митрополії про збереження чистоти віри завершує твір Спиридона:

*Разумно ж боуди вачь, о любимин, иж всиццевых прововѣданин
непрѣждет православныа нашеа вѣры — сен нѣ християнини. Мы бо*



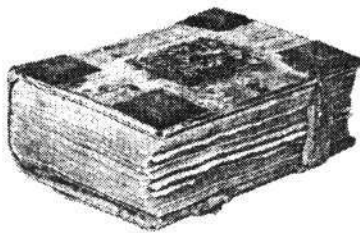
держим и исповѣдѣем апостольскаа веленна и 7 (7)-ми собор вселенскихъ, а законопрестѣпныхъ начинанн есмо чюжи, тако и предрекохъ.м. И благодать Божна да боудет с вами. Аминь (арк. 248 зв.).

На чому акцентує митрополит у підсумковій настанові?

- Всі, хто не сповідує вищевикладені основи віри та християнської моралі, — не християни.
- В основі православного віросповідання — Апостольські велення та постанови Семи Вселенських Соборів.
- Від противних Православію вчень відрікаємося.

Звернімо увагу на останнє положення: **законопрестѣпнихъ начинанн есмо чюжи**. Тут не йдеться лише про древні ересі; автор генералізує все, що суперечить Православію. Саме тут митрополит досить прямо говорить про сучасні йому відступи від чистоти Православ'я — усі суцї ересі. З усього наведеного вище та зі звернення до духовного чину випливає, що Спиридон вимагає відречення від «жидовствуючих» у їхніх двох проявах та від унійної ідеї.

Заключні слова додатковим штрихом підкреслюють головне спрямування пафосу **Изложения**: пастир побачив у середовищі вірних відступ від ортодоксії через неправославні ідеї та порушення християнської моралі навіть серед духовного чину (спокуси мамоною); він прагнув вплинути на паству, застерегти її від помилок і спрямувати на шлях ортодоксії в релігійній свідомості та життєвій позиції. Спиридон практично втілював у життя два принципи, якими мав керуватися ієрарх: **акрівії** (akrībeia) — принциповості у питаннях віри; **ікономії** (oikonomia) — «домоустрою», піклування про церковну організацію (як соціальну та функціонально-господарську інституцію). Усім своїм твором автор також «співміряв» себе з вимогою Діонісія Ареопігита (тобто Псевдо-Діонісія, якому приписується твір *Про церковну ієрархію*): *Ієрарх муж обожений і божественний, наставлений у святій науці, це — особистий стан, дарована звище якість*.



“СЛОВО
НА СШЕСТВИЕ
СВЯТАГО
ДУХА”



Пастирське Слово митрополита Спиридона на свято П'ятидесятниці спіткала доля, подібна до **Изложениа**. Однак **Изложение** помітив митрополит Макарій (Булгаков) і залучив його до контексту



історії Київської митрополії та її архипастирів кінця XV ст. Слово ж залишилося незужитим, хоча так само, як і щодо **Изложениа**, інформація про цей твір була опублікована. Маємо на увазі каталог колекції графа А. С. Уварова, складений архимандритом Леонідом (Кавелінім)¹. Учений-монах в археографічному описі *Триодного Торжественника* (ГИМ ОР. Уваровск. 57 в 4°), який він датував XVII ст., зазначив наявність тексту *В неделю 50-ную на шествие Святаго Духа Спиридония, архиепископа Рисейскаго, мегала еклісея веститора*². Архимандрит Леонід ідентифікував автора з митрополитом Спиридоном.

На диво ця інформація не була використана жодним із дослідників, які писали про митрополита Спиридона і Спиридона-Саву. На інформативному рівні вона відклалася лише у знаменитій рукописній картотеці академіка М. К. Нікольського³. Втім, у спеціальній праці з історії проповідництва сам цей учений не згадав про означений твір⁴. Поминув Слово Спиридона й дуже ретельний щодо фактології київський літературознавець С. І. Маслов у своїх численних неопублікованих рукописах з історії проповідництва в Україні⁵. Не пише про цей твір Спиридона і автор класичної біографічної праці з гомілетики М. Поторжинський⁶.



НОВА ЗНАХІДКА «СЛОВА»

Нещодавно А. А. Турілов, ретельно студіюючи московські рукописні зібрання, знову натрапив на твір Спиридона та опублікував його⁷. Дослідник також переглянув датування рукописної збірки й на підставі сучасних філігранологічних довідників датував її *второй третью или третьей четвертью XVI в.* (125). А. А. Турілов указав також, що текст усього конволюту (і *Слова* також) написаний неохайним великоруським скорописом із великою кількістю виносних літер. Дослідник констатував, що *Слово* є вставкою до тексту *Торжественника*, при цьому переписувач був мало начитаний, *непонятные слова правил по своему разумению* (наприклад, *Ермес*, тобто *Гермес*, — на *Иерусалим*). Механічні пошкодження рукопису призвели до лакун у тексті, які публікатор реконструював (майже всі вони стосувалися біблійних цитат).

У невеликому коментарі до *Слова* А. А. Турілов зазначив автобіографічні моменти: *придворный патриарший чин веститора Великой церкви (хранителя патриарших одежий); место заточения митрополита в ВКЛ... со спутниками* (Пуня); написання *Слова в литовский период жизни и творчества Спиридона-Саввы*, можливо, вже у 1476 р. чи одразу потому; умови ув'язнення митрополита *не были очень жестокими*. Характеризуючи зміст *Слова*, дослідник підкреслив, що воно головним чином складається із глумачень *отдельных мест из Евангелия и Деяний апостолов* (щодо сходження Св. Духа на Апостолів). А. А. Турілов вважає, що теми *обличения иудейского «неверия» в Христа*, як і протиставлення простоти Апостолів та вченої античної філософії, є традиційними і *продиктованы исключительно темой поучения*. Колега однозначно заперечує зв'язок «іудейської теми» з «жидовствующими» у Литовській Русі та їхньою *переводческой деятельностью*: митрополит, мовляв, пише лише про античних («еллинских») філософів, учених та поетів. Утім, публікатор виокремив рідкісні сюжети: про Гермеса Трісмеріста та його послідовників, про ритора Ліванія та його оцінку Іоанна Златоуста.

А. А. Турілов підмітив також «загадковість» долі цього твору Спиридона: в українсько-білоруській рукописній традиції він невідомий, *возможно, он так и не вышел за пределы круга лиц, которым опальный митрополит проповедовал в Пуне* (124); біографічні подробиці в заголовку вказують, що між протографом і уваровським списком (складався майже через 75 років) *не было большого числа промежуточных списков*. Отже, схема побутування тексту *Слова* незрозуміла.

А. А. Турілову, таким чином, належить пріоритет не лише залучення *Слова* до інформації про Спиридона, а й повної публікації тексту пам'ятки. У передмові дослідник зазначив: *Изучению его («Слова». — В. У.) источников и сопоставлению с другими «словами» на этот праздник предполагается посвятить особую работу* (123). Все це зобов'язує нас в очіку-



ванні появи обширної праці публікатора обмежитися лише побіжними заувагами, без яких у нашій загальній схемі життя й діяльності Спиридона просто неможливо обійтись.

АВТОБІОГРАФІЗМИ «СЛОВА»

Автобіографічну інформацію *Слова* ми вже аналізували у контексті всіх відомих «автобіографізмів» Спиридона, вміщених в його творах. Обговорювалися, зокрема, означення веститора Великої церкви, архієпископа Руського та Пуні як місця ув'язнення Спиридона. Тож повернімося до цієї теми знову, але тепер у ракурсі місця означеної інформації у *Слові*.

Уся пряма/прозора автобіографічна інформація «вихлюпнута» Спиридоном у двох перших реченнях: широкому заголовку й першій фразі-поясненні місця створення, мети й адресатів *Слова*. Гадаємо, що це певний «дубль» системи *Изложения*, що дає можливість говорити про послідовність обох творів. *Изложение*, в якому автобіографічна інформація має першоважливий характер (автор оповідає про місце й час своєї висвяти на митрополію, називає Патріарха, який видав *вѣлєньє*), написано явно одразу після приїзду з Царграда до кафедрального міста. Автор уперше звертався до всієї своєї пастви, яка нічого про нього не знала (за винятком таємних протекторів), і мусив чітко «представитися» та підтвердити свої «повноваження». У цьому першому зверненні йому достатньо було саме опису порядку свячення й підтвердження сану в Константинополі; з цього моменту він був «самодостатнім» ієрархом великої області, а відтак традиційно саме для цієї області називав себе Київським і всієї Русі митрополитом. У Пуні Спиридон уже не звертався до всієї православної пастви «на Литві», — це були лише послідовники грецького обряду в невеличкому містечку Пуня. Воно розташовувалося в етнічній Литві, недалеко Вільни, де Казімір IV утверджував унію і де вряди-годи перебував «конкурент» Спиридона Мисаїл та постійно порядкував католицький єпископ. У цій ситуації, імовірно, Спиридон вирішив особливо підкреслити не лише своє грецьке свячення (яке вказувало на ортодоксальність), але й колишню належність до Патріаршої адміністрації у головній церкві — святині Вселенського Патріархату. Грецька система іменування «архієпископом Руським» покликана була діяти, імовірно, на світську еліту (Боговитиновичі?) *Пунстєго града*, освіта якої (навіть греко-латинська) зобов'язувала адекватно «прочитувати» титулатуру.

Ще раз уважно переглянемо заголовок. Інформація про автора вміщена поза системою мовно-літературної логіки. Спочатку — загальне називання твору (*В недєлю Н-ю Слово на шшєствіє Свѣтаго Духа*). Другий елемент — автобіографічна інформація. Далі — продовження-анотація назви (*На нюдѣи, н о пророчєствіи в.малѣ*). Загалом «логічне» місце Спиридонової



інформації про себе мало б бути у наступній фразі щодо ув'язнення в Пуні, як це було подано в *Изложенні*. У *Слові* ж Спиридон відокремив інформацію про свій сан і духовну гідність від повідомлення про ув'язнення. Гадаємо, що це пояснювалося бажанням уникнути інтерпретації (при поєднанні обох автобіографічних блоків) про «нечинність», тобто позбавлення ув'язненого митрополита сану. Назвавши себе архієпископом і веститором Великої церкви одразу після сутнісного визначення жанру й теми твору, Спиридон постулював свою законність, дієспроможність як глави Руської Церкви та архіпастирське учительство навіть у конкретному випадку звернення до невеликої групи вірних. Знову ж таки автор одразу підкреслював свою грецьку орієнтацію.

«Пунська тема» мала вторинне значення щодо загальної «ідеології» архіпастирства Спиридона — і вона була відокремлена. Однак, звичайно, вона дає нам певну поживу. А. А. Турілов і Б. М. Флоря по-різному інтерпретують цю інформацію. Якщо А. А. Турілов указує на наявність Пуні у *Списке городов русских дальних и ближних*, а відтак на часткову присутність у містечку руського православного населення та наявність православної церкви (122), то Б. М. Флоря пише, що *Пуны расположена на этнической литовской территории, поэтому митрополит имел основания говорить о своем изгнании за границы своей митрополии*⁸. Ми поділяємо погляд А. А. Турілова, але більше «прив'язуємо» Спиридонове *Слово* до адміністратора Пуні Богуша Боговитиновича та його православного оточення. Втім, важко утриматися від «києвоцентристської» асоціації. Маємо на увазі Пуніще на Оболоні біля Кирилівського монастиря, яке згадується у численних поземельних документах XVI — початку XVII ст.⁹ Спокуси-ва можливість «київської Пуні» як місця ув'язнення Спиридона відпадає з однієї причини: оболонське Пуніще не було *градомъ*. Утім, і власне литовське значення слова «пуня» — це зимовий хлів для свійських тварин, в якому влітку тримають сіно¹⁰.

Друга «пунська» проблема пов'язана з хронологією. *Изложенне*, як ми припускаємо, писалось одразу після повернення Спиридона із Царграда і саме в руській частині князівства Литовського (Пуня виключена — звернення звідти до всіх вірних митрополії, а тим більше до єпископів, було досить проблематичним), а скоріше за все у Києві, куди митрополит мав приїхати як у кафедральне місто та місце перебування протекторів. *Слово* явно було створене після *Изложення*, але місце його створення визначене самим автором — Пуня. Виникає запитання: коли, за яких обставин і чому саме у Пуні опинився Спиридон після київського побутування та ув'язнення?

Вище ми вже пропонували варіант із вивезенням поточеного Спиридона з Києва після краху «змови князів» (стра́та Михайла Омельковича та Івана Гольшанського відбулася 30 серпня 1481 р.¹¹). При цьому Спиридон до нападу Менглі-Гірея на Київ 1482 р., але того ж 1482 р. встиг через якогось литовського «пана» звернутися до Івана III. На відміну від А. А. Турілова (123) ми вважаємо, що з етнічної Литви (Пуні), «під боком» у короля,



таке відрядження «пана» до Москви для Спиридона було неможливим, а от із **поточення** у прикордонному Києві — вірогідним. Із цього випливає чергове припущення: Спиридона вивезли на територію етнічної Литви після «змови князів» у першій половині 1482 р.; при цьому йшлося про усунення з політичного та ідеологічного епіцентру «руського сепаратизму» живого символу цього сепаратизму для православної Русі. Роль Боговитиновичів та їхніх родинних зв'язків у цій історії залишається не з'ясованою. Однак ставлення православного адміністратора Пуні до митрополита Спиридона було, вочевидь, незлобиве й прихильне, якщо ув'язнений і зневажений світською владою (офіційно архіпастирем був визнаний Мисаїл, потім Сімеон) митрополит міг писати й пропонувати проповіді в суцшому сані для явно незначної (а відтак придворної при Богущі Боговитиновичу) групи православних Пуні. Змальований логічний ланцюжок подій міг би позначити хронологію створення *Слова*: після 1482 р. і до початку XVI ст. (Ферапонтівського **поточення**).

Нарешті, форма оприлюднення *Слова*, на нашу думку, визначається авторським формулюванням — **сътворена ж бесѣда сна** (127). А. А. Турілов чомусь вважає інакше: *Поучение было произнесено в Пуне* (122). Як і **Изложение, Слово** все ж було **сътворено**, тобто написано. Немає жодних підстав твердити, що митрополит виголошував його в церкві. Та й обсяги тексту засвідчують, що його навряд чи доречно було проголошувати на літургії. Звідси випливає, що в Пуні Спиридон не мав аж такої «свободи», щоб літургісати в церкві (навіть *перед походным алтарем*, як це допускає А. А. Турілов — 122).

Власне, на цих додаткових штрихах щодо явних автобіографізмів *Слова* ми й спинимося. Натякові інформації автора про себе вже були проаналізовані нами в розділі I. Зазначимо лише улюблений «штамп» Спиридона, який у *Слові* вживається лише один раз (і це підкреслює відступ автора від основного сюжету теми), — на *предлежащее възвратимся* (129).

ЗВЕРТАННЯ ДО АДРЕСАТІВ

Авторські звертання до адресатів *Слова* та їх «називання» позначають «малу аудиторію» митрополита Спиридона у Пуні. Перше таке звертання загального характеру вміщене на початку *Слова*: **Приидите ѹбо, празднующи и православных собори, духовный лик съставим, а не сродников по плоти чреждения велна сътворим** (127). Тобто мова йде про вірних у православному обряді, єдиних у Дусі (а не рідних по плоті). Певне застереження викликає слово **празднующи**, яке трапляється лише у Притчах Соломонових, та й то із негативним значенням (у російському перекладі: *а кто идет по следим празднующев, тот скудоумен* — Пр. 12: 11). Вочевидь, Спиридон мав на увазі тих, хто святкує день П'яти-



десятиці (як день зішестя Святого Духа на Апостолів) за велінням віри. Ясно, що цим також наголошувалася ортодоксальність вірних на протилугу латинникам (із filioque). Підтвердження того — наступні після «празднолюбцев» слова — **и праведных собора**; тобто ці самі вірні визнають лише зібрання православних. Нарешті, всі ці люди й визначені Спиридоном збірним найменуванням — **всѣ вѣрные**, до яких він, власне, й звертається зі своїм *Словом*: **трапезу хотящу предложитися в снѣдь всѣм вѣрным** (127).

Спиридон підкреслює, що знає вірність групи адресатів у православії та богошануванні, чим ще раз виокремлює «пунських ортодоксів» з-поміж інших та натякає на особисте знайомство з цими людьми: **Вѣдуще ꙗко любовотрудное ваше по Бозе пребывание** (127). Однак без пастирської настанови хоча б на великі свята вірні не можуть перебувати довго, й саме ці дві обставини (стійкість у православії вірних та пастирський обов'язок митрополита) спричинилися до написання *Слова*: **не вѣсхотѣхом вас на сей великий день праздника Н-ца без пища оставити** (127). Митрополит скликає вірних зібратися на свято: **Приидите ꙗко, снитесь, и сътечитесь на глас празднественыи владыческий глаголющии** (127). Це звернення повторювало початкові слова про потребу зійтися «празднолюбцам» соборно для духовної єдності.

Після всіх перелічених загальних визначень вірних Спиридон міг просто звертатися до них — **о друзи** (130), **о братие** (131), навіть без означення — **видите ли, видите и разумѣйте** (131).

Нарешті, Спиридон чітко називає коло адресатів: **Слышите, вогонзбранное стадо, паствы... Пунскаго града жителе** (132). Отже, однозначно йдеться про православну паству Пуні. Прочитання А. А. Туріловим замість **паствы** — **паствы/рен?/,** повторимо, видається нам вельми сумнівним. На розвиток наведеного узагальнення митрополит у стилі «плетения словес» неймовірно деталізував склад своїх адресатів-«пунян»:

Видите, о друзи, чада церковная, праславнаго и христонименитаго пребывания жителе, царье и князи, ипати и дѣксове, и комиты и стратилаты, и нѣмеры и архонды, и вси сановницы, и вся сличная чета боярства. И все множество человечества, на землю пришедше: купцы ж и пловцы, и вси градстии жителне и земледѣлцы. Старии же и юни, мѣжие и жены, юноша же и дѣти и сѣщая младенцы. Да видите, мѣдрни, кѣпно же и грѣбни... (134—135).

У цьому довгому переліку визначальним є називання православних жителів «града». Ясно, що там не було царів, князів і т. п. Однак увесь цей перелік титулів зводився фактично до сановників і боярства що знову ж таки передбачало адміністратора Богуша Боговитиновича та його двір. Решта переліку згадувала пунських православних міщан та купецтво. Ще одне означення, в основі якого є інтелектуальний ценз, поєднувало дві групи — шляхту й міщан-простолюдців: перші — **мѣдрни**, другі — **грѣбни**.

Таким чином, Спиридон досить прозоро окреслив гадане коло адресатів *Слова*, частину з яких він знав особисто, — і це був невеликий гурт місцевої шляхти при дворі Боговитиновича.



Слово закінчується загальним звертанням-настановою:

Да ўмножиться в вас, о чада, плод дүховных, мир, радость, долго-терпѣние. Укрѣпитесь о надежи вечныхъ благ. Не вини благовонными ўпивантєсь, но желанием неизреченныхъ онѣхъ красот, ихъ же ўготова Богъ любящимъ его. Ихъ же бѣди всѣмъ намъ полүчити о Христѣ Исусѣ Господѣ нашемъ, емү же слава, честь и поклонение с безначальнымъ его отцемъ и с пресвятымъ и благымъ животворящимъ ти дүхомъ. И нынѣ, и присно, и вѣки вѣкомъ. Аминь (136).

Чада для митрополита Спиридона — це насамперед коло адміністратора, православна шляхта Пуні. До такого висновку підштовхує єдина «прикладна»/побутова настанова: **не вини благовонными ўпивантєсь**. У Литві на той час вина були привізні (переважно рейнські), а відтак досить дорогі, надто ж добрих сортів (благовонными). Відповідно купувати, вживати, а тим більше упиватися ними могли тільки заможні люди, тобто шляхтичі. Цікаво, що це ті самі люди, яких Спиридон знав особисто і на початку *Слова* називав **мүжамнı благосѣсвѣстными**.

Зазначимо також, що в цих останніх рядках-настанові *Слова* автор зміг укотре ненав'язливо нагадати про Св. Трійцю та співвідношення Її іпостасей.

Непрямі визначення адресатів у *Слові* мають форму третьої особи. Першим є визначення, наведене у пасажі про написання *Слова* в ув'язненні сүщих ради мүж благосѣсвѣстныхъ, перебувающихъ тамо с смиреннемъ нашимъ (127). У розділі 1 ми вже вказували на розуміння цих слів як визначення безпосередньої православної аудиторії Спиридона, котра була йому особисто відома (Богуш Боговитинович та його православне оточення). Спиридон мав прямі контакти з цим елітним колом града Пуні й саме тому іменував дану групу **мүжамнı благосѣсвѣстными**. Своїх адресатів разом із самим собою автор поєднував із **с҃нны православия** (131).

І все ж, оскільки *Слово* було адресоване конкретному колу вірних, мало цілком визначене місце і час, авторові не було сенсу вживати невизначені звертання. У тексті, як бачимо, вони єдиничні — переважає конкретика визначень, котру ми спробували локалізувати у «соціальному просторі» Пуні. Цей висновок прямо накладається на інші проблеми *Слова*, особливо щодо актуалізації окремих частин його тексту.

СТРУКТУРНІ ЧАСТИНИ ЗМІСТУ

Здавалося б, це питання є тривіальним і не потребує спеціального розгляду. Справді, анотація змісту *Слова* зроблена самим Спиридоном у розширеній назві твору. Після загального визначення **В недєлю Н-ю слово на шествіе Святаго Дүха**, яке акумулювало саме цей аспект «сакрального дійства» як головний (свято мало й інші назви — День



Св. Трійці або просто Троїцин день — і відтак Тринітарну проблему як засадничу), архієпископ Ристіський називав основні проблеми *Слова*:

На юдѣи, И о пророчествѣи в малѣ, И о страсти. И о възкресенни. И о избранни Матѣеве. И о исправленн Петрове. И о разделенни язык. И о еврѣиском невѣрнн. И о Святаго Духа дѣиствинн (127).

Усі ці мікротеми насправді присутні у *Слові*, однак їх послідовність не витримується, як і компактність (до однієї теми автор може повертатися кілька разів). Якщо спробувати описати ланцюг змісту/підрозділів, то він виглядатиме так: означення суті свята → пророцтва у Ветхому і Новому Завітах про Дух → несприйняття іудеями Ісуса як Сина Божого, авторські докори на **жидовѣ** → оповідь історії Ізраїля та Божої благодаті; докори євреям за неувірування у месійність Ісуса → страсті Господні, воскресіння; докори євреям → заклинання вірних триматися Церкви Христової; Божя заповідь Апостолові Петру пасти стадо → авторський осуд **юдѣискаго мятежа** → Христос утішає Петра, Марію Магдалину, Апостолів; воскресіння Христове → опис сходження Св. Духа на Апостолів → незбагненність дії Св. Духа; цитати з Євангелії від Іоанна → чудесний порятунок Апостола Павла від єхидни → Небесний престол Отця, одесную — Сина; дія Св. Духа → вплив Св. Духа на Апостолів, зміцнення їхньої волі й рішучості → наставлення у вірі аудиторії (спасительна сила Христа, єдність Отця і Сина) → заперечення аріанства та інших ересей перед Першим Вселенським Собором (єретики визнавали лише одну іпостась во Христі) → опис явлення Ісусом чудес і осуд невіри **евренскаго рода и фарисѣискин свѣта** та їхніх гонінь на Христа → викляття Македонія-духоборця і ствердження рішень Другого Вселенського Собору щодо Св. Духа → трактування поняття Св. Духа і незбагненність Його для людського розуму → заклик до пастви Пуні возславити Дух Святий і виклясти Македонія та духоборців → цитати з Ветхого і Нового Завітів про Св. Дух → сходження Св. Духа на Апостолів та їх зміцнення (приклад Апостола Петра: потрійне відречення від Христа — посилення Св. Духом — відкинення страху перед іудеями і проповідь-учительство) → проповідь Апостола Петра після сходження Св. Духа на 12 Апостолів → Іоанн Богослов: одкровення некнижній людині → історія арешту, визволення і проповідь Апостолів → заклик до грішників покаятися та прийти до Христа (на прикладі Апостола Петра) → Іоанн про Бога-Слово і ницість **еллинская мудрости** (перелік імен античних філософів і вчених), учення Гермеса Трісмегіста, переказ про Ліванія та Іоанна Златоуста → прославлення Апостола Іоанна (**Заведѣвнич**): некнижник, рибалка із Віфсаїди, що досяг небувалої висоти як великий богослов и «сродник Христов и брат» → **В начале бѣ слово**, що просвітило вселеню паче соннца → молитва-настанова **о чада** в ім'я Отця і Сина і Святого Духа.

Як бачимо, Спиридон неодноразово обговорює дві глобальні богословські теми — Христологічну та Пневматологічну (Св. Духа); Тринітарна проблема присутня мислено і сконстатована в останньому реченні. Друга лінія — осуд іудеїв, що не визнали Христа як Месію, єретиків часів Першо-



го і Другого Вселенських Соборів, котрі дискутували Христологічну і Пневматологічну проблеми. Ще один тематичний вектор: приклади духовного перетворення Апостолів через вплив Св. Духа (Петро, Павло, Іоанн); актуалізація цих прикладів (каяття і зміцнення у вірі) для аудиторії. Нарешті, останнє: протиставлення *єллінських мудрости* і Божого одкровення.

Немає сенсу аналізувати всі змістові блоки *Слова*, оскільки це планує зробити публікатор тексту А. А. Турілов. Не будемо займатися також порівняннями *Слова* Спиридона з іншими гоміліями на П'ятидесятницю*, що також розробляє колега. Він же збирається й реконструювати склад бібліотеки, *котрою Спиридон располагал в заточении* (123). Втім зазначимо, що незалежно від взірців і ступеня їх використання Спиридон створював власний текст, гомілію від імені архіпастиря; відтак увесь текст — своєю змістовою частиною, архітектонікою, головними акцентами — відповідав системі думання Спиридона, і саме в такому ключі він надається до аналізу (тобто фактично поза механізмом зужиття гаданих джерел).

Не розглядаючи смислові блоки *Слова*, зупинимось лише на головній темі свята П'ятидесятниці та її інтерпретації у творі Спиридона. Вже на початку автор дає короткий і вичерпний опис ключової події та її визначення:

Съдѣяся пресвѣтлое съ и великое и страшное таинство, паче же рекѹ, дивство, яко ж вогогласнымъ Лука написа. Рече бо: Събраннымъ ученикомъ Христовымъ, и бысть носимѹ дыханию вѹрнѹ, идѣже бяхѹ съдѣящен, и всн начаша глаголати странными языки, якоже дѹх даяше имъ (127).

Цікаво, що Спиридон, котрий переказував 1—4 стихи другої глави Діянь Апостолів, близько до тексту переказав стих 1,2 і частково 4, але пропустив третій стих (*І з'явилися їм язики поділені, немов би огненні, та й на кожному з них по одному осів*) і початок четвертого (*Усі ж вони сповнились Духом Святим...*). Тобто автор випустив не лише найменування тре-

* Ми провели порівняння з класичними текстами *Слів на П'ятидесятницю*, що побутували в руській традиції: Іоанна Златоуста (БРАН ОР. Кубеноозер. собр., спр. 1. XV ст., арк. 103 зв. — 110 зв.), Григорія Богослова, Леонтія пресвітера, незазначеного автора (всі у збірнику кінця XV — початку XVI ст. — РГБ ОР. Ф. 113, спр. 431, арк. 306—322 зв.), Василя, єпископа Ісаврійського, Прокла, архієпископа Царгородського (збірник початку XVI ст. — там само, спр. 433, арк. 230—280 зв.), Петра пресвітера Антіохійського (*Ханник К.* Неизвестная гомилия Петра пресвитера Антиохийского на Пятидесятницу в славянской традиции // ТОДРА. 1997. Т. 50. С. 655—657). Особливо цікаве повчання з перекладеної в 1465 р. із грецької *Учительної Євангелії*, що була поповнена старостою римарьскін Лашком Всполюком і укладена кѹ церкви святаго Николы еже ес оу вострозѣ 1469 р. Це повчання дуже образне, відсторонене (не суб'єктивоване) і не подібне до Спиридонового (ІР НБУВ. Мих.-Злат. Спр. 496 П (1648), арк. 106 зв. — 112). Див. також: *Пушкарев А. Н.* Рукописные сборники нравственно-поучительного характера собрания ЦГАЛИ в ЦГАДА // ТОДРА. 1980. Т. 35. С. 397—416; *Его же.* Обзор коллекции рукописных книг ЦГАЛИ в ЦГАДА: Слова, проповеди и поучения // Там само. 1871. Т. 26. С. 329—337; Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus aus Handschriften des 11—16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Opladen, 1994.



тьої іпостасі Бога — Святий Дух, але й зовнішній прояв його у вигляді вогненних язиків.

Цей перший «пропуск» Спиридон увів у другу оповідь про подію, яку знов почав з 1-го стиха глави 2 Діянь про зібрання Апостолів, далі називав їх поіменно згідно з Діяннями 1:13, а потім цілком зачитував Діяння 2:2—11. У цьому другому тексті про сходження Св. Духа фактично переказаний увесь зовнішній перебіг подій (129—130). Більше того, Спиридон додає з Євангелії від Іоанна (20: 22—23) цитату про з'явлення Ісуса учням після воскресіння та передання їм дару Св. Духа (**Яко же рече євангелист Іоанн: Діти і рек: Приміте дух свят, им же отпустите грехи — отпустятся, им же держите — держатся им — 130**). Це важливе доповнення про дар Св. Духа від Сина ніби навмисно «урізано» Спиридоном: у Євангелії чітко сказано про «дуновіння» Ісусове, яке принесло Апостолам дар Св. Духа (Ін. 20: 21—22), але митрополит робить вислів Сина Божого безвідносним/безавторським, що дозволяє так само розуміти його слухачам/читачам. Утім, буквально через кілька речень Спиридон пише про **пречистое духовенне Христове**, котрий дав **дух свят** своїм учням (знову повторює Ін. 20: 22). Однак тут автор звернувся до іншого тлумачення **духовення** Христового (згідно з Ін. 16:12—15): Ісус говорив про скоре явлення **Духа істини/правди**, який приведе Апостолів до **цілої правди** і прославить Сина, бо **усе, що має Отець, то Моє; через те Я й сказав, що Він візьме з Мого та й вам сповістить** (у Спиридона остання фраза: **И вся, елика имать отець, моя суть — 130**). Далі знову йдуть слова Ісуса про обіцянку послати учням Утішителя (Ін. 16: 7), утім, вона підпорядковувалася наступній ідеї: як Отець послав Сина, так Син посилає Апостолів у світ для проповіді Правди. Трохи нижче Спиридон уже повідомляв про возсідання Сина **одѣснѣю** Отця та вмовляння Його послати Утішителя — **дух премудрости, дух разума, дух страха Божия. Дух есть Бог (130)**.

Зібрана Спиридоном «інформація» про Св. Духа, звісно, була неповною (далі вона також «розкидана» по тексті), але приєднання до оповіді про сходження Св. Духа на П'ятидесятницю слів Ісуса виконувало функцію здійснення Його обіцянки учням про Утішителя та функцію прославлення Сина через Апостольську проповідь.

Ближче до завершення *Слова* автор знову повертався до головного сюжету про сходження Св. Духа. Спиридон продовжив попередню оповідь із Діянь Апостолів (2:12—15, 22—24, 36, 41; 4:11—12): нейняття їм віри від людей, що бачили й чули глоссолалію Апостолів, звернення Апостола Павла до **мужен юдѣвстих** зі свідченням про Ісуса та хрещення трьох тисяч люду (133—134). Цікаво, що при цьому автор випускав стихи-цитати про роцтв Іоїля (Діян. 2:16—21) та Давида (Діян. 2:25—35). Вочевидь, для православних це вже було неактуальним.

Далі (134) Спиридон в уривках переказує перші проповіді й страждання Апостолів, їх арешт і суд у Сінедріоні (Діян. 4:13—37; 5:17—42).

Власне, цикл текстів Св. Письма про зішестя Св. Духа й першу Апостольську проповідь Спиридон використав цілком. Однак усю цю оповідь він



поділив на три частини: 1) загальний опис події; 2) картина сходження Св. Духа на Апостолів і Христові свідчення про грядущого Утішителя; 3) дії Апостолів після сходження Св. Духа в іудейському середовищі. Між цими трьома частинами містилися інші тексти, ідеї, прямі й закодовані настанови.

БІБЛЕЇЗМИ У «СЛОВІ»

З огляду на працю А. А. Турілова, який здійснив першопочаткову «прив'язку» цитат Спиридона до текстів Біблії та готує детальну статтю на цю тему, обмежимося лише коротким аналізом загального порядку, особливо добору й коректності цитат.

Звісно, головна частина біблеїзмів *Слова* — це тексти Діянь Св. Апостолів¹². Зокрема, глава 2, власне, присвячена П'ятидесятниці, використана автором майже цілком, хоч і в розосередженому вигляді (Діян. 2:1—24, 36, 41) та з вилученням пророцтва Давида й конкретики самої ходи іудеїв за Петром. Факти вилучень, імовірно, були пов'язані з винятковим негативом авторського опису іудейства загалом та дуже широкого поняття (всі відступники) самого цього терміна.

Із глав 4 і 5 Діянь Спиридон використав наратив про першу проповідь Петра, дії Апостолів, їх арешт, суд Сінедріона, повторний арешт, ув'язнення, чудодійне визволення й подальшу проповідь (Діян. 4:11—16, 23—24, 29; 5:17—26, 40—41). Автор пропустив усю главу 3 зі зціленням кульгавого Петром та Іоанном і з проповіддю Петра про розіп'ятого Ісуса, пророцтвом Моїсея та закликком іудеїв до покаяння. Із глави 4 Спиридон не зужив оповіді про арешт обох Апостолів, їх суд у Сінедріоні, випустив слова Петра про Того, Хто вилікував кульгавого (Діян. 4:1—10; 17—22), а також пасаж про успіх проповіді серед іудеїв, багато з яких увірували во Христа (Діян. 4: 23—28, 30—37). Із глави 5 автор випустив текст про Ананію і Сапфіру (Діян. 5:1—16) та другий суд у Сінедріоні й промову Гамаліїла (Діян. 5: 27—39). Ясно, що суто іудейська тематика Апостольських часів не цікавила автора та його аудиторію. Важливе інше: Спиридон не зужив знаменитих і вкрай актуальних для підкреслення стійкості самого поточеного митрополита слів Апостола Петра про волю/владу людську та Божу (*Розсудить, чи це справедливе було б перед Богом, щоб слухатись вас більше, як Бога?* — Діян. 4: 19; *Бога повинно слухатися більш, як людей!* — Діян. 5: 29). Чи був це страх перед владою караючою, чи перед протекторами та владою місцевою, чи небажання надмірного загострення й «політизації» тексту *Слова*?

Окрім наведеного, автор переказував епізод чудесного неушкодження Апостола Павла від укусу єхидни-змії (Діян. 28: 3—6). Цей епізод, зайвий для теми П'ятидесятниці, на наш погляд, мав актуальний для автора характер.

Друге місце за кількістю цитат і переказів у *Слові* посідає Євангеліє від Іоанна. Вперше автор звертається до цього новозавітного тексту (127), коли передає слова Христа у храмі іудейським в останній день свята кущей



про Духа, якого мали прийняти віруючі і якого ще не було на них, бо Ісус ще не був прославлений (Ін. 7: 37—39). Цитата завершувалася дискусією іудеїв про Христа: пророк, Месія чи невідомо хто (Ін. 7: 40—42) (127—128). Численні висловлювання про Дух, Святий Дух, які використовував Спиридон, так само засвідчені Апостолом Іоанном (Ін. 3: 8; 7: 39), як і постулат про єдність Отця і Сина (Ін. 10:18) та автентичні слова Ісуса про своє «співвідношення» з Отцем і Св. Духом (Ін. 16:12—15; 17:18—20). Із Євангелії від Іоанна (8:38, 41, 44) Спиридон узяв також Ісусове звинувачення іудеїв як **сыновъ диавола** (128). Текст від Іоанна знадобився також для опису дій Петра та наказу йому пасти вівці Христові (Ін. 21:15—17), для цитування втішливих слів Ісуса до Апостолів (Ін. 10:28; 12:32; 16:22), для опису першого, локального, дарування Св. Духа й дарів чудотворіння (Ін. 14:15) та обіцянки прислати Утішителя (Ін. 14:16—17; 16:7, 16, 19; 20:22—23). Оповідь про невіру Фоми (Ін. 20:25), запитання Філіппа (Ін. 14:9—10), свідчення Петра про Ісуса (Ін. 4:11—13) — так само від Іоанна. Нарешті, в заключній частині *Слова* Спиридон неодноразово використовує перші слова Євангелії про Бога-Слово (Ін. 1:1—5). З інших євангелістів Спиридон зужив лише кілька цитат щодо дій Апостолів, зокрема Петра (Мф. 28:7; Мр. 14:71; 16:7; Лк. 5:8—10). В Апостола Луки автор запозичив оповідь про благословіння Ісусом Апостолів перед вознесенням та про саме вознесення (Лк. 24:48—53), розширивши її (висловлюваннями Христа) завдяки Апостолові Марку (Мр. 16:15—18).

Із Апостольських Послань Спиридон процитував Послання Павла до римлян про незбагненність і непізнанність шляхів Божих (Рим. 11:33) та його ж Послання до коринфян про дух людський та Св. Дух як іпостась Божу і про дар Св. Духа Апостолам (1Кор. 2:11; 12:3—10; 2Кор. 12:9), засвідчивши ефемерність «премудрості мудрих» (1 Кор. 1:19).

Із книг Ветхого Завіту Спиридон черпав головню пророцтва про Месію та Божественну волю і всесильність (Бут. 22:18; 28:12—15; Пс. 18:5; 22:6; 91:5; Іс. 8:9—10). Іноді автор подавав «вторинну» цитату через новозавітні тексти, зокрема з Діянь Св. Апостолів (слова Моїсея — Діян. 3:22—23).

Спиридон не зужив двох Апостольських висловлювань, які вказували на велике значення свята П'ятидесятниці для них і всіх християн. Ідеться про слова з Діянь Св. Апостолів, що Павло вирішив оминати Ефес, *щоб йому не баритися в Азії, бо він квапився, коли буде можливо, бути в Єрусалимі на день П'ятидесятниці* (Діян. 20:16). У Посланні ж самого Апостола Павла до коринфян він писав: *А у Ефесі пробуду я до П'ятидесятниці* (1 Кор. 16:8). Та й у Апостольському Переданні зазначалося: *Нехай цей день буде великим святом, бо в третю годину цього дня Господь послав дар Святого Духа*.

Урочистість самого свята П'ятидесятниці, сказати б, чину/церемонії його церковної відправи Спиридон ніяк не підкреслює. Православна традиція створила детальне чинопослідування свята (включно з урочистим хрещенням оглашених), яке й понині здійснюється з використанням розроблених



Св. Василієм Великим уклінних молитов та піснеспівів Іоанна Дамаскіна і Косьми Маіумського; храми й житла прикрашають гілками дерев, квітами та зеленню, що нагадує ветхозавітну П'ятидесятницю (Лев. 23:10—17), Мамврійську діброву, де Авраам зустрів Триєдиного Бога, та, ймовірно, сіонську горницю, де й відбулося друге зішестя Св. Духа на Апостолів¹³.

Гадаємо, що Спиридон, позбавлений можливості брати участь у церковних урочистостях, зумисне не говорив про обрядову сторону справи — вся його увага була зосереджена на таїнственній суті свята та на заклик вірних до поклоніння Сину і Отцю зі Святим Духом.

«СУЧАСНІ» ПРОБЛЕМИ ТА ЇХНІ ПРОЯВИ У «СЛОВІ»

Проповідь (гомелія) митрополита не може бути неактуальною — і саме в сенсі учительства. Автор-архієпископ не міг обмежитися лише повчанням про П'ятидесятницю, він мусив орієнтуватися також на насущні проблеми і потреби аудиторії. **Изложення** це продемонструвало досить ясно щодо настанови Спиридона як архіпастиря.

«Актуалізми», тобто відображення сучасних Спиридонові явищ, подій і проблем його самого та соціуму Пуні або й вірних усієї Київської митрополії, — ось що цікавить нас найбільше у *Слові* митрополита. Звісно, оскільки «актуалізми» не заявлені в гомелії прямо й відверто, а лише символічно позначені, наше «розкодування» їх може бути досить умовним і навіть суб'єктивним. Вочевидь, це буде підтверджено й майбутнім дослідженням цього ж тексту А. А. Туріловим. Імовірно, що зауважені колегою «актуалізми» будуть іншими, і це ще раз підкреслить і сам їхній неоднозначний символізм у *Слові*, й інтерпретаційний «волютаризм» дослідників. Розуміючи все це, тобто певну ефемерність нашої «дешифровки» тексту Спиридона, ми все ж наважимося на демонстрацію своїх потуг читачеві.

Почасті проблеми, які перегукуються зі «сьогоденням» (тобто останньою чвертю XV ст.), сформулював сам Спиридон в анотації назви або й афористично у тексті. Відповідно, взяті в лапки підзаголовки — це зауважена нами (можливо, й не слушно) «підказка» від автора.

«На иудеи»

Практично це перше положення в авторській анотації *Слова*. Поступуючи його актуальність, ми одразу розходимося з публікатором пам'ятки А. А. Туріловим в оцінках теми. Колега вважає *обличение иудейского «неверия» в Христа... традиционной темой*. А відтак вона не несе елементу актуальності: *Антииудейский пафос «Слова»... вполне традици-*



онен, «книжен» по своєму характеру и продиктован исключительно темой поучения. Ничто в тексте не свидетельствует о том, что он вызван реакцией автора на знакомство (не говоря уже о столкновении) с реальными иудаистами Великого княжества Литовского или хотя бы с их переводческой деятельностью, начинавшейся в ту пору (123).

Нагадаємо, що «іудейство»/«жидовство» для книжників середньовіччя (в тому числі східноєвропейського) часто поряд із буквальним значенням було збірною назвою і образом, що позначали всіх (у даному випадку) неортодоксів. Прив'язування (чи його заперечення) «іудейської теми» у *Слові* Спиридона лише до «жидовствующих» та власне євреїв-іудеїв, на наш погляд, було б неправильною установкою. Втім, висновки й навіть гіпотези щодо цього можуть бути доречними після аналізу відповідних частин *Слова*, де мова йде на *нюдѣи*.

Уперше автор обрушується на жидове після опису (згідно з Євангелією від Іоанна 7: 40—42) проповіді Христа у храмі та суперечок серед іудеїв про Нього (пророк? Христос? невідомий галілеянин?). Докори Спиридона спочатку звучать у формі побудованих на Ветхому Завіті запитань*:

О сѣмѣудри жидовѣ, како ѹбо и званн бысте от Ирода, не исповедасте ли, глаголюще, предреченнаго града? Не пророци ли вашего города о праведнаго пришествии провозвѣстиша? Не Авраамѹ ли обѣтова Бог, яко от сѣмени его возлагословятся вси языци? Не Яков ли видѣ лѣствицю, досягающю до небес, на нем же Бог ѹтвержашеся? Не Моисѣи ли, нарочитын в пророцѣх, иже вам закон даст, приим от Бога на горѣ Синнаистѣи глаголемая бѹквы Ю слов законных, не словеса ли сна възглаголаша законная словесем ѹст Божиных? Не Моисѣи ли глаголаше: Пророка въздвигнет вам Бог вмѣсто мене, того послушанте. А еще не послушает того пророка, потребится от люден? (128).

Слідом за цим Спиридон «прив'язував» нечестивих *нюдѣи* до диявольського племені (безвожное сонмище и лукавое съворище и бѣсовское игралнице, и самого Велзѹла жилище), що постулював (згідно з Євангелією від Іоанна 8:44) сам Христос. Це безвожня сѣмницѣ, вся лѣсти и неправды исполненная, не повірило своїм пророкам і розп'яло Ісуса. Спиридон далі вказував, що Он *ѹбо*, власне, обрав народ Ізраїлів та провів його через усі негаразди (оповідь про Моїсея і вихід із Єгипту, чудеса та знамення). А іудеї за це Його пригвоздисте і за маннѹ желчи емѹ принесосте. Господь дав заповіді та являвся Моїсею в неопалимій купині, а іудеї терновим вінцем Христа нагородили и иже от камени мед и иссавше, копьем ребра емѹ проводосте, ѹмрѣвѣстѣ.

Третє «іудейське коло» цього безперервного викриття вказувало на сліпоту, глухоту й заціпеніння серця іудеїв попри явні Божественні знаки:

Иже видевшѣ катапетазмѹ церковнѹю распадшюся надвое, и солнце померкше, и лѹнѹ с звѣздами в кровь преложьшѹся, и землю потряс-

* Нагадаємо знову, що незалежно від джерел, навіть за умови їх запозичення, Спиридон використовував чужі тексти осмислено, й тому їхній зміст перетворювався в думку й погляди/оцінки самого митрополита.



шюся, и каменню распадшюся, и гробом отверзшимся, и мертвецем въставшим и явившимся мнозѣм, вы же стражи умзидисте многим златом, большаго нас сподобисте чудеса, укрити мняше Христово въскресе, камень знаменавше с кустодиею (128).

І знову запитання-докори:

Почто ўбо блага многа насыгтестеся, а с пострадавшею тварью творцю своему не поклонистеся? Почто ж явльшесе аггела женам мирносицам в вѣлых ризах не ясте вѣры, и в притворѣ народнем не затвористе, и к народом и архнерѣем, Аннѣ и Канафѣ не предпостависте, и к Пилатѹ и Иродѹ не посластѣ? И ўзми желѣзными почто его не связасте безсплотнаго, и риз онѣх ўбеленных от него не совлекосте, а ни метнѹше жребия, воинном не разделисте, а ни вдастѣ?... Почто ўбо мятечтися, почто ўбо лукаваа мыслите, почто ж тщетным поучаетеся? О вашего сѹемѹдренаго свѣѣта! (129).

Якщо зосередитися лише на біблійних сюжетах, то, звісно, це традиційна тематика докорів іудеям у новозавітних текстах стосовно невизнання, розп'яття й приховування чудесного воскресіння та вознесіння Христа. Але Спиридон «промовляє» усе це перед своїми сучасниками, й ці слова були спрямовані до тих, хто належав до Православної Церкви. Чи були це слова-застереження від будь-яких відступів від ортодоксії? Придивимося до двох останніх речень про мятѹщихся і лукаваа мыслящих — все це сѹемѹдренаго свѣѣта! Можна лише припускати спокуси від неправославного оточення в Пуні: язичницька «литва», караїми, еретики («жидовствуючі» через зв'язки Боговитиновичів з Олельковичами) — всі вони були «ворогами Христа» й чинили, як іудеї часів Ісуса й Апостолів. Не випадково одразу після наведених слів Спиридон писав про свою паству (нам же ўбо достонна вѣры) та піклувався про вірних через Христа й потрійне доручення Його Петрові пасти вівці. Цей заклик Ісуса до Апостола й передання «жезла пастирства» були символічними також і для Спиридона: в оточенні ворогів, у «ворожому стані» він мусив пасти свою отару.

Саме з останнім пов'язане друге звернення автора *Слова* до теми на нюдѣи. Цей текст вже обговорювався нами (розділ 1), однак звернімося до нього ще раз з огляду на його важливість та на потребу комплексного аналізу всієї гомілії.

Ось цей уривок:

По врученнон же Петрове пастве от владыкы Христа Бога нашего, по-добает же о снх молчанием мимонти. Понеже ўбо, нюдѣискыи мятеж видѣв, связа ми ся язык и стиснуша ми ся уста, и ўдержаста ми ся рѹцѣ и нозѣ вкѹпе, и смежиста ми ся очеса чювственая и мысленая. И смягтеше ми ся сердце мое, и всеми ўдеса вѣсколебахся о дерзости незаконных и нечестивых нюдѣи. Но снх ўбо отразивше дерзость и законопрестѹрное шатание, поразѹмѣвая же воже человеколюбие, смотрение и на предлежащее вѣзратнися, о нем же нам слово предлежит (129).

За всіх можливих варіантів «вторинності тексту» у *Слові* зацитований пасаж належить Спиридону; саме так він мав сприйматися й аудиторією.



Автор зумисне підкреслив, що після «призначення» Петра (тобто єпископської влади) пасти вівці Христові можна було б не зважати на **нюдѣи**, однак побачене й пережите самим митрополитом повернуло його до цієї теми. **Нюдѣискы мятеж**, який приліпив язик, замкнув уста, зв'язав руки й ноги, закрив зовнішній та внутрішній зір і збурих хвилюванням серце, став переломним моментом у долі автора. Гадаємо, що Спиридон мав на увазі діячів унії серед світських володарів й особливо серед православного єпископату (на чолі з Мисаїлом). Проект відновлення унійного зв'язку з Римом і затвердження Папою нового Київського митрополита відтак трактувався Спиридоном як **дерзость безаконных и нечестивых нюдѣи**. Свячення Спиридона в Константинополі й підкреслена ортодоксальність від початку перетворювали його у противника цього **нюдѣискаго мятежа**, свідком якого у Литовщині та у Тілі Православної Церкви він став. Спочатку Спиридон не знав як діяти (**и смятеша ми ся сердце мое**), однак його твердість в ортодоксії надала сил **отразити дерзость и законопреступное шатание**. Ця ситуація передавалася символічними «жестами» євангельських текстів про переляк Петра, його втечу, а потім зміцнення віри та волі й безстрашну проповідь Христового вчення. Отож про все це Спиридон писав прямо, з посиленнями на конкретні стихи Євангелій та Діянь Св. Апостолів, проте тут (у зацитованому тексті) він, імовірно, «кодував» актуальну для себе ситуацію. Загалом ми майже не маємо сумніву в автобіографічності цього уривку-відступу та ідентифікуємо **нюдѣѣв** із прибічниками унії у владних колах держави та церкви Литовського князівства.

«Іудейська тема» постає у *Слові* ще один раз. Ідеться про чудеса, вчинені Ісусом (воскресіння Лазаря, зцілення розслабленого, сліпого, глухих, кровоточивих та ін.). Автор докоряє іудеям, які все це бачили — і не увірували: **Да постыдится яко всяк еврейский род и фарисейский съвет лукавыи, видѣвша тя** (131). Автор передає також диспут Ісуса з **съмнѣщем нюдѣиским**: іудеї вказували, що він не від Бога, бо **суботы не хранит**, і, вочевидь, **бѣс имат** (132). Цей сюжет повертав текст до євангельських часів і продовжувався темою ересі Македонія.

Отже, тема на **нюдѣи** розвивається у *Слові* циклічно: від євангельського сюжету осуду іудеїв за хулу й страту Христа — через особисте зіткнення автора з сущими «іудеями», тобто відступниками (уніатами) — до нового осуду іудеїв, які, навіть бачачи чудеса, здійснені Христом, називали його бісівською проявою. Звісно, для Спиридона та, імовірно, його аудиторії пекучою була тема «внутрішніх іудеїв», захована між викриттями іудеїв євангельських.

Єретики та ересі

Тема ересей та єретиків присутня у *Слові* в меншому обсязі, ніж в *Изложенні*, однак усе ж посідає значне місце. Це зобов'язує нас проаналізувати «єретичну», а точніше — антиєретичну проблематику *Слова* —



й знову ж таки на предмет її можливої актуальності для самого Спиридона та його сучасників.

Спиридон звертається до теми ересей у двох «поданнях», кожне з яких генерально прив'язує до Першого та Другого Вселенських Соборів і, відповідно, до Христологічної проблеми та вчення про Св. Духа.

Перше звернення є накладанням заклання на еретиків, що стверджували розділення двох природ во Христі:

Да заградятся ўбо здѣ нынѣ ерническая ўста злохўльнаго Арія, глаголавшая неправдѣ, Евномія, и Аполінарія и Македонія, и Сергія, Пироса нечестиваго и, подобныхъ им, понеже ўбо тварь тѣ, а не Бога глаголаше быти. Но мы бо съ нами православия, и съ собором, иже в Никѣи, сына Божія тѣ проповѣдаем, Господи, великая ради твоея милости (131).

В *Изложенні* Спиридон персонально зупинявся на еретизмах Арія, Аполінарія і Македонія. Єпископ Кизичеський Євномій (пом. 398 р.) вважав, що розум здатний осягнути природу Божества, обстоював аномейзм (неподібність) у формулі «Син не подібний до Отця», хрестив в ім'я Ненародженого (і при цьому занурював у воду лише верхню частину тіла, оскільки нижня, мовляв, належить дияволу). Сергій, Патріарх Константинопольський (610—638 рр.), дотримувався монофелітства (єдиноволія) і вчення про два ества во Христі, але одну богомужню дієвість (енергію), або ж одну волю; був анафематствуваний Шостим Вселенським Собором (680—681 рр.). Його наступник Пірр підтримав тези Сергія і підписав вироблений ним та виданий з іменем імператора Іраклія *Екфесіс* (638 р.). Перелічені Спиридоном у *Слові* еретики, що мали стосунок до Христологічної теми, не вичерпують їхній іменний ряд, а Македоній узагалі належав до «духоборів», що не вважали Св. Дух Божественною іпостассю й говорили про його сотворенність. Усе це показує, що для автора *Слова* важлива була не конкретика, не повний й точний перелік імен еретиків, а сама суть, так би мовити, «генеральна лінія» еретичного напрямку щодо вчення про Христа в цілому. При цьому Спиридон підкреслював один аспект цієї «генеральної лінії»: визнання тварної природи Христа й заперечення Божественної. І саме це насторожує: і *Чин у тиждень Православія*, й *Изложення* Спиридона досить артикульовано вказують на суть кожної з провідних ересей. Отже, Спиридон знав, що не всі названі ним еретики дотримувалися ідеї про тварність Христа, а відтак акцентація саме на цій еретичній ідеї свідчить про її актуальність. Останнє ж указує на вже відомих нам литовських еретиків ...

Удруге «еретична тема» виринає у *Слові* вже щодо визначення природи Св. Духа. У зв'язку з цим Спиридон називає лише одного еретика, якого чомусь раніше «приліпив» до тварного монофізитства у Христологічній проблематиці, — Македонія, єпископа Константинопольського (342—360 рр.). Македоній дійсно вважався главою «духоборів», що визнавали сотворенність Св. Духа й заперечували його Божественність. Як і в першому випадку,



Спиридон менше вдавався в деталі вчення та діяльності Македонія, але визнавав згубність його ересі та особливо її викляття Собором. Ось його текст:

Да заградятся уста ныне нечестиваго Макидония дѹховорца, хулившаго на Святаго Дѹха. Сего бо Святаго Дѹха 2-й собор проповѣда единосѹщна Отцю, безначальна и сраслена преже всѣх вѣк единородному его Сыну и Слову, благодати нам дарованиѣни.

Цікаво, що далі Спиридон повторював члени Символу Віри, вироблені Другим Вселенським Собором щодо природи Св. Духа:

Глаголюще же о незатворимая уста оных богодѹхновенных богословец 2-го Вселенскаго събора, и възгласста богодѹхновенныя тѹбы, богоноснии отцы, посреди церкви. Глас подобен богословия паче грома възгремѣста. О сих бо глас пророческий възпяше: В всю землю изыде вѣщанья их и в конца вселенныя глаголи ихъ /Пс. 18:5/, и провозгласи Дѹха Святаго, Господа животворящего, иже /от Отца исхо/дящего иже с Отцем и Сыном, споклоняима, глаголаваша пророцы. Далі додано: Сей перстом единороднаго Сына отча сродствие показав голубиным видом, Святыя Троица единначалие показа на Иердани (132).

До теми природи Св. Духа та її невизнання Спиридон звертався також далі. Буквально за цитованим текстом він наставляв: Подобаєт же нам о сих подвижатися, о них же нам слово zde лежи (132). А трохи нижче констатував: И не приняи Святаго Дѹха, якоже преди рекохом (132). Затим після чергового потвердження Божественності Св. Духа через Послання Апостола Павла до коринфян (1Кор. 12: 4—7) автор пише: Посрамив же ўбо Макидоние дѹховорче, с таковники свои и сѹмѹдреными, с безаконными иудѣи, с безаконными бохмичи, с неразѹмными еланны (133).

Нарешті, оповівши про початки діяльності Св. Апостолів, Спиридон формулює суть їхньої проповіді:

Единая власть в едином собстве поклоняема и славима в всеми видимѣ и невидимен твари, владычественная сила и господство, единая держава безначальнаго отца и единороднаго его сына, рождена преже всѣх вѣк, и сраслена Святаго Дѹха, всен власти божества ни начала ни конца и мѹщен в непрестающа и нестлима вѣки (134).

Таким чином, обговорюючи богословську проблему Св. Духа, Спиридон лише одним реченням згадав дѹховорца Македонія, а потім ще раз його посрами. Відтак можемо констатувати, що цим фактом підтверджується раніше зроблений висновок про те, що дискусія навколо Св. Духа не була аж надто актуальною на той час. Але як це узгодити з унійною ідеєю і filioque? Гадаємо, що дискусія насправді не існувала у Литовському князівстві саме в дѹховорському сенсі. А щодо filioque, то Спиридон чітко цитував визначення Царградського Собору: Дѹха Святаго, Господа животворящего, иже от Отца исходящего (132). Вочевидь, для ствердження своєї і вірних ортодоксальності цього було досить. Спиридон адресував Слово православній пастві, а відтак розгортання дискусії про filioque було зайвим.

**«О исправлении Петрове»**

Сюжети, пов'язані з Апостолом Петром, мають у *Слові* подвійний вектор актуальності: щодо самого Спиридона й щодо його пастви.

Спиридона стосується «першоєпископство» Апостола Петра. У цьому сенсі митрополит зовсім не випадково вставляє тексти про Христову заповідь Петру пасти вівці Його, результатом чого стало створення земної Церкви. Спиридон змальовує (через текст Євангелії від Іоанна — 21:15—17) цілу картину розмови Петра з Ісусом біля моря Тіверіадського:

Нам же ўбо достонна вѣры, и ходатая спасению душам нашим, и ново-го Єрусалима на сграждение церкви Христове и христоменному ста-ду, о нем же рече пречистыми ўсты к Петрови: «Симоне Ионин, любиши ли мя паче снх?» «Еи, господи, ты вѣси, яко люблю тя». Глагола єму: «Паси овца моя». И ўсугуби... третьеє осно... И глагола єму тре-тьее: «Любиши ли мя?» И глагола єму: «Господи, ты вѣси, ты вся вѣси, яко люблю тя». Глагола єму Исус: «Паси овца моя» (129).

Спиридон зупиняється саме на цих словах і обриває пророцтво Христо-ве про смерть Петра. Гадаємо, що митрополит постулював своє архіпастир-ство, отримане в ім'я Боже з рук Вселенського Патріарха, яке за своєю функцією та обов'язками взувалося на пастирство «першоєпископа» Пе-тра. Скорочення першоджерела, які допускає автор, також свідчать про це (зокрема, найпромовистіше: печаль Апостола Петра, що Христос тричі за-питував про любов до нього). Нагадаємо, що саме після зацитованого тек-сту Спиридон писав: **По врѣченной же Петрове пастве от владыкы Христа Бо-га нашего, подобает же о снх молчаннем мимонти і далі — автобіографічний текст про юдѣнскын мятеж, який ми ідентифікували з діями прибічників унії. А за цим знову: Понеже бо владыка Христос трети вѣпрошенни исправи Петрово отвержение и камень вѣры... Магдалини Марии рек: И рци Петрови, да не отчаянием отпадет апостольския благодати (129).** Останній вислів знову був не цілком точним щодо євангельського тексту (Мр. 16:7), але він підкреслював, що Господь утримав камінь віри Петра, і завдяки цьому той зберіг Апостольську благодать. Саме це мав уявляти (якщо не відчувати) про себе ув'язнений за віру (ортодоксію) митрополит Спиридон.

Дуже цікавими у цьому сенсі є й сюжети про першопочаткову втечу Апостолів після арешту Христа, але, зміцнені Св. Духом, вони отримали твердість і продовжили своє пастирське служіння з новою силою та непохитністю. Послідовність текстів цього сюжету зворотна. Спочатку висновок:

Видите ли, о друзи, како рыболовци они коего дѹха ѹлчниста? Малая оставльше, великая воспрняста дарования, по неложному єго обѣща-нию. Яко же рече євангелист Иоанн: Дунѹ и рек: Примите дѹх свят, им же отпѹстите грѣхи — отпѹстятся, им же держите — держатся им. Видѣте ли силу Святаго Дѹха и разѹмѣете ли сѹкровище премѹдрост-ти єго? Сам бо вѣдѹяше, что творяше, яко Бог и владыка (130).

Всі ці слова були «співзвучні» життю Спиридона, який так само малая оставльше, великая воспрняста.



Але і в житті Спиридона був час хитань і «заціпеніння» у страху перед юдѣями (уніатами), про що він майже відкрито повідомляв. Чи не тому митрополит так детально писав про хитання Апостолів до прийняття Св. Духа:

И видите, и разꙋмѣйте, и чюдитесь вси языци, яко ветха и мнимо-ша, и се быша вся нова... Видите благодать и смотрите съкровища божественых дарований. Егда бо не приндетъ Святыи Дꙋхъ на святыа сна апостола и ꙗченики Христовы, тогда много мятежен ꙋмъ и мꙋща и многимъ страхомъ стесняеми. Ов отвержесе, ни же одѣян в плащеницю и бѣжа, ов же стыдяшесе, ни же... может ли что добро быти, ов же на 30 сребреницехъ продаст его нечестивымъ юдѣямъ, ни же невѣрнемъ обдержимъ, вещаше: «Аще не вижю, не имꙋ вѣры. Аще не положю рꙋкꙋ мою в ребра его, и персты моя в язꙋ гвоздинꙋю, не имꙋ вѣры», а прочини вси развѣгошася, единого оставиша (131).

Через кілька сторінок Спиридон знову повернувся до сюжету «слабкості» учнів Христа й особливо послуговувався прикладом Петра. Зацитуємо цей обширний текст:

По распятъи бо и по вознесенни Христове апостоли свѣше одѣялись силою Святаго Дꙋха, яко же речеся: языки разꙋмѣшишася дерзости ради столпотворѣннѣи, языци жъ нынѣ ꙋмꙋдришася славы ради... Егда бо не овлекошася свѣше Святаго Дꙋха дѣвствомъ святини апостоли, ничтоже възмогша творити, но и самого Христа Бога оставльше при волнои его страсти. Тако быша немощни: ни 3-жъ отвержесе с клятвою, рекъ: «Не вѣмъ человекъ сего», и иные же, оставль одежу свою, нагъ отвѣже и скрылся. Егда же прияша Святаго Дꙋха силу, что не сотвориша? Страхъ бо отринꙋша весь юдейскыи, ничтоже вмѣниша гнѣвъ старцевъ Израилевъ, и архидѣрѣевъ же и князенъ людскихъ, и всего съима сыновъ Израилевъ, разжигаеми Святаго Дꙋха дѣвствомъ (133).

Вочевидь, для слухачів/читачів ці приклади нагадували Євангелію, але для Спиридона в них було щось більше. Він як єпископ також отримав дар Св. Духа для учительства, проповіді, напучування пастви й попри різні обставини тримався ортодоксії; його хитання ніби виправдовувалися історією учнів Христа.

Ще один невеликий і не зовсім необхідний у *Слові* приклад, згаданий Спиридоном, чи не найпромовистіше вказує на актуальність Апостольського взірця для нього. Цього разу йшлося вже про зміцнення Св. Духом пастиря та його чудесну неушкодженість від нападу «гада». І це був не Петро, а премудрий, избранный съсꙋдъ, святыи Павло:

Понеже ꙋбо божественни апостоли по излитъи Святаго Дꙋха на нихъ огненными языки вся си знаменна сътвориша: «змиа възꙋмꙋтъ», якоже Павелъ сътвори в Мелетинстемъ островѣ, егда в Римъ веденъ бысть, изшедшю ехиднꙋ отъ теплоты, и прилѣпившю рꙋцѣ его, ничтожъ зла пострада. Мнѣша нѣщии отъ стоящихъ, яко възгорѣтися емꙋ и пасти, онъ же оттресе ехиднꙋ в огонь и здравъ бысть (130).

Ця оповідь відома за Діяннями Св. Апостолів (28: 3—6). Однак там ідеться також про те, що іноплеменники прийняли Павла за вбивцю, який хоч і врятувався від потоплення в морі, та все ж карається Богом через



змію. А після його неушкодження говорили, що сам він — Бог. Ці обидві ідеї були «зайві» для Спиридона: головне, що праведний пастир не боїться жодної єхидни, котра його жалить. А це явно актуалізувало наведений автором символічний приклад щодо його власної харизми.

Нарешті — друга сторона вектора актуальності прикладів з життя Апостолів, зокрема Петра. Це вірні, які слухали/читали *Слово* Спиридона. Для них, звісно, можливий був лише «доапостольський» приклад Петра. І митрополит таки навів його саме в тексті-настанові вірним, звертання до яких ми вже цитували (Видіте, о друзи, чада церковная, православнаго и христон-менитаго пребыванна жителе): Да видите, мудрини, купно же и грѣбни, что створиша рыболовцы, Сам во владыка рече к Петрови, егда ужасеся о ловитве рыб на морѣ Геннисаредстѣм, и рече: «Господи, отыди от мене, яко грѣшен есмь». Отвѣщав Исус рече: «Не боися, отседе человеки будеши лова» (134—135). Митрополит фактично переказував Євангелію від Луки про чудесну ловитву риби й покликання Симона-Петра (Лк. 5: 3—10). Спиридон передає лише діалог Симона і Христа. Це найважливіше для нього: грішник може схилитися перед Господом і тоді отримає нагороду, навіть найбільшу з можливих на Землі — творити чудеса й ловити душі во славу Божу.

У цьому прикладі — не лише втішання вірних, які согрішили, але й знову ж таки ретроспективне звернення до власного прикладу: Спиридон уже отримав дар Св. Духа й право «ловити душі» та оберігати ортодоксальну чистоту душ вірних.

А тепер помислимо над заголовком цього підрозділу, який взятий нами із заголовка-анотації *Слова*: **И о исправлении Петрове**. Апостол Петро став для автора й аудиторії живим прикладом постійного відступлення й повернення до Христа, утвердження даром Св. Духа у вірі та Апостольській діяльності, перетворення язичника й грішника на християнина, відданого учня й послідовника Господа. Цей приклад був і є вічно актуальним, але щодо Спиридона та його аудиторії він отримує цілком конкретні виміри актуальності.

«О Святаго Духа деиствии»

Сходження Св. Духа на Апостолів, згідно з ученням Церкви, розпочинає еру Нового Завіту. В анотації змісту свого *Слова* Спиридон винесеною нами у підзаголовок фразою завершував опис. Але у самому тексті тема Св. Духа, зрозуміло, присутня постійно. Про пресвѣтлое сѣ и великое и страшное тиньство, паче же рекѣ, дивство автор говорить уже в першій вступній частині. Втім саме явище сходження Св. Духа на Апостолів, описане в Діяннях і переказуване Спиридоном, — це лише видимий прояв Св. Духа. В анотації ж ішлося про глибоку богословську догматичного значення проблему дѣиствия Св. Духа.

А це останнє було потаємним, хоча Спиридон писав про нього досить ясно:



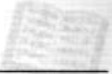
Не облекаста ли силою выше, понеже бо сказахом многою бестѣдою, елико возмогохом нашим грубым разумом к вашему достославию и тцивѣншему оупованию възвѣстити вам хотех о святого Духа дарѣх и благодати иже на нас бывшен, не токио възможет земен помыслити, или рещи что о таком скровищи, его же небеса не вмещают. О нем же избранныи съсуд Павел рече: «Никто же духа Божна вѣсть, точию Бог». Како мы смиреннии хоцем осязати неосязаемаго, домышляти неизреченнаго, възгласити о несказаемом? Но обаче что в малѣ изорчем, приемише от него благодати и силу, и бодрость, и слова премудрость. Яже в коринѣнстем посланни святому Павлу рекшию, тѣм же и аз смиреннии сказую вам: Якоже никто, духом Божиим глаголя, речет Господа Исуса анафема, и никто же может рещи Господа Исуса, точию духом святым. Разделение дарованием тои Святыи Дух, разделение служением, дѣнством. Тои же Бог и всѣх (132).

Фактично Спиридон повторює визначення з Послання Апостола Павла до коринфян (1 Кор. 2:11; 12:3—6).

Автор звертається до богоизбранного стада, паствы Пунського града жителен із закликом прославити Св. Дух: Стечитесь, видите и слышите и разумѣйте, каковы танны навиче, иже до третьего небесн вѣстече. И нам по земли живущим, неизреченныя глаголы слышав о небесѣ. И възопи, глаголя тои же: Бог Дух святын всякая в всѣх. Тобто вірні мали ще раз повторити слова Апостола Павла (1 Кор. 12: 6). А далі Спиридон майже дослівно оповідав за Апостолом Павлом (1 Кор. 12: 7—11) про різні прояви Св. Духа для кожного: одному — слова мудрості, іншому — знання, комусь — віра, комусь — дари зцілення, пророцтва, чудотворіння, розрізнення духів, дар до мов, тлумачення мов і т. д. І все це дѣйствуєт єдин тоже Святын Дух на власти, комуждо хочет (132—133).

Саме це дѣйствие Св. Духа і було актуальним як для Спиридона, так і для пастви в сенсі різних дарів. Спиридон через єпископство і митрополитичий сан отримав рівнозначний Апостольському дар Св. Духа бути пастирем, духовним учителем і наставником. Що ж до пастви, то вона також повинна втішатися тими дарами Св. Духа, які отримала в земному житті. Пастир мав переконати пасомих, що їхні здібності, можливості й місце в житті — це дар Св. Духа, який проявив дѣйствие конкретно щодо кожного.

І раптом проривається фраза, яка вселяє страх: **Что же бо коснеем, и почто медлим о сицѣвых нам слова предложити, малѣ проглаголати нам, просветивше всего мира конца?** (131). Що мав на увазі автор: загальний грядущий кінець світу чи конкретику 7000 (1492) року? Втім цікавіше перше положення: **что же бо коснеем, и почто медлим.** Автор спонукає до дій, і дій рішучих, закликає відкинути флегматизм і повільність. При цьому нижче він пише про Утішителя, якого Христос обіцяв упросити Отця послати на землю. Ідеться знову про Св. Дух, який і є Утішителем. Але в такому разі Він проявився через Апостолів, які зміцніли у вірі, забули про свої вагання та почали активно пропагувати Христове вчення. Безперервно передаючи пастирство наступним поколінням священства, Апостоли передали й дар Св. Духа, який зійшов завдяки таїнству свячення і єпископської хіротонії



також на Спиридона. І це надало йому право в ув'язненні звертатися до вірних, пригадавши дари Св. Духа, в основі яких — непомильна й віддана віра — ортодоксія. Чи закликав у зв'язку з цим Спиридон свою паству до рішучого опору тим, хто зневажив саме цей дар Св. Духа?

Щодо самого Спиридона, то дїйствіє Св. Духа він убачав і втілював у архіпастирському служінні, зокрема через повчання вірних його *Словом*, що саме є сакральним дійством із допомогою Св. Духа — *ибо от него же точися всяка премудрость*, і тому писане слово митрополита має таїнственну силу¹⁴.

Антики та «еллины»:

«пустота учения и наказанье мудрости»

Однією з найнесподіваніших тем *Слова*, на наш погляд, може вважатися не вповні доречно у гомілії на свято П'ятидесятниці звернення до розгляду-критики язичницьких мудреців. Утім, коли згадати про час написання *Слова* й «моду» (в тому числі у Литовській Русі) на «антиків» і «еллінів», означена тематика знайде своє виправдання і у Спиридоновій гомілії.

А. А. Турілов вважає, що *противопоставления «простоты» и «невежества» апостолов ученой античной (языческой) философии и красноречию* є традиційними. Втім, дослідник зазначив рідкісний сюжет про Гермеса Трісмегіста з його послідовниками та *известный анекдот об антиохийском риторе Ливании*. І все ж колега підкреслив, що тоді як православні книжники XVI ст. *внешнею мудрость пов'язували з отреченными книгами*, перекладеними наприкінці XV ст. у Литві з арабської та єврейської мов, Спиридон *ограничивается именами лишь античных (еллинских) философов, ученых и поэтов* (123).

Нагадаємо, що Спиридон і в *Изложенні* не називав ні сучасних йому ересей, ні сучасних творів, належних до *отреченных книг*. Усі його «актуалізми» позначені древністю.

Але спочатку зачитуємо авторський текст. Він розпадається на три частини (хоча вся тема складає єдиний текстовий уривок). Сам початок «еллінської теми» (та відповідно перша частина) прив'язаний до зачала Євангелії від Іоанна (*възопи ѹбо Иоан в Аси и възгрѣмѣ в вселенней, и рече великим гласом*) про Бога-Слово (Ін. 1: 1—5). І от слідом за цим вселенським гласом про Бога-Слово Спиридон констатує:

Єгда Иоан сна отринѹ, престаша вся елинска баснословия, ѹмолча ѹбо Платон, постыди же ся Асклипий, загради своя Ипократ, Аристотель и Омир, и Галлин, и вся вергианкенска извѣтна ниспадоша. Посрамнѣя и Пифагор, и премудрых Афин всѣх разѹм исчезе, понеже во не о Бозе ѹпражняхѹся, но о тварн его глаголаста (135).

Набір імен язичницьких авторів демонструє ерудицію та пізнання Спиридона (навіть попри запозичення пасажу). При цьому поряд із філософа-



ми (Платоном, Арістотелем) присутні природознавці, лікарі, математики (Гіпократ, Гален, Піфагор) і поети (Гомер і римлянин Вергілій — останній у збірному образі **вергиликенска**). Всі ці діячі складали **разум премудрых Афин**. Вони, як і вся «афінська мудрість», щезли, оскільки говорили лише про тварне, а не о **Бозе** упражняхуся. Чи був набір імен випадковим, чи позначав він конкретні ідеї, а, може, вказував на сучасну авторові актуальність саме цих осіб, їхніх творів та ідей? Гадаємо, Спиридону для доказовості величі Христового вчення і марноти мудрування потрібні були гучні імена «антиків» та «еллінів», імена, які би промовляли до аудиторії, були їй відомі. Отже, Спиридон указував на «мізерність» учень тих античних та елліністичних авторів, котрі, вочевидь, вже були «хрестоматійними» на кінець XV ст. у Литовській Русі, оскільки через Західну Європу їхні ідеї та імена поширювалися у творах ренесансового спрямування. Шляхта, яка мала можливість освіти в західних університетах (та навіть і в Краківському), здобувала всі ці «еллінські» знання в обов'язковому порядку.

Спиридон «звів» думку всіх перелічених язичницьких авторів до антропоцентризму і натурфілософії, котрі «товклися» на брентій землі та людській натурі й над якими прогрімів глас Апостола Іоанна про Бога-Слово, що примусив замовкнути язичників. Оскільки цей глас **възгрьмѣ въ вселеннѣ** задовго після смерті усіх названих «еллінів», то Христове вчення через Іоанна вічно спростовувало ці та подібні ідеї, які періодично «поверталися» у світ людей. Спиридон нагадував і своїм сучасникам, котрі жили в умовах відродження античної та елліністичної філософії, про те, що через Євангелію від Іоанна вчення про Бога-Слово і власне Божественна сила нині й завжди демонструють ницість язичницької мудрості. Автор і аудиторія по-різному могли сприймати актуальність теми антиків: як традиційну; як приклад неперевершеності Христового вчення; як конкретне спростування актуалізованих філософських ідей; як заковане спростування самих спроб **мудрствовання** (тоді це «жидовствуючі» та інші єретики); як виступ проти університетської науки, що адаптувала філософські ідеї античності, тощо. Важливий принцип: ні автор, ні аудиторія явно не сприймали цей пасаж просто як літературну форму, що не має жодного стосунку до сучасного життя.

Друга частина стосувалася оповіді про «конкретну» людину та її ідеї — Гермеса Трісмегіста. Це другий неісторичний образ, зужитий Спиридonom. Але якщо міфічний Асклепій, покровитель лікарів, лише згадується, то щодо Гермеса Трісмегіста розкривається ціла система його поглядів. Образ Гермеса Трісмегіста пройшов певну еволюцію в його трактуванні та сприйнятті. Греки ототожнювали його з єгипетським богом Тотом і називали Гермесом (латинське — Меркурій) Тричі Великим (Трісмегістом). Вважалося, що він — провідник душ померлих, покровитель таємних знань (герметичних — закритих, доступних тільки втаємниченим), бог мудрості й писець богів, автор священних книг та магічно-астрологічних творів. У пізній античності Гермес перетворився на сина Зевса і Майї (доньки Атланта), близького до потойбічного світу, чії твори шанувалися на анфістеріях —



святых пробудження весни й пам'яті померлих. Гермесові приписували численні алхімічні винаходи (наприклад, способу герметичного закривання скляної трубки таємною печаткою). У теософських творах Гермес представлявся пророком, який отримав Божественне одкровення та повідомив його учням (Асклепію, Амону, Тату). Герметичні трактати вважалися пам'ятками древнього єгипетського богослов'я доветхозавітної пори. Насправді ці твори були складені у II — на початку IV ст. як християнська переробка творів грецьких філософів (платоніків-стоїків, аристотеліків) з елементами східної міфології та містики. *Герметичний звід* (із 15 трактатів) був остаточно сформований у IV ст., і тут йшлося про «таїнство слова» — це був прояв «вищого» герметизму. До «нижчого» герметизму відносили ритуально-магічні дії задля отримання земних вигод та благ (прикликання та підкорення демонів). Людина визначалася у зводі як образ Божий, але і як владица усієї «тварі» (всього живого); людина має мету через удосконалення знань знайти шлях до Бога та поєднатися з ним.

У другій половині XV ст. в Європі знову відроджується інтерес до *Герметичного зводу*: близько 1460 р. його текст із Македонії потрапив до Флоренції, де 1463 р. за дорученням Козімо Медічі Марсіліо Фічіно переклав 14 трактатів із грецької латиною і назвав іменем першого твору — *Поймандр* (Пастир мужів). У 1471 р. у Тревіо *Герметичний звід* уперше вийшов друком. Окремі частини друкувалися й раніше (*Асклепій* — 1469 р., Рим). Гермеса Трісмегіста у 1488 р. зобразили на мозаїці Сієнського собору, а у 1490 р. — у ватиканських палатах Папи. На християнському Сході *Герметичний звід* використовували Кирил Александрійський, Михаїл Пселл, візантійські мислителі¹⁵. Однак «герметика» явно превалювала на Заході. Марсіліо Фічіно називав Гермеса Трісмегіста «першим творцем богослов'я», що жив після Моїсея. Згодом Фічіно ототожнював Гермеса із самим Моїсеєм. Джованні Піко делла Мірандола дав своєрідне пояснення прізвиська Трісмегіст: найвеличніший філософ, найвеличніший жрець, найвеличніший цар — отже, Тричівеличний; він — віровчитель, творець законодавства й писемності єгиптян.

У 1490-х роках Лодовіко Лацціреллі здійснив спробу узгодження вчення Гермеса Трісмегіста із християнством (ототожнив Христа з Поймандром — Пастирем мужів). Герметизм, що виник у часи формування християнського вчення, і справді мав із ним ряд спільних рис: монотеїзм, ідея спасіння та пошуки шляху до нього, вчення про боголюдство, апокаліптика, пророцтво, ідея покаяння, троїчність. Дослідники твердять, що герметичне вчення про людину *потеснило святоотчеську традицію*: людина — третій Бог, владица всього живого, *надший зон-андрогин*; людина має Божественну безсмертну природу і смертне земне тіло (складається з чотирьох стихій). Поряд із цим у добу Відродження актуалізували окультний бік герметизму (Гермесу приписували *Смарагдову таблицю* з описом «філософського каменя») — алхімію, магію, астрологію¹⁶. В астрономічних перекладах «жидовствуючих» Гермес Трісмегіст також присутній.



Загалом у православній традиції сюжет із Гермесом дуже рідкісний, і це підкреслює неабияку актуальність і образу, і приписаних йому ідей для Спиридона та його оточення. Ось що сказано у *Слові*: **Понеже бо с... в Илинскаго царства лѣта в странах Фивѣнскихъ и Ливѣнскихъ, Египтиа и Сириа словѹще Ермини** (в рукописі помилково — «Иерусалими». — В. У.) **глаголюмни. Сеи бо солга тры силы некиа нѣмѣти: умное и словесное, и дѹха... сими тремн совствини вся видимаа състонтѣя небесныхъ и земныхъ и пренсподнихъ. Се ѹбо таковаа изрек о божествѣ власти неисчетная премѹдрости и силе, и от всѣхъ человекъ прозвася Ерминс** (в рукописі помилково — «Иерусалим»: переписувач не знав цього імені-образу. — В. У.) **Тривеланкий, понеже немислимаа открын и недоведомаа възгласи паче сверстникъ своихъ, и вѣликъ прозвася от человекъ, понеже трончнымъ образомъ исповѣда** (135).

Як видно, Спиридон (його джерело) «троїчну систему» побудови світу «за Гермесом» розподіляв у двох паралелях: розумне → словесне → духовне; небесне → земне → підземне. Гермес тим і прославився, що викликав «духів» і міг пояснювати з їхньою допомогою усе. Поряд із цим його троїчна система створила враження у **всѣхъ человекъ**, що Гермес **трончнымъ образомъ исповѣда**. Наскільки актуальними в сучасних Спиридонові суспільстві, книжності й практиках були означені ідеї — сказати важко. Можна лише припустити, що через студентів та книги, а також через практикуючих астрологів ці ідеї потрапили до Литовщини. Оккультні науки, книги й практики, як уже говорилося, мали неабияке поширення у житті європейських еліт другої половини XV ст. Це явище спостерігалось й при дворі колишніх покровителів Спиридона Омельковичів.

В усякому разі детально повідомляти пастві ідеї та концепцію язичника Гермеса Тривеликого у *Слові на Пятидесятницю* Спиридон не мав жодного резону. Навряд чи таким способом демонстрував він і свою ерудицію. Логічніше допустити актуальність у соціумі якщо не ідей, то текстів з іменем Гермеса, які потрапили в поле зору (якщо не до рук) митрополита, і він відреагував на це в найближчому за часом появи своєму творі, вмістивши відповідну інформацію в контексті спростування всієї мудрості язичників через Бога-Слово.

Третій смисловий уривок «античної тематики» цілком слушно стосувався прикладу, коли самі «мудрі антики» через конкретного представника визнавали вищість мудрості християнських Отців. Спиридон переказував знаменитий епізод із життя Іоанна Златоуста, коли він навчався в риторській школі Лібанія:

Не вѣше бо в елинныхъ пѹстотаа ѹченна и наказанье мѹдрости, но единого единомѹ нѹ мѹдрыхъ поставляемн сѹтѣ ѹчителн в елинехъ, яко же о Иоане Златоусте сказашеся. Некоємѹ в та лѣтаа ѹчителю елинскомѹ скончавшеся, именови Ливанню, приступиша к немѹ философи и рѣша: «Ливанне, сповѣждь нам о премѹдрыхъ, кто бѹдет нам вѣсто тебе ѹчитель?» Отвещав, рече: «Аще не быша крестьяне съвратили Иоана Златоустаго, — глаголаше, — тон бо вѣсто мене, яко ни никто же» (135).



Спиридон представив усе так, що «еллінські» вчителі послідовно передавали свою мудрість, і ланцюг обірвався на Лібанії, оскільки його учень Іоанн Златоуст прийняв Христове вчення, відійшов від «еллінства» й перевершив його науку.

Однак всепереможну силу християнства над еллінським мудрованням, за словами Спиридона, найяскравіше продемонстрував Апостол Іоанн:

Сен Заведѣвич, не книгчий, ни мѹдр... о нем Лука в Дѣяниих апостольских поветвует, нво отечество его яко село выство не словесно, но рыбарское хитрости Вифсанда во сего изнесе. Но обаче сицевын не книгчии, не нарочитын, коликую высоту достиже, ничто же ильин словущее мира сего (135).

Митрополит не втішився першою силою цього доказу і через кілька рядків знову повторив його:

Сен во рыбаря отца бѣ, тѹ же хитрость отческую преходя; не точью не наказан вьсть еврѣискаго и еллинскаго учения, но и отинудѣ безкнижен. Видите вси и чудитесь, как сен Богословец Иоан учюждився всѣх мира сего, а их илѣ, яко же прѣди рекохом, прилепился таковому владыцѣ и прня свыше слова и разума. I от уже після цього повторного доказу/аргументу/прикладу Спиридон підводив промовисту ризку: Писано во есть: Погублю премѹдрость премѹдрых, и разум разумных отвергну. Егда во рече сен Богослов Иоан: Искони бѣ слово — гдѣ... книжници и ритор васнословья, иже выже помянухом? Где спрочиши века философи? Гдѣ июдѣиское шатанье? Егда вѣгласи трѹба богогласная, грома ясѣиши, и поразн, яко пращею, ерѣси. Відтоді увесь світ питаються вѣсѣдою, иже Богословца арган глаголаше: «В начале бѣ слово». И не есть на всен вселенней христова церкви, иже великим сил солнцем не просвещается. И по морю и по сѹху слышася вся: «В начале бѣ слово». И нѣсть мѣста на всен вселенней, иже великаго сего солнца теплоты ѹкрынся (135—136).

Таким могутнім акордом Спиридон остаточно «розбивав у прах» всі «еллінські мудрування», повертаючи читача/слухача до найбільш містично глибокої у богословському сенсі Євангелії від Іоанна. Доказовість підсилювалася неосвіченістю, навіть неписьменністю євангеліста, який силою й даром Св. Духа зміг висловити й викласти на письмі глибинні істини про Бога.

І хоч у сенсі життєвих колізій Спиридонові ближче був образ Апостола Петра, а в сенсі учительної мудрості — Апостола Павла, у своїй гомілії він богословствував, як і Апостол Іоанн. А відтак мудрість християнського вчення даром Св. Духа діяла також через митрополита і його Слово, що дало йому можливість «розбивати» поширювану моду на античність та пропонувати вірним істини Нового Завіту.

Наш короткий, навіть побіжний аналіз Слова на шшествоие Святаго Дѹха наяв демонструє досить чітку контекстуальність цієї гомілії Спиридоново-му Изложению. Ці два твори митрополита, звернені до православної пастви Литовського князівства, відбивають місцеві реалії, біографічні моменти й віровизнавчі, сповідні та обрядові проблеми Київської митрополії: Вони та-



кож указують, що в особі Спиридона Православна Церква у Литві нарешті отримала ще одну непересічну духовно-інтелектуальну особистість, котра могла б бути поставлена в один ряд з Іларіоном, Кирилом Турівським, Григорієм Цамблаком... Однак духовний потенціал Спиридона залишився у Литовській Русі незужитим.

«Жорсткий» православний ортодокс і фізично, і духовно опинився ніби між палаючими вогнищами, що зусібіч оточували Литву (в державно-цивілізаційному та релігійному контекстах), а всередині кожного з них змагалися різні кольори «вогню» та якості «горючого матеріалу». Найслабшим був вогонь із Православного Сходу, який і обстоював Спиридон: він ледь жеврів.

На час, коли Спиридон писав свої віроповчальні твори, в межах його митрополії поширювалися інші тексти, й інтерес церковних «інтелектуалів» концентрувався на них. Зокрема, на перекладах дидактичних пам'яток щодо дотримання норм християнської моралі у щоденному побуті. Прикладом може бути переклад *Ізмагаду* із бібліотеки київського Михайлівського Золотоверхого монастиря останньої чверті XV ст. З іншого боку, виявлявся інтерес до ветхозавітних текстів, переклади яких зі староеврейської мови здійснювали руські книжники кінця XV ст.

У Московській Русі найактивнішим центром церковно-літературної творчості був Новгород, де під егідою архієпископа Геннадія працювали перекладачі та складачі корпусу Біблійних книг. Значний вплив у «геннадіївському гуртку» мав домініканець Веніамін, котрий робив переклади з *Вульгати*. Саме він переклав Третю книгу Єздри з пророцтвом про орла з трьома головами і сімома крилами, яке трактувалося як три страшні й небагочестиві царства, котрі Бог воздвигне в останні часи. Загалом західні впливи на новгородську книжність були досить сильними, й бібліотека «геннадіївського гуртка» містила інтерпретації біблійних текстів цілої низки західних богословів.

Ці впливи були присутні й у московському середовищі. Архієпископ Геннадій ще до від'їзду в Новгород зав'язав стосунки при дворі з греками Димитрієм та Георгієм Траханіотами, які поширювали західні ідеї та книжність «в унійно-католицькому дусі». Ці тенденції знайшли могутній поштовх також завдяки шлюбу Івана III із Зоєю-Софією Палеолог. «Західний світ» княгині на рівні побутового, естетичного та інтелектуального «вогніздився» при московському дворі й проіснував аж до її кончини (17 квітня 1503 р.).

Протилежний контекст духовного впливу привнесла в Москву Олена — донька православного молдавського володаря Стефана Великого і дружина сина великого князя Івана-Молодого. Стефан у цей час намагався скласти коаліцію європейських держав для протистояння туркам, указуючи, що Молдавія є «воротами християнства», зруйнування яких призведе до загального знищення Православ'я турками. Однак у Москві не бажали розпочинати війну з султаном, шукаючи з ним миру через кримського хана. Класичний Схід у політиці Москви здобув пріоритет, а відтак Іван III



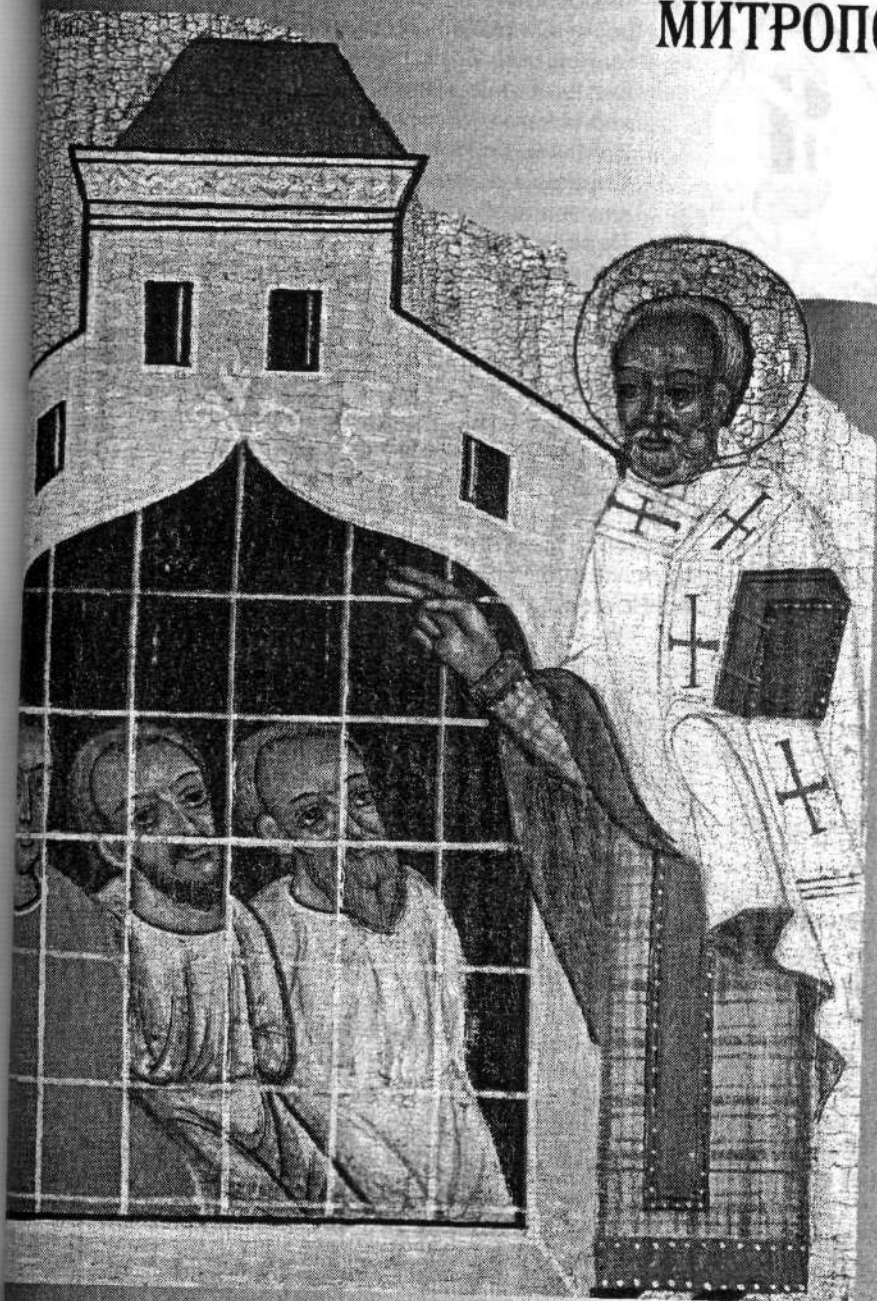
відмовив у допомозі сватові. Олена Стефанівна мала впливи при московському дворі лише до смерті чоловіка. 11 квітня 1502 р. з наказу свекра її було посаджено до в'язниці, де вона й померла 18 січня 1505 р. Утім її інтелектуальні інтереси більше пов'язані з єретиками, ніж з ортодоксальним Православ'ям.

Ортодоксії ж однозначно дотримувалося лише російське монашество, зуживаючи нові її зразки з Афону (*Скитський Устав*, привезений 1490 р. звідти Нілом Сорським; приїзд у Москву 1497 р. ігумена Паїсія і трьох старців Пантелеймонового монастиря) та Сербії (сербська редакція *Синодика у тиждень Православія*). Як бачимо, на інтелектуальному рівні «російський варіант» ортодоксії у литовські часи творчості Спиридона мав переважно «ужитковий» характер. Віроповчальні тексти Спиридона не відповідали цьому загальному контекстові, тим більше вони належали Київському митрополиту, якого у Московській державі не визнавали.

Отже, на тлі політичної, релігійної та внутріцерковної боротьби, котра роздирала світові центри Східного й Західного християнства, твори митрополита Спиридона залишилися майже непримітними. Його «поточение» в Литві не дало можливості самому авторові поширювати свої твори. Вони, як і сама постать Спиридона, опинилися поза магістральними лініями духовно-інтелектуальної історії Заходу і Сходу останньої чверті XV ст. Навіть до загальної царини богословської думки Київської митрополії вони не змогли потрапити ні свого часу, ні пізніше, ні через посередництво досліджень істориків Церкви. Штучно вихоплені з «литовського» контексту, ці твори були віднесені до історії якщо не Руської Церкви, то принаймні Московської Русі. А там Спиридон узагалі був табуований, вилучений з диптихів православних Київських митрополитів і оголошений персоною нон грата.



**“ДОВГА ОСІНЬ”
НОМІНАЛЬНОГО
МИТРОПОЛИТА**



Останній і найдовший у житті Спиридона період тягнувся у Ферапонтовому монастирі на Білозері. На думку деяких дослідників, саме тут він написав ледь не всі свої твори —



Изложение, Житіє Зосими і Савватія та **Послание о Мономаховом венце**. І хоча це не відповідає дійсності, вказане місце «самовияву» в текстах Спиридона все ж має неабияке значення для загальної характеристики його поглядів та діяльності. Важливим є також ставлення до ув'язненого Спиридона різних владних сфер та конкретних осіб.

Першим предметно писав про ферапонтівську добу в житті Спиридона В. О. Ключевський, але лише у контексті літературної історії **Житія Зосими і Савватія**. Вчений припускав, що Спиридон і помер незабаром

після створення **Житія** 1503 р. Як аргумент він наводив дієслівну форму минулого часу в словах Новгородського архієпископа Геннадія про Спиридона: **сей человек в нынешнаа роды велше столп церковный**. У червні 1504 р. Геннадій був позбавлений кафедри і поміщений у Чудів монастир, а отже, Спиридон помер у 1503 чи 1504 р. Щоправда, Досіфей міг привезти **Житіє** та розмовляти з Геннадієм вже в Москві, а не в Новгороді¹.



БІЛОЗЕРСЬКИЙ ПЕРІОД У «ДОТИЧНІЙ» ІСТОРІОГРАФІЇ

Про перебування Спиридона у Ферапонтовому монастирі згадував у числі перших автор фундаментальної історії обителі І. І. Брілліантов. Історик указував, що десь наприкінці XV — на початку XVI ст. у монастир потрапив *человек, выдававшийся тогда своим образованием и умением владеть пером* — колишній Київський митрополит Спиридон. Брілліантов, процитувавши автобіографічний запис **Изложения**, виснував, що Спиридон поїхав до Царграда *простым чернецом, не имевшим священного сана, а вернулся оттуда митрополитом*. Учений не зовсім точно переказав літописні свідчення про Спиридона, зазначивши, ніби він приїхав у Москву в 1483 р., але *из опасения новых интриг и происков позаботились заточить Спиридона куда-нибудь подалее от Москвы*. Брілліантов не зміг установити, коли экс-митрополит прибув до Ферапонтова і як довго там жив, але все ж констатував, що всі відомі твори Спиридон написав саме в цьому монастирі. Більше того, **Изложение** історик визначив як спробу маніфестації ортодоксальності, відречення від ересей і намагання звільнитися з ув'язнення. Повторюючи думку В. О. Ключевського, Брілліантов уважав, що Спиридон помер близько 1503 р. і був похований у Ферапонтові².

Сучасні історики Російської Півночі Г. М. Бочаров та В. П. Виголов, підкреслюючи, що Ферапонтів монастир був «резиденцією» висланих московськими володарями «неугодных» осіб, писали: *В конце XV в. тут нашел приют опальный киевский митрополит Спиридон... философ и богослов, человек необычайно просвещенный*. Саме у стінах Ферапонтового монастиря він, нібито, й написав **Изложение** та **Житіє** Зосими і Савватія Соловецьких. Більше того, **Изложение** прив'язувалося до антиєретичної парадигми: *Во многом полемическое, оно было направлено против вероотступников — еретиков, выступления которых волной прокатились по Новгороду, Пскову и Москве, вызвав смятение в умах современников и даже среди самих церковников*³.

У концептуальній статті про значення Соловків у російській культурі Д. С. Ліхачов констатативно писав про перебування *низложенного митрополита Спиридона Саввы* (без дефіса. — В. У.), який *был искусным книжником и известен как автор Родословия литовских князей*. Саме його Досіфей умовив *написать украшенное всеми литературными красотами житие*, і Спиридон *дополнил труд Досифея похвалами, снабдил его предисловием*⁴. Разом із тим М. М. Розов у тому ж соловецькому збірнику розлого писав про Спиридона (не Саву) як *претендента на кафедру «митрополита всея Руси»*, тверитина, котрий побував у Константинополі та Литві, але у Московщині *сразу же был посажен в тюрьму*. І все ж він *не сидел, сложа руки*, а створив **Изложение** (у Литві чи на Білозері)⁵.

М. Д. Каган так само пише про ув'язнення у Ферапонтовому монастирі наприкінці XV — на початку XVI ст. *видного писателя и политического*



деятеля Київського митрополита Спиридона-Савви. Дослідниця зазначає, що він був ув'язнений *по обвинению в поставлении «по мзде» в Константинополе — «в области безбожных турок» и заподозренный в связях с латинянами*⁶. У найновішій праці дослідниці російської книжності М. В. Кукушкіної заслання *публициста и писателя Спиридона-Саввы (по прозвищу Сатана)* у Ферапонтів датується початком XVI ст. Дослідниця вважає, що *в начале века* висланець створив усі три відомі твори: *Изложение, Житіє Зосими і Савватія, Послание о Мономаховом венце* (на час написання праці *Слово* залишалося невідомим)⁷.

Отже, у спеціальних дослідженнях з історії Білозер'я існує своя традиція інтерпретації не лише періоду «довгої осені» Спиридона, а й усієї його діяльності. Загальною вона може бути означена як «ферапонтоцентризм»: на Білозері Спиридон написав свої головні тексти, де подав автобіографічні відомості, завдяки чому «текст» його життя був зафіксований, а він сам залишився «в історії» як «герой», найбільшими чеснотами якого були інтелект і богословські пізнання. Такий підхід спричинив до певних препарувань фактів, найпростішими з яких були «хронологічні перетягування» усіх Спиридонових текстів на початок XVI ст. або приїзду його самого у Ферапонтів — на 80-ті роки XV ст.

Між тим дослідникам не вдалося аргументувати жодну з дат «ферапонтового» періоду життя Спиридона. Нагадаємо, що його *поточення* на Білозері може бути датоване найширше 1482—1503 роками. Вище ми спробували гіпотетично запропонувати більш вузьку дату — початок 1490-х років.

Р. П. Дмитрієва зужила інший, досить оригінальний підхід для визначення тієї самої дати. Дослідниця відштовхнулася від факту нестяжательської орієнтації Кирило-Білозерського й Ферапонтового монастирів. Отож вислати сюди Спиридона міг лише той із Московських митрополитів, хто був пов'язаний з цими монастирями та нестяжательською ідеєю. Другий фактор: обидва названі монастирі були засновані вихідцями з московського Симонового монастиря. Таким чином, митрополит, котрий вислав Спиридона, мав бути пов'язаний ще й із Симоновою обителлю. Таким митрополитом, на думку Р. П. Дмитрієвої, швидше за все міг бути Зосима (1490—1494): до обрання на митрополію він був архімандритом Симонового монастиря й підтримував нахили Івана III стосовно регулювання відносин між Церквою і світською владою⁸. Однак запропонована Р. П. Дмитрієвою система містить більш ранню паралель. Якщо допустити, що Спиридон потрапив до Москви після руйнації Києва Менглі-Гіреєм 1482 р., то митрополит Московський Геронтій, пов'язаний із Симоновим монастирем, мав ті самі, що й його наступник Зосима, можливості визначити місце заслання Спиридона у Ферапонтовому. Якщо ж зупинитися на 1490-х роках (до чого ми схиляємося більше), то аргументація Р. П. Дмитрієвої може бути суттєвою. Втім, таким «політичним» в'язнем швидше за все опікувалася світська великокнязівська влада, й саме їй належало остаточне рішення.



ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ОСЕРЕДОК ФЕРАПОНТОВОГО МОНАСТИРЯ: БЛИЗЬКЕ, АЛЕ ЧУЖЕ СЕРЕДОВИЩЕ

Спочатку варто з'ясувати середовище, в яке потрапив і в якому перебував Спиридон. Останнім часом з'явилось припущення про можливість існування прибулого з митрополитом близького йому тверського оточення. Описуючи віднайдений у Ферапонтові 1982 р. надгробок рубежу XV—XVI ст. та зазначаючи його тверський тип та південно-слов'янський вплив, Л. А. Беляєв пов'язував даний надгробок (епітафія: **Зде лежат моїщи Івши Ободаева**) з оточенням митрополита Спиридона. Дослідник припускав, що при ньому мали бути слуги та наближені (*хотя бы в силу сохранения за ним сана митрополита*), в тому числі вихідці із Твері⁹. Дане припущення маловірогідне. Спиридон не опирався на тверських діячів, приїхав із литовського ув'язнення, у Твері не був настільки заангажованим і відомим, щоб до нього у ферапонтове вислання прибули тверичі. Та й окрім того, тверський тип надгробка — свідчення про зв'язки його майстра чи замовника, але не про тверські контакти похованого*. Нагадаємо також, що навіть пробуючи нав'язати контакти з Іваном III у 1482 р., Спиридон користувався послугами «пана» з Литви, а не когось із тверичів.

Якщо застосувати запропонований Л. А. Беляєвим принцип «хронологічно-просторових збігів», тоді довелося б говорити, скажімо, про литовські контакти Спиридона. Адже після битви на Ведроші (14 червня 1499 р.) на Вологодщину були вислані полонені «литовці» (тобто вихідці з Литовського князівства) і сам великий гетьман литовський православний князь К. І. Острозький. У 1501 р. з Острозьким у Москві зустрічалися литовські послі¹¹. Не так далеко перебував і один зі змовників 1481 р. — князь Ф. І. Бельський, який зробив вклад у Кирило-Білозерський монастир, і його рід був записаний в синодик із зазначенням **Род Олгьрдова князя Феодора Белского**¹². Київський митрополит-висланець мав би більше контактувати з представниками своєї пастви, ніж із тверськими співвітчизниками. Цікаво, що про полон Острозького та інших литовських князів подає оригінальну інформацію один із літописців сусіднього з Ферапонтовим Кирило-Білозерського монастиря¹³, а в Миколаївському Коряжемському монастирі від висланців залишилися листи Жигимонта I початку XVI ст. на литовські володіння (Мишки Вежигайловича)¹⁴.

Л. А. Беляєв у своїй пізнішій статті відмовився від попередньої інтерпретації надгробка. Він звернув увагу на рельєфне зображення Т-подібного хреста-посоха (ознака єпископа чи настоятеля монастиря. — В. У.) та

* Зв'язки з Тверрю підтримував Кирило-Білозерський монастир. Відомо, наприклад, що грамотою від 1 січня 1486 р. тверський князь Михайло Борисович у переддень ліквідації Тверського князівства звільнив від податків з перевезень майно (на судні та трьох возах) монастиря¹⁰.



на початок тексту (*Зде лежат моїщи Ивши Ободаева*): тобто йшлося про перепоховання (моща). А відтак дослідник тепер не прив'язує плиту до Твері, а Ободаєва — до тверського оточення Спиридона¹⁵.

У Ферапонтові Спиридон довгий час був, вочевидь, самотнім, позбавленим якихось контактів — і особливо з тими, хто міг його знати як митрополита. Опосередкованим свідченням того є довга (близько 20 років) «мовчанка» самого Спиридона і про Спиридона не лише в офіційних текстах, а й у місцевій офіційній «текстовій» традиції. Найпоказовішими у цьому плані є два суперважливі мікротексти «ферапонтового» походження. Ідеться насамперед про життєпис померлого 1483 р. ігумена монастиря Мартиніана з додатком його чудотворінь.

Культ Мартиніана існував уже за його життя, всі здійснені ним чуда збирала місцева традиція (усна і письмова). В їх описи задля удокументованої та антропологічно прив'язаної достовірності вводилися (як свідки чи просто учасники або сучасники) імена осіб, що проживали в обителі. Так, згадується архієпископ Ростовський Іоасаф, який у 1488—1514 рр. перебував на покої у Ферапонтовому. При цьому він виступає пасивним свідком, котрий скаржиться щодо можливої втрати своїх накопичень під час пожежі, але молитва і дії ченця Галактіона — учня покійного Мартиніана — рятують скарб*. На сьогодні досліджені усі відомі вісім списків *Житія Мартиніана* XVI—XIX ст., виділені дві їхні редакції (первинна — створена до 1547 р., друга — близько 1560-х років). Проте навіть у першій редакції (збереглася лише в одному списку — РГБ. ОР. Волоколам. 564, арк. 223—248) в описі чудес ім'я Спиридона, який був сучасником і свідком розвитку культу Мартиніана ледь не 40 років, ніде не згадується¹⁷. Ферапонтівські рукописи слугували волоколамським інокам, у чийй бібліотеці збереглася рання редакція *Житія* Зосими і Савватія з автобіографічними замітками Спиридона. В одному з іосифо-волоколамських збірників також містяться *Житія* Ферапонта і Мартиніана з описом їхніх поховань та сказання про монастир¹⁸, однак і тут немає згадки про Спиридона (як і у ферапонтівських протографах). Чи є це фактом офіційної ізоляції або самоізоляції Спиридона?

Спробуємо з'ясувати це після аналізу іншого важливого джерела. Маємо на увазі список *Воскресенського літопису* з доповненням, виготовлений у середині — другій половині XVI ст. у Ферапонтовому монастирі (СПб. ИИР. Архив. Кол. 11, спр. 243 — 304 арк.)¹⁹. Цей список містить опис подій за 1479—1541 рр.²⁰ У рукописі (арк. 9) присутня й інформація щодо населених Ферапонтового монастиря, зокрема зроблено запис про смерть і поховання преподобного Мартиніана, згаданого вище архієпископа Ростовсь-

* Друга редакція житія Мартиніана з чудесами (РНБ. ОР. Софійск. 467, арк. 49—120) містить запис чудес (арк. 98 зв. — 120) вже з 1514 р., коли згаданого Ростовського архієпископа Іоасафа ховали (помануєть доврородіе его, понеже средник онъ влше великаго князѧ, но и постриженикъ преподобнаго Мартиніана, и оученикъ) поряд із преподобним. Саме тоді були відкриті його нетлінні мощі (30 років по смерті — арк. 98 зв.). Та сама інформація міститься і в рукописі ферапонтового походження¹⁶.



кого Іоасафа (7 жовтня 1514 р.), але про Спиридона не згадується*. У самому ж літописі наведені дані і про розорення Києва Менглі-Гіреєм 1482 р.**, і про втечу з Литви князя Ф. Бельського***.

Нарешті, третім і, можливо, найбільш показовим, але приватним (на відміну від двох перших) джерелом стосовно цього питання є запис, який уперше тематично застосувала до історії Ферапонтового монастиря М. Д. Каган²¹. У 1510 р. колишній Московський митрополит Зосима (1490—1494) надіслав до Ферапонтового монастиря у пам'ять по душі своїй і роду рукопис 70—90-х років. XV ст. *Слів* Григорія Богослова із тлумаченням Никіти Іраклійського. Дарчий запис на книзі (Вологодський обл. музей № 6 (7283), арк. 1) засвідчує:

Лѣта 7011 [1510] мѣсяца декабра 15 дал сню глаголемую Книгу Бого-слов Григорий старец Изосима митрополит бывшей Московской в Ферапонтов монастырь в оградѣ Белоозера своей душе на память и своему роду, а привез от него с Каменного старец Федосей Мансур при нгуменстве Селверьствова, при старце, при Ософе при бывшем при владыке Ростовском²².

Цей запис дуже цікавий: екс-митрополит таки вказує на своє високе свячення і сан у досить віддаленому (16 років) минулому. Задля надання більшої ваги дії вкладника тут назване, окрім наявного ігумена монастиря Сільвестра (1511—1514), ще й ім'я ієрарха, котрий перебував там на покої, — Іоасафа. Проте митрополит Київський Спиридон, уже на той час відомий як автор *Життя* Зосими і Савватія, знову не згадується навіть як *бывшей митрополит*. В актах Ферапонтового монастиря (у тому числі заповітах і вкладних, де перелічувалися як свідки, крім ігумена, імениті старці) за 1484—1534 рр. Спиридон також не згадується²³. Особливо важливими є: 1) полюбовна грамота між ферапонтівським ігуменом Філофеєм, який управляв монастирем з 1481 р., і кирилівським ігуменом Касьяном²⁴; 2) судна грамота між цими ж монастирями зі свідченнями старожилів, що пам'ятали історію обителі за 40—80 років²⁵; 3) вкладна 1484 р. Григорія Перхушкова у Ферапонтів монастир²⁶; 4) *права грамота* монастирю 1490 р. (старець Євстафій)²⁷ та між 1485 і 1505 рр.²⁸; 5) судний список 1504 р.²⁹; 6) судна грамота великого князя Івана Васильовича за позовом старців Ферапонтового монастиря від квітня 1502 р.³⁰; 7) заповіт князя Данила

* В лето 8144 мѣсяца генваря 31 день в неделю преставился преподобный отецъ Мартиниан Белозерскыи чудотворецъ Ферапонтова монастыря и положено быс тело в том же в Ферапонтоке близ соборные церкви Рожества Пречистые Богородицы. Лета 8145 преставился Иоасаф архиепископ бывшии Ростовскыи Оболенком мѣсяца октявря в 7 день 41 час дни.

** О взяттии Киева. В дето 8146. По слову великого князя Ивана Васильевича всея Русии приде царь Менгирен крымскыи перекопские орды с всею силою своею. И град Киев взя и огнем пожже, а воеводу Киевского пана Ивашка Хотковича изымал, а много полону весчислено взял и землю оучиниша поусту Киевскую за несправление королевское, что приводна царя Ахмата колшине орды с всеми силами на великого князя Ивана Васильевича, а хотятчи разорити хрестьянскую веру (арк. 36 зв. — 37).

*** СЦЧ из Литвы от Казимира привезжал князь Федор Иванович Бельский, а жены с собою не поспел взятти (арк. 33 зв.).



Юрійовича Кемського від 25 лютого 1515 р.³¹ Нами перевірені також інші неопубліковані актові документи монастиря³². Жоден із названих документів не містить ні інформації, ні самого імені Спиридона (у числі свідків, послухів-завірителів тощо). Можливо, це зумовлено тим, що по смерті князя Михайла Андрійовича в 1485 р. Білозерське князівство увійшло до складу Московського, де Спиридон був політичним в'язнем. Ця обставина гіпотетично може дати ще одне хронологічне обмеження заслання Спиридона на Білозеро: не раніше 1485 року.

На щастя, в архівах збереглися першоважливі монастирські рукописи: синодик, вкладна, кормова та переписна книги, в яких найбільше можна було б сподіватися «зустріти» Спиридона. Однак вкладна книга містить лише записи за 1726—1789 рр.³³; кормова книга має помісячну систему (з вересня по серпень) і внутрішню хронологію кінця XVII — початку XVIII ст., більш давні поминання стосуються лише кількох ігуменів та священномонахів, серед яких Спиридона немає³⁴. Із переписних книг Ферапонтового монастиря нам удалося переглянути лише книгу 1665 р., в якій детально перелічені всі цінності, ікони, хрести, книги, інше майно, але ніде не названо імен, кому ті чи інші речі належали, хто був вкладником³⁵. Переписні книги 1664—1693 рр.³⁶ та 1798 р.³⁷ залишилися для нас недоступними. Проте найбільший інтерес, вочевидь, становить рукопис краєзнавчої праці 1856 р., в якому використана втрачена ферапонтівська вкладна книга 1534 р.³⁸ Описна ж книга 1636 р. не називає власників речей, хоча перелічує речі, котрі могли належати й Спиридону (наперсні хрести, панагії, складні, одяг). Документи описані у книзі сумарно й лише ті, що збереглися після литовського разорення³⁹.

Нарешті — монастирський синодик. Він датується 1641 р. і містить багато цікавих записів від часів першого ігумена Ферапонта⁴⁰. Наприклад, І. І. Брілліантов писав, що ігумени між 1481 р. (Іоасаф, який став Ростовським архієпископом) та 1511 р. (Сільвестр) невідомі поіменно⁴¹, а в синодику вони названі (Філарет та Іоасаф)⁴². Більше того, саме в синодику ми натрапляємо на численних Спиридонів: у рубриці *отцы и братия, священноинок и иноки* — двох (№ 273, 322)⁴³; у рубриці *стронтели и вкладчики, творящие милостыню и добро месту сему та иже zde лежашце* — одного⁴⁴, а також 13 імен Сава⁴⁵. Залишається втішатися надією, що саме той один Спиридон, *иже zde лежаший*, і є колишній Київський митрополит. Однак навіть ця гіпотетична можливість не заперечує загального висновку про ізоляцію Спиридона, який постійно заявляв про своє існування з незмінним титулом митрополита Київського і вся Русі. Він був навмисне поставлений поза контекстом офіційного і навіть внутрішнього життя монастиря. Самоізоляція ж Спиридона, враховуючи його активність, твердість переконання у своїй первосвятительській благодаті й дарі та обов'язку учительства, здається малоімовірною.

Цілком несподіваним для нас стало віднайдення списку *Киево-Печерського патерика* XV ст.⁴⁶ із записом по нижньому краю аркушів 2—4: *Книга*



Ферапонтова монастиря Белозерскаго; а на палітурці наліпка: 28 Ферапонтова монастиря. На жаль, рукопис не має не лише титулу, а й початку та кінця, обриваючись на статті *О Даміане провзнітере* (так! — В. У.). Палітурка книги дерев'яна, обтягнута чорною шкірою без прикрас. На полях було кілька маргіналій, але вони цілком вишкрябані (арк. 24 зв., 28 зв., 29, 102 зв.). Лише на чистому аркуші 57 дописаний початок чолобитної якогось Івашки до князя Василя Івановича. Уставне письмо рукопису (три почерки) нам не вдалося ідентифікувати з якоюсь рукописною традицією (школою письма у скрипторії). І все ж досить великою є спокуса приписати рукопис Патерика Спиридону — єдиному в XV ст. насельнику Ферапонтового монастиря, який мав прямий стосунок до Києва і, ймовірно, Печерської обителі. Якщо й не він є одним з переписувачів тексту, то, можливо, саме Спиридон привіз книгу до Ферапонтового? Однак якщо припустити таке, то доведеться констатувати, що навіть у цьому рукописі були вишкрябані всі «сліди» Спиридона і сама книга не зберегла пам'ять про нього.

Серед ферапонтівських рукописів, які не можуть не привернути увагу, є також збірник із проповіддю невизнаного на Москві Київського митрополита Григорія Цамблака (1415—1418). Чи міг принести і цей текст у Ферапонтів Спиридон — невідомо. Сам збірник зі списком *Слова Цамблака* остаточно сформований уже в 1524/1525 рр.⁴⁷ А от книга, яку з великою вірогідністю міг читати в монастирі Спиридон, потрапила у Ферапонтів між 1489—1493 рр. Це знаменита *Кормча*, подарована монастирю єпископом Сарським і Подонським Прохором (1470—1493)⁴⁸, що містила правила святих апостолів і святих отців семи съворь вселенських і помѣстныхъ съворь. Звісно, цей рукопис нічого не міг повідомити про Спиридона (окрім маргіналій, які неможливо атрибутувати).

У цьому плані показовою є також позиція єпархіальної влади. Новгородський архієпископ Геннадій у 1489 р. в листі до Ростовського архієпископа Іоасафа радив йому звернутися стосовно чуток про наближення кінця світу (й сам мав намір це зробити) до старців білозерських Паїсія (Ярославова) та Ніла (Майкова, Сорського) як високоавторитетних знавців Св. Письма⁴⁹. Він ні тут, ні в інших своїх посланнях не згадував про Спиридона, хоча, як показує післямова Досіфея до *Життя* Зосими і Савватія, знав про нього. Вочевидь, це свідчить про неофіційне шанування богословських обдарувань Спиридона, але офіційне «забуття» висланця.

Не випадково й внутрімонастирська традиція та книжність не утримали жодних інтелектуально-богословських «слідів» Спиридона, тексти якого збереглися у новгородських церковних та волоколамському монастирському зібраннях.

Живе інтелектуальне «наповнення» Ферапонтового монастиря щодо насельників і книг за часів перебування там Спиридона було досить істотним. Насамперед — це до 11 січня 1483 р. ще живий, а потім легендарний ігумен (1427—1447, 1455—1483) Ферапонтового та Троїце-Сергієвого (1447/1448—1455) монастирів Мартиніан — учень Кирила Білозерського (з його слів Пахомій Серб, який відвідав Білозеро в 1462 р., писав *Житіє*



Кирила), книжник і укладач кількох збірників (на сьогодні відомо п'ять)⁵⁰. Щоправда, М. С. Серебрякова обмежила час ігуменства Мартініана й подала новий список імен: Іоасаф (1479 — липень 1481 р.), Філарет (1481 — ?), Іоасаф II (1480-ті — 1500-ті роки), Сільвестр (1510-ті роки)⁵¹.

Наприкінці XVI — на початку XVII ст. у Ферапонтовому монастирі перебували також: колишній архієпископ Ростовський (1481—1488) Іоасаф (князь Савва-Ісаак Стрігін-Оболенський) — учень Мартініана, ігумен, а після залишення архієпископства — насельник обителі (проживав у монастирі від 1488 р. до смерті — 7 жовтня 1514 р.); його сподвижник — грецький князь Константин Макнувський (Мангупський), який прибув в оточенні Софії Палеолог із Мореї до Москви 1473 р., став боярином Ростовського архієпископа Іоасафа (1481) і був примусово пострижений у Ферапонтові 1489 р. як інок Кассіан (згодом перемістився в Углицький уділ до кн. Андрія Васильовича, помер 2 жовтня 1504 р.); провидець Галактіон; колишній єпископ Пермський і Вологодський Філофей, сподвижник митрополита Зосими, автор *Пасхалії* 1492 р. на 19 років *осьмої тисяци* (пом. 2 жовтня 1507 р.); автор *Сказання о сочетанни второго брака князя Василья Ивановича Паїсій*; близький до Ніла Сорського книжник Кассіан, колишній Ростовський архієпископ Іоанн (пом. 29 березня 1529 р.); книгописці Варлаам (пом. 4 червня 1514 р.), Мисаїл (пом. 21 січня 1529 р.) та Афанасій (у 1533 р. він був уже у калязинському Троїцькому монастирі, де переписав Четвероевангелію⁵²); ігумен ферапонтівський Логгін (1504 ?—1511)⁵³. Отже, оточення Спиридона з числа «колишніх» церковних і світських діячів складало гідний інтелектуальний осередок.

Згадаймо й про постійні зв'язки Ферапонтового з ближнім Кирилівським монастирем, де існували своя школа письма, літописна традиція, велика бібліотека. Після десятилітнього перебування на Афоні (від 1475 р.) до Кирилова повернувся Ніл Сорський, який згодом заснував свій скит (1486 р.). Він привіз і переклав із грецької повний річний цикл житій святих. Ніл одразу став знаним богословом і вчителем. Утім, сам він зосередився на християнській моралі й вів усамітнений спосіб життя (пом. 7 травня 1508 р.)⁵⁴, а в Кирилівській обителі живою була традиція засновника. Сучасні дослідники твердять, що синтез візантійської політичної теорії та стереотипів руської феодальної знаті був притаманний преподобному Кирилу. При цьому візантійська спадщина проявилася у підтримуванні ним концепції боговстановленості влади, її обов'язку охорони права й Православ'я, значущості особистих якостей правителя для блага всієї країни⁵⁵. Своєрідною перевіркою цих ідей стало перебування на Білозері в 1481 р. великої княгині Софії Палеолог із дітьми під час татарської загрози Москві. Увага грецької царівни до монастиря проявилася у вкладі нею шитої плащаниці, яка носила певне ідейне навантаження й була виконана у візантійському стилі⁵⁶. Ймовірно, в оточенні Софії до монастиря потрапив грецький художник, книжковий ілюстратор та іконописець Єфрем Требес (Єфремнишко изуграф), який переписав *Синаксар* (РНБ ОР. Кир.-Бел. 56/1295) та сербську *Александрію*, де намалював Александра Македонського (1491 р.,



там само, спр. 11/1088). На думку М. В. Кукушкіної, він ілюстрував кирило-білозерський список знаменитого Радзівілівського літопису (сам список був зроблений близько 1490-х років, імовірно, вихідцем з Литовської Русі)⁵⁷.

Вказівка на походження писця знову викликає спогад про Спиридона — Київського митрополита й грекофіла. Зауважимо, що саме в Кирило-Білозерському монастирі зберігався найстаріший список *Типографського літопису* (ГИМ ОР. Синод. 789), в якому містилася інформація про митрополита Спиридона (арк. 271 зв.)⁵⁸. В одному з кирило-білозерських синодиків також «виринає» якийсь Спиридон у списку ігуменів монастиря: ігумена Кирила, ігумена Инокентія, ігумена Христофора, ігумена Касяна, Спиридона. Ігумена Игнатія, ігумена Макарія і т. д.⁵⁹ Насторожує, що біля імені Спиридона не зазначено «ігумен», і він ніби «випадає» із загального ряду. Втім, дана заувага ще не говорить на користь митрополита Спиридона, що було б дуже дивним (уміщення його імені серед ігуменів сусіднього з Ферапонтовим монастиря). В іншому синодику ця рубрика має уточнену назву: *Се же здѣшніи ѿцы и братіа, преставльшихся в доуж пречистыа Богородица честнаго ея оуспенія*. Порядок імен тут такий: Кирил ігумен; ігумени і старці і послушники Спиридон, Філофей, Никодим, Філофей і т. д.⁶⁰ У цьому синодику ім'я Спиридона трапляється ще тричі (арк. 10 зв., 12 зв., 30 зв.). Здається, «головного» Спиридона, що фігурує поряд з ігуменами, можна ідентифікувати зі знаменитим книжником Спиридоном, який разом із Симоном Карамазовим прийшов у Кирило-Білозерський із Троїцького монастиря приблизно у 1435—1447 рр. (за ігумена Трифона) та переклав із сербської збірку творів Григорія Богослова (принесену із Сербії Касьяном Румянцевим у вологодський Спасо-Каменський монастир близько 1418 р.)⁶¹. Серед вкладників монастиря, за яких чинили молитви, митрополит Спиридон також не значиться⁶². Однак усе це зовсім не заперечує ні обізнаності Спиридона з кирило-білозерськими інтелектуалами та духовними цінностями, ні знання у Кирилові про Київського митрополита. В усякому разі загальне інтелектуальне середовище на Білозері було досить представницьке.

Не бідною була, вочевидь, і бібліотека Ферапонтового монастиря, про що свідчить ретельне дослідження історії її складання та еволюції, здійснене М. Д. Каган⁶³. Дослідниця вважає, що бібліотека Ферапонтового монастиря почала формуватися ще з початку XV ст., і вже у 1489 р. Новгородський архієпископ Геннадій звертався сюди за довідками та запитом про наявність певних творів. У найдавнішому з-поміж виявлених ученою описі монастирської бібліотеки 1638 р. значаться 34 книги *Совбрънников* та ще 11 *Совборников*, які до нас не дійшли, що не дає нам право категорично твердити про відсутність праць Спиридона у ферапонтовій бібліотеці. На сьогодні доля бібліотеки залишається загадковою. М. Д. Каган пише, що вона була вивезена після 1750 р., але до 1775 р., можливо, у зв'язку зі слідством у таємній канцелярії (1750—1751) над ігуменом Варлаамом. Рештки рукописів і книг із цієї бібліотеки М. Д. Каган удалося віднайти у різних сховищах, але доля більшості невідома. Серед виявлених рукописів є й *Житіє* Зосими



і Савватія середини XVI ст., створене Спиридоном, — однак список пізній, не авторський⁶⁴. Бібліотека Ферапонтового монастиря в контексті досліджуваної теми важлива з огляду на аналіз творів Спиридона та можливості використання ним цілком певних рукописів. Скажемо про це далі, коли йтиметься про створене нашим героєм *Житіє* і традиційно атрибутоване йому *Послання*.

Завершуючи ж характеристику оточення Спиридона, не можемо не згадати, що при ньому в новозбудованому кам'яному соборі Різдва Богородиці працював майстер Діонісій зі своєю артілью. Собор почали зводити після пожежі 1488 р., він був освячений 1490 р., в 1500—1502 рр. розписаний фресками артіль Діонісія та 8 вересня 1503 р. остаточно освячений⁶⁵. Фрески Діонісія викликають різні асоціації та альянзи. Зокрема, С. С. Чураков висунув цікаву ідею про зображення на них сучасних майстру діячів: трьох будівничих кремлівських укріплень та соборів — Арістотеля Фіораванті, Джованні Баттіста делла Вольпе, П'єтро Антоніо Соларі; своєї власної родини — себе, дружини і синів Феодосія та Володимира⁶⁶.

Нашу ж увагу насамперед привертає грандіозний стінопис північної та південної стін із зображенням Семи Вселенських Соборів. Особливо виписаний Сьомий Собор, який затвердив шанування ікон Богородиці. Рельєфно виписані також сцени повчань та бесід Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста. Між іншим, тут зображені й єретики, що були присутні чи засуджені на Соборах (у темному одязі зеленуватого і темно-червоного кольорів), зокрема, на Першому. Одразу на думку спадає *Изложение* Спиридона, де подана детальна інформація як про Собори, так і про ересі. Сама ідея вміщення цього об'ємного сюжету в Храм Різдва Богородиці, де увесь розпис проникнутий її апофеозом і фактично ілюструє акафісти, кондаки та ікони Богородичного циклу⁶⁷, виглядає несподіваною. Щоправда, даний сюжет прив'язується до змісту *Послання к иконописцу*, котре приписується Іосифу Волоцькому й адресоване Діонісію⁶⁸. Дослідники вбачають певні (непрямі) аналогі у візантійській та балканській іконографії: зображення Вселенських Соборів уміщені, наприклад, на олтарній перегородці волоколамського Воскресенського собору (1480—1494). У ферапонтівських фресках є цікаві особливості історико-богословського змісту. Так, у сюжеті Першого Вселенського Собору імператор Константин зображений двічі — зверху (сидячи) й знизу (стоячи): за переказом, він зустрічав Отців Собору стоячи, але сидів разом із ними під час діянь Собору. В сюжеті Четвертого Собору на передньому плані зображена гробниця: Халкідонський Собор відбувався у храмі Св. мучениці Євфимії, де знаходилася її гробниця. На південній стіні порядок сюжетів порушений: спочатку зображено Третій, потім Перший і Другий Собори. На Третньому Соборі був засуджений Партріарх Несторій, який розвивав неканонічне вчення про Христородицю; на фресці з нього знімають святительські ризи. Така перестановка, отже, мала програмний характер, підкреслюючи шанування Богородиці, якій був присвячений храм (трактування Л. В. Нерсисяна, що тут



символічно виведені «жидовствуючі» та їхній симпатик митрополит Зосима, видається нам надуманим)⁶⁹.

Відома дослідниця фресок Ферапонтового монастиря І. Є. Данилова також намагається з'ясувати питання про причини й джерело появи богословського циклу фресок. Учена підкреслює, що даний сюжетний напрям розписів був розрахований на більш вузьке коло людей, *соотнесенных с богословскими спорами, волновавшими в те годы русскую церковь; це було рассуждение о вере, об учении церкви, утверждение и доказательство церковных догм.* Окрім зображення Семи Вселенських Соборів, учена відносить до цього циклу також *Видение Петра Александрийского* (з'явлення Христа у роздертих ризах як символ наруги від Арія) і *Видение Евлогия* (зображення богослужіння, де за кожним ченцем стоїть ангел, що потрактовано як *скрытая полемика с еретиками*, які виступали проти церковної обрядовості)⁷⁰. У богословські сюжети, звичайно, вписується і *Учение трех Отцов Церкви* Григорія Назіанзіна, Іоанна Златоуста, Василя Великого, які, з одного боку, оточені вірними християнами (люди, які п'ють із кубків), а з іншого — єретиками (стоять із сувоями в руках і ведуть полеміку). Зазначивши рідкість даних сюжетів у давньоруському мистецтві, І. Є. Данилова спробувала пояснити причину їх появи у Ферапонтові: *Неизвестно, кто составлял программу росписи Рождественской церкви Ферапонтова монастыря и в какой мере Дионисий был свободен в выборе сюжетов и распределении их в интерьере храма. Возможно, инициатива включения богословского цикла исходила не от него. Слишком очевидна полемическая антиеретическая направленность этих фресок. Аналогичных по сюжету росписей в московских храмах конца XV века не сохранилось. Может быть, появление их в церкви Ферапонтова монастыря вызывалось необходимостью утвердить в этом далеком от столицы крае, зараженном религиозным свободомыслием, непререкаемость церковной догматики.* Саме сюди відійшли усі незадоволені, тут «гніздилися» нестяжателі, сюди ж влада висилала знатних «дисидентів». *Силою обстоятельств эти места оказались центром политической и духовной эмиграции* якраз у час праці у Ферапонтові Діонісія (1500—1502)⁷¹.

Таке пояснення не видається нам переконливим. Ні в Кирилівському, ні у Ферапонтовому, ні в жодному з білозерських монастирів не було єретиків. Навпаки, саме тут «гніздилися» ортодокси (стосовно віровчення, богословських і службових практик). В означені обителі за інтелектуальною підтримкою звертався головний борець проти ересей архієпископ Новгородський Геннадій. І, вочевидь, описані фрески створювалися не для переконання, нагадування чи залякування єретиків, а, навпаки, як констатація твердості у Православ'ї ферапонтівських старців. Цілковитими ортодоксами були й усі названі вище поточеники обителі. Але все ж І. Є. Данилова поставила слушне питання: хто є автором даної програми розписів, якщо сам Діонісій навряд чи міг ним бути. Вибору поки що немає: з усіх відомих на сьогодні ерудитів та інтелектуалів на терені богослов'я знанням про Собори, давні ересі та богословські суперечки добре володів лише Спиридон —



автор *Изложения*. Наше припущення про якийсь вплив Спиридона (чи навіть його зображення серед Отців Соборів), звісно, є не більш ніж зовсім не обґрунтованою гіпотезою. Проте не можна заперечувати факту, що Спиридон був очевидцем творення фресок і таки міг їх обговорювати чи давати якусь інформацію.

Майже всі дослідники (особливо мистецтвознавці) наголошують на богословській глибині ферапонтівських фресок із сюжетами Вселенських Соборів. Г. І. Вздорнов констатував, що вони *обнаруживают сильнейшее воздействие догматического мышления*⁷². Богослов архімандрит Макарій (Веретенников) так само пише про *глубоко догматический смысл содержания фресок в целом*⁷³. А якщо до цього додати аналогічні матеріали з усієї християнської ойкумени⁷⁴, то унікальність, сказати б, рафінованого богословствування фресок собору Різдва Богородиці стане цілком очевидним. У зв'язку з цим «відлучити» Спиридона від розробки сюжетів фресок важче, ніж ствердити його «співавторство».

Утім, дослідники нерідко пов'язують програму розписів із замовниками, послуговуючись загальною ідеєю, що розписи ферапонтівського собору здійснювалися кращою московською артілью, тобто мали фінансуватися і замовлятися впливовою людиною (*верховой властью*)⁷⁵. Якщо замовником і фінансистом виступав князь Андрій Васильович Углицький, то близьким до нього був книжник-грек і преподобний засновник Учемського монастиря Кассіан, про якого ми вже говорили. Відомо, що князь був постійним ктитором Ферапонтівського монастиря⁷⁶; у 1480-х роках він започаткував справу канонізації Ферапонта. Саме він, як вважає М. К. Голейзовський, у 1490 р. почав будівництво Рождественського собору, але 1492 р. був заарештований великим князем Іваном Васильовичем і помер у в'язниці 1493 р.⁷⁷

На думку інших дослідників, замовником собору Різдва Богородиці був Ростовський архієпископ Іоасаф (князь Оболенський), пострижений Ферапонтового монастиря, в якому від 1488 р. жив на покої. Відповідно, саме він міг бути *одним из составителей программы ферапонтовской росписи*, принаймні циклу Акафістів Богородиці. Йому ж належать ідеї прославлення держави *боговенчанного царя* та постукування границь його влади⁷⁸. Дехто вбачає у розписах впливи ідей заволзьких старців (Ніла Сорського, його учнів та послідовників): аскетизм (написи про благочинність та гріховність з *Уставу* Ніла на іконі Зішестя в пекло Діонісія)⁷⁹; пропаганда ненасильства, любові, прийняття покаяння від грішників (віддуння *Ответа кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков*)⁸⁰. Нарешті, загальний вплив усіх «видалених» у Ферапонті іменитих старців — зокрема митрополита Спиридона, архієпископа Іоасафа, єпископа Філофея — вбачають у сцені «позбавлення від меча» — це відгук на опали та розправи над опозицією й закликання володаря до християнського милосердя⁸¹. Попри розмаїття думок ні одна з них не виключає участі митрополита Спиридона в обговоренні програми розписів та її конкретних сюжетів.



Перебування Спиридона у Ферапонтовому монастирі важливе для нас найбільше у зв'язку з його творчістю. Достеменно відомо, що саме тут він написав (здійснив редакцію) *Житія* Зосими і Савватія Соловецьких; традиційно вважається, що йому ж належить і *Послання о Мономаховом венце*. Аналіз цих творів крізь призму особистості Спиридона може слугувати ключем для їхньої інтерпретації.

«ЖИТІЄ ЗОСИМИ І САВВАТІЯ»

Почнемо з *Житія* соловецьких чудотворців, яке було хронологічно першим (написане до *Послання* навіть у випадку, якщо митрополит Спиридон не був його автором). Оцінки авторської праці Спиридона в історіографії досить різні. Це насамперед пов'язано зі з'ясуванням різних редакцій і вичлененням первинної Спиридонової. Не здійснивши належної роботи із класифікації усіх списків і редакцій твору, В. О. Ключевський уважав, що *Спиридону, очевидно, належить легкий стилістический пересмотр жития, мало коснувшийся Досифеева текста, удержавший даже выражения, которые мог написать Досифей от лица своего и своей братии, но которые не шли к Спиридону*⁸². Ширше дослідження *Житія* соловецьких чудотворців було проведено І. Яхонтовим, який уважав Спиридонову редакцію третьою (перша, Германа, та друга, Досіфея, не збереглися): автор склав біографії та записав вісім посмертних чудес у популярному на той час *«витиеватом стиле»*⁸³. Через 125 років після виходу праці В. О. Ключевського комплексний аналіз списків *Житія* залишається так само актуальним. Проте зусиллями Р. П. Дмитрієвої детально вивчена найстарша, власне Спиридонова, редакція *Житія*, що, на думку дослідниці, існує в єдиному (з відомих на сьогодні) списку 1530-х років (РГБ. ОР. Ф. 113. Волоколамское собр., спр. 659, арк. 215—310 зв.). Учена опублікувала повний текст даної редакції, чим уможливила її аналіз і в нашій роботі⁸⁴. Р. П. Дмитрієва вважає, що Спиридон-Савва працював над житієм як професійний письменник, зберігаючи особливості жанру. При цьому він опирався на зразки Пахомія Логофета, з яких брав навіть стилістичні звороти. Так, саме етикетність, присутня у Пахомія, понудила Спиридона писати про розмови і опитування соловецьких ченців, які пам'ятали святих (насправді всю інформацію він отримав лише від Досіфея)⁸⁵.

Р. П. Дмитрієва детально дослідила місця редакції *Житія* Спиридона, що мають «оригінальний» (порівняно з іншими редакціями) характер щодо фактографії (зокрема, ранні роки життя Зосими). Дослідниця тонко підкреслила одну з особливостей письменницької манери Спиридона: *Он любит включать в историческую обстановку с перечислением исторически известных имен те события, которым он посвящает свое повествование. В число этих имен он, как тверитин по своему происхождению, считает нужным включить упоминание о тверских князьях, и в данном случае*



(Житіє Савватія. — В. У.) он назвал имя князя Бориса Александровича... Такого рода несоответствия тоже свойственны Спиридону. И в других своих произведениях он не всегда точен в передаче исторической обстановки; по всей видимости, желая показать свою эрудицию, он часто писал, не держа перед собою письменные источники, а прибегая к своей памяти⁸⁶.

Для прикладу Р. П. Дмитрієва навела текст, прив'язаний до 6944 (1436) року. По-перше, Спиридон назвав дату, но не сообщил, к чему она относится: чи це початок освоєння Соловків і заснування там монастиря, чи дата приїзду на острів Савватія і Германа, або ж рік прибуття на Соловки Зосими й Германа. По-друге, до цього року «прив'язані» особи, які перебували при владі в 1425—1427 рр. (великий князь Василій Васильович, Федір Ольгович рязанський, митрополит Фотій, архієпископ Новгородський Єфимій). Лише шляхом зіставлення фактів і дат дослідниці вдалося встановити, що після смерті Савватія (27 вересня 1435 р.) влітку 1436 р. Зосима з Германом переміщуються на Соловки, і саме цю дату мав на увазі Спиридон⁸⁷.

Р. П. Дмитрієва зробила дуже важливий висновок про існування принаймні чотирьох редакцій *Житія* соловецьких чудотворців між 1503—1533/1538 рр.⁸⁸ Саме це дає можливість пояснити різницю авторських самохарактеристик та висловлювань про Спиридона ігумена Досіфея та архієпископа Геннадія у різних публікаціях та цитуваннях. Зокрема, Р. П. Дмитрієва вважає, що друга редакція Досіфеевого *Слова о сотворении жития Зосимы и Савватия*, здійснена, можливо, 1508 р., змінила авторську оповідь з метою наблизити стиль до етикетно-агіографічного, при цьому в угоді цьому *требованию приносились в жертву действительные факты из истории писательского творчества*⁸⁹. Разом із тим редакція Макаріївських Великих Четій Міней, на думку дослідниці, походить від Спиридонової, але її текст був дещо відредагований (скорочені деталі, довгі богословські цитати)⁹⁰.

У двох останніх працях Р. П. Дмитрієва розглянула проблему історичної достовірності й точності наведеної агіографом інформації. Вчена підкреслювала, що насамперед Спиридон-Савва був агіографом, *стремясь представить идеальный образ святого... вольно обращаясь с материалом*. Поряд із цим дослідниця вважає, що Спиридон-Савва *был по преимуществу писателем-публицистом, а не агіографом, и не придавал значения полноте перечня фактов, полагавшихся в таких случаях*. Власне, всім цим пояснюються і певна «недовершеність», і водночас професійний рівень тексту⁹¹. Особливо цікавою, на наш погляд, є стаття Р. П. Дмитрієвої про опис чудес у *Житії*, які можуть слугувати головною ознакою для виділення редакцій. Дослідниця висувала, що ранні чудеса записані Спиридоном-Саввою (за Ключевським, — вісім перших чудес), який вживає загальноприйняте особистісне формулювання: *поведа ми, поведа нам*. Наступні (18 — за Ключевським, 22 — за автором статті) чудеса дописані за ігумена Вассіана близько 1538 р., нарешті, 1548 р. за ігумена Філіппа були дописані ще 14 чудес. Усі ранні чудеса, відповідно, датуються часом до 1504 р. При цьому Спиридон-Савва нерідко подає дуже емоційну інтерпретацію подій і



натуралістичний опис природи: *Во всех чудесах морские приключения остро сюжетны, переданы с сохранением всевозможных реалий и в то же время с соблюдением агиографических правил в поведении святых.* Особливо яскравим є опис чуда на Шужмої-острові, де Спиридон-Савва *смог показати красоту моря і сумів раскрыть чисто человеческие достоинства главных действующих лиц*⁹².

Проминемо роботи, в яких або спеціально, або ж побіжно вказується на авторство *Житія* Зосими і Савватія ігумена Досіфея та літературне прикрашення цього твору митрополитом Спиридоном⁹³. Натомість зупинимось на головних положеннях С. В. Мінеєвої, яка зробила цю пам'ятку предметом своєї докторської дисертації. Найдивовижнішою в усіх працях дослідниці є легкість примноження числа редакцій *Житія*: спочатку сім, потім дев'ять, урешті 11; кількість редакцій зростала з числом опрацьованих списків: 200, 240, 360 (із них 100 — XVI ст., 260 — XVII ст.). С. В. Мінеєва дійшла кількох кардинальних висновків, *отражающих окончательные выводы*: на Соловках були створені майже всі основні редакції *Житія*; первинна редакція мала найпростіший текст і збереглася у списку першої половини XVI ст. (РГБ ОР. Ф. 205. Собр. ОИДР, спр. 192), затим — Великі Четії Мінеї, а текст Волоколамського збірника, який Р. П. Дмитрієва вважала первинним, є «*тупиковим*» списком (його ніде не використовували); редакція Спиридона збереглася у п'яти списках (РГБ ОР. Ф. 205, спр. 192, арк. 236—307 зв.; СПб. ИИР. Архив, к. 115, спр. 155 Q; РНБ ОР. Софийск. 1498, ОЛДП. Q. 50, арк. 127—223 зв.; БРАН ОР. Спр. 17. 13. 22), які мають однаковий склад і порядок чудес, просту мову і стиль; найповніша авторська приписка Спиридона зі списку ОИДР увійшла до Мінеї, оскільки інші переписувачі не приймали її складних календарних термінів і вирахунків; Спиридон-Савва орієнтувався на московську агіографію (суворе дотримання житійної композиції та стилю «плетіння слівес»), не міняв цілком текст Досіфея, зберіг його структуру, однак вніс *эпизоды абстрактно-канонического характера*, довгі тексти молитов і цитати зі Св. Письма; різниця в стилі двох *Житій* пояснюється тим, що *Житіє* Савватія — отшельницьке, де хронологічний виклад подій не обов'язковий, а *Житіє* Зосими — преподобницьке, де необхідним є послідовний опис життя й діяльності: *Житіє* Савватія Спиридон оформив за схемою грецьких отшельників, переробивши текст Досіфея, а в *Житії* Зосими текст Досіфея практично повністю збережений (за винятком оповіді про смерть Зосими); загалом увесь текст є *чересполосицей* текстів Досіфея і Спиридона, про що свідчить його стилістична неоднорідність⁹⁴.

Майже кожен із цих висновків викликає заперечення, особливо під час перевірки виділених С. В. Мінеєвою списків ранньої редакції (на цьому детально зупинимось далі). Створюється враження, що колега не справилася з текстологічним аналізом 360 списків, легко виділяючи нові й нові редакції пам'ятки. Після праці С. В. Мінеєвої проблема редакцій залишається не тільки не з'ясованою, а й дуже заплутаною. А звідси украй необхідне нове, більш якісне дослідження.



Нова публікація *Життя* у перекладі сучасною російською мовою здійснена нещодавно учнем Р. П. Дмитрієвої О. В. Панченком⁹⁵. Особливу цінність становлять коментарі публікатора⁹⁶. Колега констатував, що авторство *Життя* належить ігумену Досіфею та митрополиту Спиридону, в його створенні взяли участь також преподобний Герман соловецький і архієпископ Геннадій (учень преподобного Савватія). Учений з пієтетом пише про цей твір та авторів, зазначивши від початку символічний момент: складання *Життя* було розпочате благословенням від учня Савватія (Геннадія) учневі Зосими (Досіфею). Роль митрополита Спиридона (якого коментатор називає так: *в прошлом глава Русской Церкви на территории Литовского государства и законный претендент на Московский митрополитский стол*) полягає в тому, що він переробив первинний текст *в соответствии со всеми требованиями агиографического жанра... и агиографического канона*. Коментатору вдалося переконливо довести цей свій постулат хоча б на прикладі однієї фрази з початків біографії Савватія: не було жодної інформації про ранній період життя преподобного, і Спиридон застосував *весьма изящный прием*, намітивши ці житійні «топоси» ніби пунктиром (про місце народження, батьків, час та обставини постригу ми не знаємо). О. В. Панченко цікаво спостеріг «кінематографічну точність» опису обставин смерті Савватія, створення яскравого художнього образу, який *производит на читателя сильное впечатление, делая его незримым свидетелем последних мгновений жизни преподобного* (с. 1017). Коментатор справедливо вказує, що особливість тексту *Життя* Савватія пов'язана з практично повною відсутністю конкретного матеріалу. Натомість *Життє* Зосими містить чимало конкретики, переданої Досіфеєм. Тут Спиридон в основному додав *«несобытийный» ряд духовной биографии святого* (с. 1017), і це створює *неповторимую композицию Жития Зосимы* (с. 1018). Загалом Спиридон, *подобно искусному зодчему, «выстроил» жития Зосимы и Савватия на «твердом основании» святоотеческой традиции*, вони *связаны между собой единством замысла и повествования* (с. 1018).

Важливе значення має також детальне виявлення в тексті всіх можливих прямих і опосередкованих цитат зі Св. Письма, Св. Отців, Кормчої (Номоканону). Наші підрахунки за коментарями О. В. Панченка дали таку картину (в порядку зменшення цитацій): Псалтир — 39; цитати, спільні для синоптичних Євангелій — 15; Книги Царств — 8, Буття — 8; Євангелії від Іоанна та Матфія — по 6; Послання до колосян — 6, до ефессян — 5, римлян — 4, євреїв — 3, Тимофія — 3; Исход — 3; Євангелія від Луки — 2, послання до коринфян — 2; Діяння — 2; по одному — Апокаліпсис, Книга Ісуса Наввина, Притчі, Книга Іова, Второзаконня. Окрім того, Спиридон цитував *Слова* на Пасху Григорія Богослова (с. 1020), Антонія Великого — тричі (с. 1025, 1034), Ісайю Нїтрійського (єгипетський подвижник IV ст.) (с. 1023), Іоанна Кассіана Римлянина (с. 1024), Сімеона єпископа Селевкії IV ст., Іоанна Лествичника. Владика відсилав також до Уставів монашесь-



кого життя раннях єгипетських та палестинських отців: Антонія Великого (231—356), Євфимія Великого (376—477), Савви Освяченого (438—532), Феодосія Великого (424—529) і Пахомія Великого (292—348) (с. 1029). Все це наяв указувало на головні джерела Спиридона у творенні *Житія* Зосими і Савватія. Зазначимо, що коментатор ніде не посилався на «трафарети» з *Житій* московських чи візантійських святих, тим самим підкреслюючи достатню самостійність і оригінальність тексту Спиридона.

На сьогодні праця О. В. Панченка є чи не найкращим розглядом і самого тексту *Житія*, і роботи над ним Спиридона. Знову наголосимо, що колега відійшов від «секулярної» текстології, постійно зважаючи на перебування автора в середовищі монастирських духовних практик, на його провіденційну свідомість і святенницьке ставлення до книгописної, тим більше агіографічної, праці.

Ми ж зосередимось лише на «проявах» Спиридона у тексті *Житія* — як автора, як людини, як митрополита.

Повідомлення Досіфея про залучення Спиридона до праці над «Житієм»

Редакція Волоколамського збірника

Редакція Великих Четей Міней

Послан же бых игуменом и вратнею къ осподствующему граду Москвѣ о потребахъ монастырскихъ. И на пути прилучи ми съ быти на Белѣ-езере в монастыри Ферапнотовѣ, и приидох тамо в благословитиса к нѣкоему старцу, мужу доводѣтелну, въ всѣхъ исправленнихъ превывающу и премудростию разумна украшену, Спиридону именованем, бывшему митрополиту Киевскому. И той начат въпросати ма о острове Головецком и о создании монастыря и о начальникѣхъ. Аз же повѣдахъ ему все подроу и начахъ молити его о изложении жития преподобныхъ; и показалъ ему свое грубое писание, понеже бѣ мужъ мудръ, измлада извыче и доврѣ уиѣла вожественаа писания, новаа и ветхаа. И божиа ради имени не отречеса понуди старость свою, изложи и написа доврѣ, ако же подобно въ общю ползу хотащимъ спастиса и ревновати сиу преподобныхъ житию. Азъ же, грубый, возрадовахса зѣло, ако сподоби ма богъ изъобрѣсти такова благоразумна старца, яко желание сердца моего исполни и недостаочноаа наверху⁹⁷.

По лѣтѣхъ же нѣколикыхъ бывшу ми на Белѣезерѣ, в Мартиниановѣ монастыри, и понудихъ тамъ превывающа бывшаго митрополнта Спиридона приписати, изложити Житие началниковъ Головецкаго монастыря. Бѣ бо то мужъ мудръ, доврѣ имѣа писаніа новаа и ветхаа. И божиимъ изволеніемъ не штречеса и понуди старость свою, изложи и написа въ шещюу ползу хотащимъ спастиса и ревновати сиухъ преподобныхъ житію Христѣ Исусѣ⁹⁸. Саме цей скорочений текст наявний у чотирьох списках, які С. В. Мінеєва відносить до ранньої (Спиридонової) редакції (РГБ ОР. Ф. 205, спр. 192, арк. 291—291 зв.; СПб. ИИР. Архив. К. 115, спр. 155 Q, арк. 402—406; РНБ ОР. Софийск. 1498, арк. 113 зв.; РНБ ОР. ОЛДП. Q, 50, арк. 213—217). А в одному списку (БРАН ОР. Спр. 17. 13. 22) взагалі немає післямови. Цей факт ставить під сумнів генеральний висновок дослідниці й дає нам підстави не брати його до уваги.



Повний текст Досіфея, дописаний ним до Спиридонової редакції, містить чимало цікавих деталей і саме завдяки своїй безпосередності може бути сприйнятий буквально. Звернімо увагу лише на ті моменти, що стосуються Спиридона. Досіфей безхитрісно повідомляє про ініціативу першого знайомства зі Спиридоном як приход за благословенням. При офіційній ізоляції колишнього митрополита його довголітнє перебування у Ферапонтовому створило серед братії образ н'якого старца, мужа добродѣтелна, въ всѣхъ исправленнѣхъ пребывающу и премудростію разума украшену. Ці слова Досіфея, вочевидь, повторювали словесні характеристики тих насельників монастиря, котрі рекомендували йому попросити благословення у Спиридона. Серед чеснот в'яшого митрополита Києвского його оточуючі виділяли старчество (духовне й вікове), дотримування всіх приписів праведного житія та неабиякий розум. Якщо за стільки років заслання Спиридон не проявив негативних рис (озлоблення, себелюбства, дражливості тощо), то, вірогідно, названі позитивні риси йому були притаманні у принципі. Вони частково пояснюють вибір протекторами саме його кандидатури на Київську митрополію.

Допитливість престарілого Спиридона (вочевидь, так само здавна йому притаманна) проявилася у розпитуванні прийшлого за благословенням Досіфея про Соловки, монастир та історію його заснування. У свою чергу Спиридон, імовірно, оповів і про себе, зокрема про джерела своєї мудрості (від юності вивчав Св. Письмо й добре осягнув Ветхий і Новий Завіти).

Нарешті, після вмовлянь старець, божиа ради имени (Досіфей, вочевидь, просив його іменем Божим), погодився скласти літературне *Житіє* засновників Соловецького монастиря. Досіфей побачив у цьому Божий перст, що сподоби... изъобрѣсти такова благоразумна старца, й не приховував своєї радості. Буквалістичне прочитання післямови Досіфея, таким чином, засвідчує (в даному випадку немає підстав говорити про етикетність жанру, шаблонність тексту післямови, а отже неадекватність інформації реальним подіям), що на початку XVI ст. Спиридон у Ферапонтовому монастирі в «неофіційній свідомості» його насельників уважався унікальною духовною особою, наділеною, окрім чеснот душі благосного житія, ще й небувалим розумом. Підкреслимо, іноки порадили звернутися саме до митрополита Спиридона, а не до архієпископа Іоасафа, єпископа Філофея чи когось з інших старців-книжників. Спиридон, вочевидь, був фактичною зіркою номер один у Ферапонтовому. Це ще раз повертає нас до цілої низки питань: чому був обраний із тверських ченців саме Спиридон, чому він зміг «виграти справу» у Константинополі, чому він написав *Изложение*, чому не був залишений у Москві, чому був «забутий» на офіційному (світському і церковному) рівні etc. Відповіддю на усі ці та інші «чому» значною мірою є непересічна особистість та унікальні, навіть видатні якості Спиридона, які він, між іншим, добре усвідомлював і тому завжди тримався з гідністю.

А тепер поглянемо на скорочену редакцію післямови Досіфея. Тут збережені лише «інтелектуально-богословська» характеристика Спиридона та коротка фраза про його понудження і згоду написати *Житіє*. Все це



функціонально було необхідним з огляду на «приписи» жанру й надання авторитету писаному *Житію*. Дана редакція важлива лише для історії тексту, але не для «історії» Досіфея і Спиридона.

Не можемо не зазначити оцінку післямови Досіфея, дану І. Яхонтовим, яка суперечить нашій. Дослідник припускав, що післямова була складена Досіфеем не одразу після завершення праці Спиридона, *так що к тому времени в его голове уже успело помутиться сознание о том, когда именно эта редакция вышла в свет*. Досіфей указує, що *Житіє* створене за 30 років по смерті Зосими, а отже в 1508 р. (Зосима помер 1478 р.), коли сам Спиридон називає 1503 р. Більше того, І. Яхонтов припускав, що у волоколамському збірнику стаття Досіфея має вигляд редагованої; переписувачі, зокрема, виправили дату праці над *Житієм* згідно з указаною Спиридоном; післямова вміщена в кінці життя після посмертних чудес, а не між ними (як в інших списках)⁹⁹. Вважаємо всі ці твердження безпідставними: незброєним оком видно, що текст Досіфея у волоколамському збірнику авторський (надто безпосередня й деталізована оповідь проста за формою та висловами); первинність даного тексту не спростовується, а підтверджується його розташуванням після чудес, частина яких була записана ще Спиридоном. Вони (12 чудес) відділяються авторським резюме (див. далі). Ми знову стверджуємо, що текст Досіфея за волоколамським списком має сприйматися як його власний і аналізуватися саме з цього огляду. Разом із тим у цьому списку випущена післямова Спиридона; післямова ж Досіфея поставлена в кінці після 10 додаткових чудес — у цьому й полягало «редагування» оригінального тексту переписувачем. У варіанті ж Четій Міней Досіфеева передмова була скорочена й виправлена, але залишене заключне слово Спиридона.

Оцінка праці Спиридона архієпископом Новгородським Геннадієм

Цей текст існує лише у Волоколамському рукописі № 659 (арк. 309—309 зв.) і фактично продовжує попередній уривок з оповіді Досіфея: *Сна же везоу ко архнепископу Генадію, онъ же почет и похвали зѣло и начат блажити .м., глагола: «Како ты, брате, селико нмы разумя и отрицаешся свѣтыхъ житие писати? Се вонстиню доверю!» И рекоу ему: «Прости .м., владыко свѣтый, не мое се творенне». И повѣдахъ всѣхъ пореду, како и от кого сътворена сѣуть. Онъ же рече ми: «Благословенъ ты от бога, чадо, ако такова благоразумна мѣжа обрѣте. Сий человекъ в нынешнаа роды бѣаше столпъ церковный, понеже изъмлада извыче священнаа писаниа и чуден баше старецъ житиемъ, многолѣтны-ми сѣдинами оукрашенъ»¹⁰⁰.*

Дане свідчення вкрай важливе. Воно піддається прямій хронологізації. Як побачимо далі з авторського запису Спиридона, він завершив працю 12 червня 1503 р. А 26 червня 1504 р. архієпископ Новгородський Геннадій



(Гонзов) подав митрополиту Симону «отписную грамоту» про зречення кафедри своєї ради немощи¹⁰¹. Фактично він був зведений з архієпископії та поміщений у Чудовому монастирі, архімандритом якого був до єпископської інтронізації. В. О. Ключевський і Р. П. Дмитрієва припускали, що Досіфей міг привезти рукопис Геннадію вже в Москву, бо останній згадував Спиридона в минулому часі (вѣльше) як покійного. Проте з цим припущенням важко погодитися. Звернімо увагу, по-перше, на титулатуру Геннадія як діючого (а не колишнього) архієпископа. Згадаймо, по-друге, про контекст: Досіфей їхав по справах монастиря до Москви, затримався у Феррапонтовому (дочекався завершення роботи Спиридона) і повіз її до архієпископа, під владою якого перебували Соловецький монастир і сам ігумен. Досіфей не міг без відома архієпископа Новгородського їхати до Москви у монастирських справах. Окрім того, вочевидь, складання *Житія* Зосими і Савватія за своєю важливістю перевищувало інші монастирські справи: забувши про них, Досіфей перебував у Феррапонтовому, доки Спиридон не завершив працю. Враховуючи обсяг *Житія*, необхідність збирання інформації (розпитування того ж Досіфея), систему праці середньовічного агіографа¹⁰² та поважний вік автора, робота мала тривати кілька місяців. Як бачимо з попереднього цитування, Досіфей неймовірно тішився створеним *Житієм* і одразу повіз його до архієпископа в Новгород. Ігумен не випадково не згадує московських церковних діячів, не пише про приїзд в *осподствующий град*, бо читачеві ясно, що архієпископ Геннадій — саме у Новгороді. Отже, ми стверджуємо, що владика ознайомився з твором Спиридона до свого *низложення* та *отречення*.

В такому разі висловлювання Геннадія мають характер спогаду про зустріч зі Спиридоном та враження від його богословської обізнаності. Свідченням того є слова архієпископа про *многѣтние сѣдины*, які прикрашали старця. Лише з персональної розмови Геннадій міг дізнатися, що Спиридон *изъмада избыче священнаа писанна*. А це у свою чергу засвідчує, що Геннадій добре знав Спиридона ще до 1503 р. Згадаймо, що 1489 р., у часи активної боротьби з єретиками, і пізніше архієпископ Геннадій звертався до Феррапонтова монастиря у пошуках необхідних книг. Окрім того, у 80—90-х роках XV ст. Геннадій вишукував і запрошував знавців Св. Письма задля свого проекту повного перекладу Біблії (список 1480—1490-х років: т. 1 — ГИМ ОР. Сонид. 915 (1499 р.); т. 2 — БРАН ОР. 33. 10. 4)¹⁰³. Не випадково він особливо підкреслював саме цей аспект богословських пізнань Спиридона — знання Св. Письма. Промовистим є й визначення: *сий человекъ в нынешнаа роды вѣльше столпъ церковный*. Ця висока оцінка знову повертає нас до *Изложения*: лише воно могло відповідати такій екстраординарній характеристиці політичного висланця в устах Геннадія — борця за ортодоксію та ставленика Івана III. Подібних ґрунтовних православних катехізисів руська православна традиція і книжність на той час не знали, не існувало також зведених сучасних грецьких творів, окрім перекладів зі Св. Отців.

Не можемо оминати й той факт, що отриманий від Спиридона твір (а можливо, й якісь інші тексти стосовно перекладів Св. Письма) саме



Геннадій застосовував в антиеретичній кампанії. Вище вже наводилися ідеї деяких авторів щодо спеціального творення **Изложения** Спиридоном задля боротьби з тогочасними ересями. Тут лише зазначимо, що більш імовірним видається використання Геннадієм давно написаного Спиридоном **Изложения**, де розлого описувалися древні ересі часів Вселенських Соборів для критики еретиків XV ст.

Варто, втім, підкреслити, що в офіційних документах, зокрема, листах, посланнях, зверненнях до митрополита, єпископів, великого князя, Геннадій ніколи не згадував про Спиридона. Вочевидь, офіційна негація його особи й статус ув'язненого політичного діяча були досить стійкими. Геннадій використовував його знання лише на приватному рівні та рівні свого новгородського інтелектуального гуртка. Свідченням того є й вищенаведені слова Геннадія перед Досіфеєм: він сам зауважив, що Божественною волею Досіфей **такова благоразумна мужа обрѣте**. Знаючи про літературний хист і унікальні богословські пізнання Спиридона, Геннадій не поширював інформацію про нього навіть серед вагомих осіб єпархії та схарактеризував Спиридона перед Досіфеєм лише тоді, коли останній сам «вийшов» на нього. Гадаємо, що все це дає нам можливість приєднатися до висновку, зробленого В. С. Іконніковим: *...при том враждебном отношении, какое существовало в Москве против Спиридона, отзывы лиц столь известных, как Геннадий и Досифей, ясно говорят в пользу литературного образования Спиридона*¹⁰⁴. Проте все ж мусимо сконстантувати довготривале дистанціювання офіційних церковних і світських діячів від Спиридона, незмінність лінії на його ізольцію, приховування самого його існування, а тим більше інтелекту, богословських пізнань і **чюдного життя**.

Післямова Спиридона

Післямова існує в обох редакціях, однак дивним є факт її більш повного авторського варіанту в мінейній редакції та скороченого переказу у Волоколамському збірнику (див. с. 306).

Одразу виникає думка, що у волоколамському збірнику авторська післямова Спиридона була введена у загальний текст про історію складання *Житія* Досіфея. У післямові Спиридона основна увага відведена йому як автору, а Досіфей повертає оповідь у річище ініціативи Новгородського архієпископа, своїх трудів щодо зібрання свідчень на Соловках і подальшої історії написання *Житія* як необхідного акту прославлення соловецьких чудотворців. Отже, крім різних редакцій самого *Житія*, існує також кілька редакцій авторської післямови. Перший — безпосередньо авторський, тобто Спиридонів — текст, хоч як це дивно, зберігся саме у мінейній редакції. У досіфеевому ж варіанті він використаний в оповіді самого Досіфея, а конкретна інформація про час, місце написання та автора *Житія* подана скорочено й саме від імені Досіфея (про Спиридона сказано в третій особі).



Редакція Волоколамського збірника

Редакція Великих Четей Міней

Списано же высть житие се преподовныхъ отецъ, началниковъ соловецкыъ Саватриа и Зосимы в лѣто ЗІА (7011) Спиридоном, митрополитомъ кыевскимъ, заточену ему сущу тогда во странѣ Бела-езера в монастыри пречистыа Богородицы честнаго ея рожества, глаголемоу Феррапонтовъ въ славу Христу Богу¹⁰⁵.

В лѣто СЦО (6970) фенгари апрель 17 каланд. Списана же сѧ Житие сие равовъ вожиныхъ первоначалниковъ соловецкыъ, Саватриа преподовнаго и влаженаго Зосимы, игумена острова, глаголемоу Головки, в лѣто ЗІА [в рукопису: 6011], крѣгъ солнцу ДІ (11), луне — ДІ (14), фемелосъ В (2), индиктъ S (6), фенгари июнь ІВ (12), каландъ Д (4), списано высть митрополитомъ кневьскимъ Спиридоном, всеа Русии архиепископомъ. Поточену ми сущу тогда в стране Бела-езера (место глаголемое Паское), сущу ми тогда в монастыре пречистыа Богородица, честнаго ея Рожества (глаголемое Феррапонтовъ), понужену ми сущу отъ некоего мниха, ученика Зосимы влаженаго, именемъ Досифіа (тамо во ему и игуменомъ бывшюу в обители острова Головецкаго) исповеда ми подроуну всѧ. И написахъ, ова в мале ижеа, и събрахъ, елико възмогахъ, в обшчу ползу хотящимъ спастисѧ и ревновати преподовныхъ житию о Христе Исусе, господе нашемъ, ему же слава с отцемъ и с святымъ дѣхомъ и ныне и присно и в веки векомъ. Аминь¹⁰⁶.

Це свідчить про те, що запропоновані на сьогодні системи взаємозалежності редакцій *Житія*, їхнього протографа (чи протографів) потребують корекції, якщо не нових пошуків.

Дослідження С. В. Мінеєвої, на жаль, зовсім не допомагають. Зокрема у списку, який вона вважає найбільш раннім (простий текст; РГБ ОР Ф. 205, спр. 192, арк. 288—288 зв.) післямова Спиридона має ряд дефектів та пропусків (не враховуємо переміщення слів): пропущене позначення місяця (июнь), після каландъ Д пропуск слів списано высть, при означенні поточення пропущена часова ознака тогда, немає назви місцевості Паское; переписувач дописав як доповнення (+) пропущене географічне уточнення глаголемое Феррапонтовъ, відсутня кінцівка після преподовныхъ житию (о Христе Исусе...), цифра в означенні крѣга луны — 19 (не 4). Те саме спостерігаємо і в іншому списку, який С. В. Мінеєва віднесла до п'яти списків ранньої редакції (СПб. ИИР. Архив. К. 115, спр. 155 Q, арк. 401 зв. — 402). У списку БРАН (17. 13. 22) взагалі немає післямови Спиридона. І лише два списки (РНБ ОР. Софійск. 1498, арк. 109—110; ОЛДП Q, арк. 172—172 зв.) відрізняються від попередніх — не мають означених пропусків і дуже близькі до тексту ВЧМ. Останнє дає нам змогу цитувати й аналізувати текст ВЧМ як такий, що відбиває автентичний текст Спиридона. Зазначимо, що збірник Софійск. 1498 був складений Гурієм Тушиним у Кирило-Білозерському монастирі, й це ще раз підкреслює наявність у ньому авторизованого варіанту післямови Спиридона.



Ми ж звернемося до традиції текстів *Житія*, яка побутувала на Соловках, в новгородському Софійському, Кирило-Білозерському та Ферапонтовому монастирях. Наш аналіз охоплює лише списки, які збереглися в рукописних комплексах означених обителей. Це важливо, оскільки логічно можна припустити, що всі редакції *Житія* поширювалися спочатку в названих книгописних центрах.

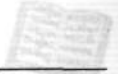
Ферапонтовому монастирю з усіх відомих нині списків *Житія* належав лише один¹⁰⁷. У ньому післямова Спиридона розміщена після описаного самим Досіфеєм чуда явлення йому преподобного Зосими (за волоколамським списком це чудо № 9). Текст цієї післямови відрізняється від двох наведених вище:

Лѣта 714 списашася житія сіа рабовѣ божинѣхъ первоначалниковѣхъ соловецкихъ Савватія и Зосими митрополитомъ всеа Русии Спиридономъ, поточенѣ ми бывшоу тогда въ странѣ Бѣла-езера, в манастырѣ пречистыа Богородица Ферапонтовѣ, попонуженоу ми соущу отъ нѣкоего мнѣха тоа шентели Соловецкіа, именеи Дософѣа, тамо бо ємоу нгѣ менею бывшоу. И исповѣда ми вса подробноу шва и написана дасть ми на паматехъ, аз же сіа събрахъ елико възмогахъ Богоу помогающеу ми за молитвѣхъ преподобныхъ штецѣхъ Савватія и Зосими и написахъ житія ихъ в ползуу дѣховноую хоташимъ спастиса и ревновати преподобныхъ добродѣтелюмоу житию (арк. 95 зв. — 96).

Одразу по цьому подана післямова Досіфея, яка закінчується фразою про складання тексту через 30 років по смерті Зосими, а оповідь про повторну зустріч Досіфея з архієпископом Геннадієм та його похвала Спиридону відсутні (арк. 97—100 зв.).

Наведена післямова Спиридона показує, що у своїй основі вона, як і *Великі Четві Мінеї*, містить авторський текст. Проте він пройшов більшу редакцію, про що свідчать зміни в автобіографічних деталях. По-перше, цілком вилучена грецька система датування. По-друге, з титулу Спиридона знято означення «Київський». По-третє, фраза про ув'язнення замінена в часовій перспективі: поточену ми **сущу** на поточену ми **бывшоу**. По-четверте, назва Ферапонтового монастиря скорочена (Різдва Богородиці → Пречистої Богородиці). По-п'яте, введена деталізація опису праці, зазначена наявність записів Досіфея (не лише оповіді) та констатована допомога в написанні самих преподобних Зосими і Савватія. Порядок опису чудес у цьому рукописі зміщений відносно волоколамського списку. Перед післямовою вміщені чуда № 1, 3, 5, 7, 8, 9 (арк. 87—95 зв.). Чуда № 2 і 6 даються слідом за післямовою Досіфея (арк. 100 зв. — 101 зв.). Для аналізу наступних списків важливим є саме переміщення порядку опису чудес і розташування післямови Спиридона переважно після чуда № 9 — явлення Зосими Досіфею, прямо після слів: *се изглаголав и невидимъ бысть*.

Цілий ряд списків *Житія* з бібліотеки Соловецького монастиря в основних рисах повторюють систему ферапонтівського списку. Це списки 1548 р. (Списашася сие в лето 715 (1548) при нгѣмене Филиппе честныа обители Соловецкыа — арк. 1)¹⁰⁸, кінця XVI ст. (куплений на Соловках у 1613 р. Герасимом



Гавриловим, сином Едемським)¹⁰⁹ та XVII ст. (Сіа книга Соловецкого монастыря — арк. I)¹¹⁰. Дещо відмінний список¹¹¹, який датується (бл. 1546 р.) записами на кількох сторінках поманіти душі убогаго Варлаама игумена (арк. 1, 16, 28 зв., 54 зв., 60 зв., 75, 89, 95 зв.). Тут Спиридон названий митрополитом Киевским... всеа Русии архієпископом, але все інше подібне до тексту ферапонтівського списку, втім із дивними (як для соловецького списку) помилками (Фаранитовъ, тобто Ферапонтів, Десноуѣл — Досіфея і т. п.).

Датований і авторизований список¹¹², виготовлений ЗНФ (1550) Соловки декабра КГ (23) день рүкою Нечаница по прозвищу Порадника (арк. 439 зв.), розподіляє текст по номерних главах. Тут так само спочатку іде опис чудес № 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9. Затим уміщений опис від імені Досіфея про власноручне поховання Зосими та обіцянку преподобного завжди пребывати в монастирі (арк. 82—82 зв.). Текст продовжувався післямовою Досіфея (без опису повторної зустрічі з архієпископом Геннадієм) (арк. 83—86), слідом за якою була вміщена післямова Спиридона в редакції, близькій до ферапонтівського списку (арк. 86 зв. — 87). Після цього починаючи з № 6 ішов опис чудес. Ця система повторена і в списку, що його вклав в обитель старець Галахтїон 1602 р. (запис по нижньому березі, арк. 1—8)¹¹³. При тому тут обидві післямови (арк. 103—106) продовжені (арк. 106 зв.) записом чуда № 6, і міститься позначка, що це і наступні чудеса записані за игумена Вассіана (на арк. 164 вказана дата — 1538 р.), а з арк. 167 до 210 зв. — за игумена Філіппа (на арк. 167 вказана дата — 1548 р.).

Інші соловецькі списки Житія мають ту саму схему, за винятком уміщення післямови Спиридона перед Досіфеевою¹¹⁴. Цю ж схему повторюють список Софійської бібліотеки, що датується першою половиною XVI ст.¹¹⁵, і текст рукописної збірки НБРН (список XVI ст.¹¹⁶). Цікавим є рукопис Соловецкої бібліотеки¹¹⁷ — дар келаря Троїце-Сергієвого монастиря, соловецького постриженника Александра. Він виготовлений у Троїце-Сергієвому монастирі Гаврилою-Іванком Басовим із використанням рукопису бібліотеки Патріарха Філарета; робота завершена 18 липня 1623 р. (арк. 272—274 зв.). Цінність цього рукопису — його парадність, коштовне оформлення палітурок і неймовірно яскраві та майстерні мініатюри, заставки, кінцівки, ініціали (бездоганної краси, наприклад, зображення Зосими і Саватія — арк. 7 зв., яке закривається пурпурною прокладкою; також мініатюра Соловецкого монастиря — арк. 16 зв. з такою ж прокладкою). Найважливішими для нас є дві мініатюри, на яких зображені Спиридон, який пише зі слів Досіфея Житіє (№ 107, арк. 109 зв.); Досіфей, який промовляє перед архієпископом Геннадієм у Новгороді (№ 108, арк. 111 зв.), хоч у післямові Досіфея цей текст (про повторну зустріч з Геннадієм, демонстрацію роботи Спиридона і похвали архієпископа — адже мініатюра розміщена після Спиридона, а відтак має відповідати саме цьому сюжету) відсутній. Вочевидь, він був у «зразку» якщо не з Філаретівської бібліотеки, то у джерелі Патріаршого списку. Нагадаємо, що в цьому списку міститься передмова Максима Грека. Подібний текст 1596—1602 рр. зберігається у збірках А. А. Тітова¹¹⁸ та Вахрамєєва (1624 р., містить 234 мініатюри)¹¹⁹. Але найбільш



ранній ілюстрований список *Житія*, що датується 70—80-ми роками XVI ст., зберігається в колекції Єгорова і містить 54 невеликі мініатюри¹²⁰. Три мініатюри присутні в рукописі 1605—1607 рр., який був подарований у червні 1607 р. соловецьким старцем Феодоритом Куколкіним у Троїцький і Св. Климента Папи Римського Унський храм: зображення самого Феодорита, Зосими і Савватія та Спиридона з підписом митрополитъ Спиридонъ (це зображення винесене на обкладинку даної книги)¹²¹.

Незначним винятком з описаної системи є збірник житій святих 1549 р. із колекції Толстого¹²². Тут післямова Спиридона вміщена після чуда № 5 (видіння вогненних стовпів), і в ній інакше подана титулатура Спиридона (митрополит Київский Спиридон всея Русии и архієпископ, як у *Великих Четиях Минеях*), ужиті форма поточену ми соущу та повна назва Ферапонтового монастиря — пречистыя Богородица честнаго ея рожества глаголемое Ферапонтов (арк. 306—306 зв.). Далі, як в інших списках, іде опис чуда № 6 та інших, а післямова Досіфея віднесена на самий кінець (арк. 350—353 зв.).

Перегляд рукописів XVI — першої чверті XVII ст. із бібліотеки Троїце-Сергієвого монастиря, котрі містять *Житіє* Зосими і Савватія, показує нам, що тут не збереглася рання редакція з повною післямовою Спиридона¹²³. Те саме слід сказати й про другий (крім № 659) список із бібліотеки Іосифо-Волоколамського монастиря середини XVI ст.¹²⁴ та тверську збірку XVI ст.¹²⁵ Два рукописи Антонієво-Сійського монастиря XVI ст. нами не віднайдені¹²⁶.

Звісно, нюанси розташування текстів післямов і описів чудес, редагування запису Спиридона та оповіді Досіфея про творення *Житія* можуть бути примножені за численними іншими списками¹²⁷. Окрім того, редагування вказаних самостійних частин *Житія* могло відбуватися незалежно від редакції основної частини тексту (особливо ж перестановка місцями післямов і чудес). Якісно новий текстологічний аналіз усього корпусу текстів *Житія* Зосими і Савватія — завдання наступників і учнів Р. П. Дмитрієвої. Ми ж зазначимо лише, що часова «древність» будь-якого зі списків ще не означає належність його до першої редакції. Первинний текст Спиридона і особливо його авторські «врізки» (вступні фрази, автобіографічні подробиці післямови, особливо ж митрополіча титулатура), як уже вказувалося, редагувалися часто в «автономному» режимі, незалежно від літературних «маніпуляцій» (чи їх відсутності) в самому житійному тексті.

Підкреслимо ще раз, що нас у даному випадку цікавить лише найбільш авторизований текст післямови Спиридона, який міститься лише в мінейній редакції.

На самому початку цієї авторської післямови стоїть незрозуміла дата — в лѣто ОП-сотное П фенгарн апрель ІЗ каланд. Отже, це 1462 рік, 17 квітня. Проблема зі з'ясуванням цієї дати нагадує проблему з 6944 (1436) роком на початку *Житія*, про що вже йшлося. Але саме початок *Житія* з його невизначеною датою може бути ключем до року 6970. Перша дата (6944) є роком смерті Савватія і прибуття на Соловки Зосими й Германа. Зосима «стає» (дослідники стверджують, що ігуменом він не був) ігуменом монастиря.



Житіє Зосими йде після *Житія* Савватія, ігуменові автор приділяє більше місця, та й (оскільки) інформації про нього Спиридон отримав значно більше. Досіфей є учнем Зосими, й про нього як понудителя написання *Житія* говорить Спиридон. Отже, Зосима у післямові автора (вміщеній після *Житія* Зосими) згадується двічі (як блаженний ігумен Соловецького монастиря і як учитель Досіфея). Це дає змогу припустити, що дата початку післямови стосується саме Зосими. Відомо, що Зосима помер 17 квітня — про це пише й Спиридон у *Житії*, але не 1462, а 1478 (6986) року. Дана розбіжність не є дивною, адже далі в рукописі замість 7011 стоїть 6011 рік. Пишучи свою післямову, Спиридон по пам'яті (як часто це робив), не заглядаючи у попередній текст, назвав дату смерті Зосими, яка мала стати днем його поминання.

Наші спроби інакше прочитати саму дату (69-сотное 70), попри найрізноманітніші варіації, не дали жодних логічно прийнятних результатів, як і застосування відліку від створення світу (5500-й замість 5508 р.).

Щоправда, коли зважити на ймовірне використання Спиридоном як зразка першої (широкої) редакції *Житія* Кирила Білозерського, складеної Пахомієм Логофетом (Сербом) між березнем—травнем 1462 р., то можна припустити механічне перенесення дати складання саме цього *Житія*. Проте дана версія виглядає надто штучною.

Можна припустити також, що названа дата є автобіографічною. В такому разі 17 квітня 1462 р. мало б означати лише час прийняття постригу Спиридоном. Однак архітектоніка тексту, де інформація про автора іде після повідомлення про героїв твору, виключає і цю гіпотезу.

Отже, окрім помилкового року, але правильного дня й місяця смерті Зосими, ми не можемо запропонувати інших більш вірогідних варіантів інтерпретації першої дати з авторської післямови.

Наступна дата з уживанням розгалуженої календарної символіки грецького типу однозначно свідчить про автентичність Спиридонового тексту. Якщо в *Житії* він застосовує давньоруську систему датування, то у власній післямові, як і в *Изложенні*, вживає грецький варіант як ознаку вченості й ортодоксальності «грецької віри». Ця ознака, досить таки необхідна у Литві, на Російській Півночі була зайвою, проте Спиридон, вочевидь, жив «старим часом», своїм досвідом «відкритого» функціонування в Константинополі й Литовській Русі (навіть в ув'язненні) — на відміну від ізоляції у Ферапонтовому монастирі, де історичний час для Спиридона зупинився. Окрім того, грецька система лічби підкреслювала грецьке походження архіпастирської влади Спиридона. Одразу після «грецьких символів» часу він фіксує свій титул митрополит Кнєвський, всеа Русин архієпископ, а також факт ув'язнення в монастирі. Вище ми вже аналізували автобіографічну акцентацію Спиридона в даній післямові. Цікаво, що й Досіфей, переказуючи її, вилучив титул всеа Русин архієпископ, але згадав про ув'язнення Спиридона. Останній же підкреслював послідовну тріаду: канонічно поставлений на митрополію Київську й усїєї Русі; ув'язнений на далекому Білозері в монастирі Рїздва Богородиці; пону́жений учнем блаженного Зосими ігуменом



Досіфеєм до написання *Житія* соловецьких чудотворців, і зробив це для загальної користі бажаючих учитися на житті преподобних задля спасіння.

Отже, склавши *Житіє* як один із дороговказів на шляху до Христа, Спиридон продовжував пастирсько-наставницьку діяльність. Матеріал життя й чудотворіння Савватія і Зосими, оповіданий Досіфеєм, був для нього засобом прояву свого пастирства. Адже Спиридон не пише, як усі агіографи, про свою негідність такої праці, про слабкість розуму й недостойність торкатися імен блаженних etc. Його авторство подається як проповідництво на бажання й прохання багатьох, висловлене Досіфеєм. Спиридон без жодних самопринизливих і обов'язкових у агіографічних творах епітетів чітко повідомляє про механізм праці (*и написах, ова в мале име, и събрах, елико възмогах*). Почуття архіпастирської гідності, яке пронизує авторську післямову Спиридона, засвідчує, що довготривала ізоляція його у Ферাপонтовому монастирі не витравила, а ще більше загострила його ієрархічну самоідентифікацію, поставила його не лише у власній свідомості, а й у сприйнятті оточення та начуваних про нього як *столп церковный* — вище усіх співприсутніх в одному просторі й часі. Спиридон поводився та сприймався так, як зведений із фрески Діонісія один зі Святих Отців Вселенських Соборів, як жива твердиня Православ'я (інтелектуально-богословська і пастирсько-учительна, реальний приклад благодатного життя).

Авторське начало у «Житії»

Після загальних оцінок Досіфея та архієпископа Геннадія першу предметну оцінку праці й літературного хисту Спиридона дав преподобний Максим Грек. Він є автором передмови до *Житія*. Говорячи про внесок Спиридона, Максим Грек писав, що той

*подробнѣ преписа и оудобри достохвальное пребываніе. Онъ же отчасти оубо исправи и довословесіем оукраси, но не все понеже оубо выше рекохомъ, тамо ради живущихъ человек. Еще во в то время от иныхъ градѣвъ не мнѣши прихажуу, во еже постризати власы главы своел, но близ живущин человекъ, такоже выше назнаменахъ, малосвѣдуще російскаго языка*¹²⁸.

Отже, один із найбільших інтелектуалів у Московській державі підкреслив намагання Спиридона літературно оздобити й добре викласти *Житіє*, але водночас зазначив, що він не до кінця виконав це завдання, бо орієнтувався на місцеву людність, котра погано знала літературну мову. Це була оцінка з височини свого часу, нових знань і літературних вимог.

Майже повторив оцінку Максима Грека дослідник кінця XIX ст. Іван Яхонтов. Учений вважав, що за завданням і метою редакція Спиридона була складена *в духе искусственного стиля житий XV-го века, но по своему изложению — далеко уступает последним*: відсутня широка передмова; проста церковнослов'янська мова далека від «плетіння слес» Пахомія Логофета. Аналізуючи зміст *Житій*, І. Яхонтов підкреслював відсутність



у них фактів, наповненість загальними типовими фразами, стереотипними описами. Зокрема, *Житіє* Савватія неймовірно бідне фактографічно, але характеристичне в літературному сенсі. *Житіє* Зосими багатше на факти й має значну подібність до агіографічних творів Пахомія Сербя (*Житія* Сергія Радонезького, Кирила Білозерського). Важливим авторським недоліком Спиридона І. Яхонтов уважав відсутність точних вказівок на час подій¹²⁹.

Пристаючи до аналізу Спиридонової редакції *Житія* Зосими і Савватія, і то лише його авторських проявів у тексті, нам одразу доведеться розв'язати методологічну проблему: як має здійснюватися аналіз: із точки зору особливостей агіографічного жанру; з літературного чи текстологічного огляду чи як історичної пам'ятки? Окрім того, наскільки прямо й безпосередньо можна говорити про авторське начало в *Житії*?

Думаємо, що парадигму аналізу задав сам Спиридон на самому початку свого тексту. За відсутності загальноприйнятого вступу Спиридон «назвав» свій твір і одразу зазначив (не лише наприкінці) своє авторство (*Житіє* не подвизни... списано бысть Спиридоном митрополитом Киевским [всея Русі архієпископом]). Цим було закладено відчутну особистісну основу тексту за всієї його формальної вторинності (використання тексту та оповідей Досіфея). *Житіє* писав митрополит, а не вчений чернець, тому його благодатність проявлялася у низці висловів і заміток «від себе».

Перша ж фраза *Житія* Савватія — свідчення не лише авторського начала, а й особистих якостей інтелекту Спиридона. Він, не маючи в розпорядженні жодних дат (їх, вочевидь, не міг повідомити Досіфей), окрім дня смерті Савватія, намагається поставити свій опис подій у територіально-часові рамки. І, як це було прийнято у середньовічній традиції, часово-просторовим орієнтиром слугували особи володарів. Ця перша фраза й названа в ній дата, як ми знаємо, викликала чимало клопотів і непорозумінь у дослідників. Ось вона:

Бысть въ дни благочестиваго великаго князя Васнана Васильевича володимерскаго и московскаго и великаго князя Бориса Александровича тверскаго и великаго князя Феодора резанскаго Ольговича в лѣто 3 тысяч девятсотъ МД-е, архієрейскій престолъ правящу тогда нѣкому от грекъ Фотію митрополиту и в Новгородѣ съдержящу престолъ архієпископу Ифимію Брататому¹³⁰.

Р. П. Дмитрієва, як уже зазначалося, вказала на значення наведеної дати — 1436 рік — і побіжно зазначила її «неактуальність» для названих Спиридоном осіб. Останнє твердження не цілком правильне: Василій II Васильович Темний князував у 1425—1434, 1434—1446, 1447—1462 рр.; Федір Ольгович рязанський — у 1402—1427 рр.; Борис Олександрович тверський — у 1425—1461 рр.; митрополит Фотій управляв митрополією Московською і всієї Русі в 1409—1431 рр. (Литовська Русь відійшла на короткий час (1415—1419 рр.) під владу Григорія Цамблака); Єфимій був архієпископом Новгородським у 1435—1458 рр. (п'ятирічне управління з 1429 р. без висвяти не взяте до уваги). Отже, сучасниками 1436 року були троє з п'яти осіб,



названих Спиридоном (лише архієпископ Єфимій мав до нього формальний стосунок: події відбувалися в його юрисдикції). Два «незбіги» (Федір рязанський та митрополит Фотій) навряд чи варто трактувати однозначно як «зсуви» у пам'яті Спиридона. Адже основна діяльність Савватія справді випадала на час перебування при владі названих світських і церковних осіб. Звісно, тверич Спиридон краще міг пам'ятати роки правління Бориса Олександровича, і це важливо зазначити, бо у *Посланії* з-поміж тверських князів останній не згадується*.

Не менш важливою (а для авторства, мабуть, першорядною) є інша обставина. Спиридон писав *Житіє* 1503 р. в умовах централізованої Московської держави, і тим не менше зазначив наявність у другій чверті XV ст. трьох великих князів як самостійних державних утворень. Але ж діяльність Савватія стосувалася Кирило-Білозерського монастиря, Валаама і Соловків — регіону, близького до Великого Новгороду та підвладного йому, і всі названі світські володарі територіально його не стосувалися. Новгород представляв архієпископ, а загальну церковну владу законно репрезентував митрополит Московський. Чи було все це проявом «демонстрації ерудиції» Спиридона, як припускає Р. П. Дмитрієва? Думаємо, що швидше це яскраво виражений прояв авторського стилю: бажання окреслити час, точні дати якого стосовно героя твору невідомі. Між іншим, це був досить поширений метод і у північноруській літературі також. Оригінальність Спиридона проявилася в доборі «світських орієнтирів». Цей добір свідчив про відсутність «промосковської» заангажованості й знання та шанування різних історичних державних традицій (через династій) в об'єднаній на початку XVI ст. Російській державі. У цьому, вочевидь, найбільше проступали «тверські корені» (народження, виховання, освіта) Спиридона. Час був один, а простір — різний.

Другим моментом прояву авторського начала, що інтерпретується як «уподібнення» Пахомію Логофету (Р. П. Дмитрієва), є вказівка на джерела інформації. Вона міститься буквально одразу за першою фразою. Спиридон не міг повідомити про народження, батьків та життя Савватія до постригу: *невѣмы извѣстно, многа бо лѣта прешла сѣтъ да написання сего, и невозможом обрѣсти коликими лѣты вѣзраста своего видне во образ иноческаго жития* (с. 226). Звісно, можна б було обмежитися трафаретним описом дитинства і юності, загалом назвати батьків добрими християнами *из области той же* etc. Однак Спиридон не вдається до «агіографічних фантазій», щиро визнаючи відсутність інформації. Дана обставина створює враження цілковитої «реалістичності» життєпису, «правдивого» висвітлення лише відомих подій і «простоти». Всі ці риси є ознаками благості саме автора тексту. Вони підкріплюються наступним посиланням на джерела інформації: *Нъ точню*

* О. В. Панченко, вказавши час перебування на архієпископії Євфимія як 1423—1428 рр., зазначав, що всі названі герої «співіснували» лише у проміжку 1426—1427 рр., — це є справжньою точкою відліку опису життя Савватія (його перебування в Кирилово-Білозерському монастирі), а 1436 р. — рік прибуття на Соловки Зосими й Савватія та заснування Соловецького монастиря (Повести и сказания Древней Руси. С. 1020).



обрѣтохом от боголюбивыхъ мужий и бесѣдъ духовныхъ от приходящихъ иннок острова того и от нихъ испытахъ в малѣ бесѣдами (с. 226) Немає підстав не довіряти Спиридону: у ближньому до Ферапонтового монастирі існували перекази про Савватія, соловецькі монахи нерідко відвідували і Кирилів, і Ферапонтів, урешті і в самому Ферапонтовому монастирі проживали старці, котрі переказували оповіді про Савватія. Творчість Спиридона свідчить, що він належав до неймовірно допитливих людей і тому не міг обмежитися текстом та оповідями Досіфея (на чому наполягають дослідники). Про розпитування Спиридоном інших Досіфей, вочевидь, просто не знав, нічого про це не повідомив у своїй післямові, а саме їй чомусь віддають перевагу, характеризуючи працю Спиридона.

Вважаємо авторськи вартісними свідчення Спиридона щодо джерел його інформації виходячи з мети складання *Житій*, яка засвідчена не лише в його цитованій післямові, але одразу (й разом, що важливо) після наведеної фрази про джерела. Спиридон розпитував

боголюбивыхъ мужий і приходящихъ иннок острова того — в ползѣ душевнѣю хотѣющимъ спасенна душамъ своимъ и снхъ ревновати по возѣ добродѣтелюму житию, акоже сей жителствѣмъ въ предреченной обители сѣхъ пребывающимъ тамо мнѣхъ и, съодолѣвъ всѣ послушаниємъ къ игумену и всему еже о Христе братствѣ в заповѣданныхъ емѣ службахъ, к сему же многимъ въздержаніємъ и пощеніємъ изнурѣше тѣло свое и съодолѣваше страстемъ купно же и всѣмъ съличнымъ четамъ бѣсовскимъ и самому дѣволу не малѣ азвѣ наложи (с. 226).

Ідеться насамперед про монахів Соловецького монастиря як інформаторів і читачів. Зосима і Савватій були лише місцевошанованими святими, не канонізованими на 1503 р. Церквою. Звісно, що їхні *Житія* були актуальними передусім на Соловках і в «околиці». Але саме на Соловках і в ближньому регіоні ходили оповіді про преподобних, були ще живі сучасники Зосими, мешкали самовидці чудес. Це ставило автора у специфічні рамки обмеженої, але певним чином поінформованої читацької аудиторії.

Отже, попри загальноприйняті канони агіографічного жанру Спиридон не мав можливості й потреби «благочестивого домислу» — це відіграло б негативну роль, принизивши святість, яка неправдою не укріпляється. Думаємо, що дана обставина й зумовила особливості *Житія* Савватія — його бідність на факти, епізодичність життєписних сюжетів. Спиридон подав незначну зібрану інформацію, про що й відверто повідомив. Свідчень про Зосиму було набагато більше, однак і тут автор майже без прикрас переказує почуте й прочитане. Близьких до Зосими людей було досить багато, і фактологічні похибки, авторська фантазія чи використання «чужих» *Житій* мали б наразитися на критику тими ж Досіфеєм та Геннадієм. Реалізм, простота і ясність опису при дуже тонкому зверненні до сакральних моментів були значною мірою зумовлені «живою пам'яттю», місцевою традицією, тобто «обізнаністю» читацької аудиторії. Ця ж аудиторія диктувала й форму. На Соловках тоді, як свідчить і Досіфей, не було ченців-книжників, послідовників чи хоча б знавців Пахомія Серба й застосовуваного



копа Геннадія. Тим часом братія монастиря свідомо чи несвідомо творила «міф» про Зосиму й Савватія. Всі зібрані оповіді, які склали основу «міфа» з перенесеними в часі та просторі подіями, саме в такому вигляді потрапили як матеріал до Спиридона.

А відтак вважаємо, що авторське начало Спиридона проявилось не у виконанні ідеологічного замовлення.

Звернімося ж до тих моментів *Житія* (спочатку Савватія), де авторське начало добре видно, як і авторська ініціатива в доборі та розташуванні різної дотичної інформації.

Побіжним свідченням збирання інформації упродовж багатьох років і від різних людей поза Досіфеем є географічні описи Спиридона. Перший з них — опис Валаама:

Есть езеро в Ноугродской области, глаголемо Ладожское, и на том озере остров, рекомый Валам. На островѣ же томъ баше монастырь господа нашего Исус Христа Преображение, и тамо иноци, и мѹще неослабно житие тружающеса и дѣлающе своими рѹками, и от такового труда пищѹ нѹжнѹю принимахѹ, пѣнна же и молитвы беспрестанн к богу приносяще (С. 226—227).

Неймовірно цікавими і досить реалістичними є розсіпані по обох *Житіях* описи Соловків. Найперший детальний опис острова поданий стосовно діяльності Савватія:

Слышал бо вѣ от живущих ту о островѣ, рѣкомѣм Соловки, в мори, акнана сказовашеса. Отстоит же от земли ако два дни шестина имаше. Глаголют, округ его ако версть сто или множае, а вдоль внаше острова того ако три десять версть. Имаше же посреди себе озера многи и рыбы разны образы множество в них вѣхѹ породом нхъ, а не морьскыа. А иже в мори округ его ловитвы рыб, то вѣхѹ морьскыа рыбы. Преплавахѹ же с берега морьскаго населници ловитвы ради рыбныа и звѣри морьскаго ловци, каждо их с добытки отхождахѹ в дома своя. Островъ же той древесы разными цвѣташе и корнемъ верси горам покровени, и по раздолнамъ всако древеса имаше и лгодична многа разны влхѹ, и сосниа древеса велна влхѹ к созиданию храмов и на вся потревы благоустроен вѣ. Есть же доброугоден к сожитию человеческомѹ по всемѹ, вѣ еже хотѣшии пребывати тамо (с. 227—228), остров той в мори отстои от берега не близ сѹще, но ако двѣма деньма вѣ благолѹчныи вѣри едва достизают в плавинни (с. 228).

Як і ці оповіді, почуті від самовидців Валаама і Соловків, Спиридон почерпнув також інші географічні знання за довгий період життя у Ферапонтовому. Наприклад, замість загальної фрази про далекість шляху Савватія з Валаама він подав конкретну відстань: баше бо разстояние от Валамского монастыря до берега морьскаго ако седьмьсот версть или множае (с. 228).

Цікаво (що є загалом характерною рисою Спиридона) проявляється авторське начало у термінах і висловах. Наприклад, він пише про пливбу Савватія в малон ладнице, але тут же уточнює — иже глаголеться карбас* (с. 229).

* Карбас — біломорський з веслами та вітрилами човен.



не стільки безпосередньо до Символа Віри, скільки опосередковано через **Изложенне**.

Ще більше Спиридонове богословствування проявляється у промові Савватія перед поморянами, які переконують преподобного у неможливості життя на Соловках:

Азъ ѹбо, о чада, такова имам владыку Христа, сына божна, ѹкрѣпляющаго ма, естество старости юностно твораща и младенцам до старости съврѣшенный возрастъ подающа, ѹбогихъ овогашающа, алчныа насыщающа, наша одѣюща, — всевъдець бо естъ вѣмъ вса строа на ползѹ боащияся его и хранащия заповеди его. Нѣкогда бо емѹ патью хлѣбъ 5000 народа насытившѹ, развѣ жен, и два на десать кошницъ ѹкрухъ избытка ѹченикомъ събравшем, и паки седмью хлѣбъ 4000 насытившѹ, и седмь кошницъ взяша, иногда воду вино сътворша (с. 229).

Натхненну оповідь євангельських чудес Христа Спиридон резюмує описом реакції слухачів, який звучить надивовижу автобіографічно (сприйняття **Изложення**):

Человеци же они слышавше глаголемая свѣтлыи, и мѹщей разуми, дивляхуса божню человеколюбию и свѣтаго премѹдрости ѹченна, овни же, не и мѹщен смысла блага, рѹгахуса и понашахѹт емѹ, ако не и мѹщѹ смысла. Он же наипаче възлюбн а и непрестанно глагола божна чудеса (с. 229).

Наводячи всі ці цитати, ми мали на увазі просту мету: авторське начало найпромовистіше звучить в автентичному тексті Спиридона. Другою причиною цитувань було твердження дослідників, що саме це коротке *Житіє* Савватія не подібне до текстів Пахомія Логофета, дуже бідне за змістом, а отже воно є цілком авторським. У ньому найкраще проявляється «безпосередній» Спиридон як автор, як мислитель і літературний діяч, як богослов і учитель. Підкреслимо, що в *Житії* немає моралізаторських повчань (присутніх у творах агіографічного жанру), воно учить (як і **Изложенне**) усім своїм змістом і, нагадаємо, учить конкретну аудиторію — насельників Соловецької обителі.

Житіє Зосими мало ту саму мету, а також подібну форму та зміст; що правда, матеріалу було набагато більше — тому воно значно ширше, біографічно інформативніше й джерельно різноманітніше. Але ефект «знання» аудиторії читачів тут так само був сильнішим: оповіді про Зосиму переказували всі в цілому регіоні. Це накладало й більшу печать відповідальності, вимогу точності, потребу уникати зайвих фантазій, запозичень etc. Загальні зауваження про текстуальні запозичення й паралелі з творами Пахомія Логофета, зокрема *Житіями* Кирила Білозерського і Сергія Радонезького, потребують конкретного текстологічного порівняння. Так само загально можна сказати і при поверховому порівнянні побачити принципову відмінність творів обох авторів. Це зрозуміло: Пахомій писав житія преподобних ігуменів, чиї монастирі славилися книжністю, писемною традицією, вченими насельниками, з огляду на яких не можна було писати просто. Перед Пахомієм були інша аудиторія читачів та інші завдання. Окрім того,



навіть з урахуванням відвідин ним Білозера Пахомій творив у центрі держави, його тексти одразу апробувалися вищою церковною і світською владою. Отже, інші читачі, інші умови творення — інші тексти. Проте, вочевидь, Спиридон мав можливість у Феррапонтовому ознайомитись принаймні з *Житієм* Кирила Білозерського й послуговуватися ним у чомусь (адже десятиліттями він нічого не писав і ніколи не творив *Житій*). Однак взірці й запозичення Спиридон, на нашу думку, завжди використовував осмислено, вони перетворювалися на частину його тексту, тому коректним є аналіз усього *Житія* Зосими як авторського (але некоректним є пряме оцінкове порівняння типу «краще — гірше», «довершене—посереднє» і т. д. тексту Спиридона з текстами Пахомія).

Після цих методологічних зауважень і встановлення наших дослідницьких «координат» перейдемо до аналізу *Житія* Зосими.

Функціональну мету і завдання автор утілює подібно до попереднього *Житія*. Його опис розлогий, інформативний, наповнений життєвими ситуаціями, повчальними (самими по собі) для жителів краю і соловецьких монахів; дуже мало загальщини, відсутня нав'язлива моралістична пропедевтика. Автор «веде» читача шляхами Зосими, лише зрідка відволікаючись на «прозирання» у майбутнє (тобто те, що таки сталося по смерті Зосими й пов'язане з його пророцтвом). Як для такого чималого тексту (та ще житійного), цитат зі Св. Письма не надто багато: Псалтир — 25; синоптичні Євангелії — 11; Буття — 7; Перша Книга Царств — 5; Послання до колосян та ефесян — по 4; до римлян — 3; Исход та Євангелія від Іоанна — по 3; Діяння Апостолів — 2; Послання до Тимофія — 2; до коринфян та євреїв — по 1; Послання Іоанна, Второзаконіє, Книга Ісуса Навина, Одкровення — по 1. У *Житії* Зосими цитуються й усі названі вище Св. Отці. Кілька важливих цитат (висловлювання Христа) вже наводилися автором у *Житії* Савватія: *небо и земля преидет, словеса же моя не преидуть* (с. 237) — Мф. 24: 35; Мр. 13: 31; *взем крестъ послѣдовати по севѣ* (с. 250) — Мф. 16: 24; Мф. 8: 34; Лк. 9: 23. Усі цитати зі Св. Письма функціональні — вони підтверджують думку або дію героя. Повторення ж двох висловлювань Христа в обох *Житіях* свідчить про цілковите авторське їх застосування й добір Спиридоном, для якого дані висловлювання, вочевидь, мали особливе значення. Окрім того, двічі автор цитує літургійні тексти (с. 239, 246): *да въскреснетъ богъ и разыдутъся врази его и да бѣжатъ отъ лица вси ненавидящени его, ако исчезаетъ дымъ, да исчезнутъ* (с. 239) — Пс. 67.

Отже, цитація священних текстів зужита адресно-функціонально, підтверджуючи благосність і добродійство преподобних (що є обов'язковою умовою агіографічних творів). Поряд із цим з'являються інші цитовані тексти — історичні документи. Їх аж три: маленька грамота Новгородського архієпископа Іони до Зосими з наказом прибути до Новгорода (с. 243); розлоге послання ігумена Кирило-Білозерського монастиря про необхідність перенесення мощей Савватія на Соловки, чудотворіння від яких засвідчили новгородці Іоанн (разом із Нафанаїлом здійснював поховання преподобно-



го) та його брат Федір, а благосність його життя — кирилівські старці (у Кирилівському монастирі Савватій прийняв постриг) (с. 247—248); грамота архієпископа та іменитих бояр Великого Новгороду монастирю на володіння островами Соловецьким, Анзерським, Муксомою, запечатана вісьмома олов'яними печатами (архієпископа, посадника, тисяцького і п'яти кінців міста) (с. 251). Два перші документи не піддаються «перевірці», але про грамоту архієпископа Іони (1459/60 — 1470/71) збереглися свідчення в описах Соловецького архіву. Там збереглася й жалувана грамота Великого Новгороду Соловецькому монастирю на ім'я ігумена Іони (не Зосими), яка датується 1468 р. і має вісім олов'яних печатей¹³². Ураховуючи саме соловецьку аудиторію читачів *Житія*, вочевидь, «правдивими» (в сенсі їхньої наявності, а не змісту) вважалися всі три грамоти¹³³.

Про інші свої джерела автор говорить лише один раз. І саме це місце «розпочинає» проблему, що гостро постає при аналізі чудес: від чийого імені передається інформація — Спиридона чи Досіфея? Адже скрізь автор говорить від свого імені! Й часто у випадках, коли він розпитував соловецьких монахів у їхньому монастирі, але відомо, що Спиридон жив і писав у Фералонтовому. Дана обставина породила у деяких дослідників думку про переміщення ба навіть смерть Спиридона на Соловках. Думаємо, що це приклад дуже цікавого явища «подвійної ремінісценції»: факти, передані Досіфеєм, і почуті ним оповіді від конкретних людей Спиридон приймав як достовірні, посилаючись саме на тих оповідачів безпосередньо, як опитаних автором *Житія*. Насправді, реальність оповідачів і змісту їхніх переказів не підлягала сумніву, а постійні нагадування про посередника були просто зайві. Таким чином авторські «я» Досіфея й Спиридона «зрослися». Головним же в цьому моменті було збереження «правди» й автентичне засвідчення справжніх джерел інформації.

Наведемо цей єдиний у *Житії* Зосими авторський текст. Він стосується оповіді про чудесне видіння шести обезглавлених бояр на учті у посадниці Марфи Борецької (що передрікало завоювання Новгороду Іваном III 1471 р. та покарання на горло означених бояр). Ознаки видіння Зосими спостерігали старець Герман та некий мұж, именем Памфиліе в чернецтві Пахомій. Се же аз слышах, — зазначає автор, — от ученикъ его, и пакы хотѣх увѣдѣти извѣстно о сем, и въпросих того старца Пахоміа. И повѣда ми вса тако же, акоже и ученици рѣша. И увѣдѣв извѣстно, предах писанию (с. 253). З контексту видно, що Памфілій-Пахомій мешкав у Новгороді: після учту в домі Марфи він запросив Зосиму до себе (и сей баше от славных града). Далі говориться, що він приими иноческій великий образ, але не сказано де, принаймні, зовсім не йдеться про Соловки. Отже, в даному випадку з певною часткою вірогідності можна припустити, що Спиридон сам мав можливість розпитати Пахомія у Фералонтовому чи Кириловому монастирях. Зовсім інакше виглядає справа з чудесами, про що мова йтиме далі. Втім, Я. С. Лурье вважає, що в описі епізоду з Борецькою Спиридон використав *Словеса избранные* митрополита Філіппа 1471 р. і доповнення *Софійського I*



літопису молодшої редакції, де подана характеристика посадниці Марфи¹³⁴. Важко погодитися з цим твердженням, оскільки як літопис, так і *Словеса* містять також іншу важливу інформацію, котру мав би текстуально залучити Спиридон для *Житія* Зосими, але не залучив. Сам контекст та форма опису швидше вказують на сталу усну традицію переказів про Зосиму (а не про Марфу Борецьку, яка в *Житії* є лише знаком/символом).

Як і в *Житії* Савватія, авторське начало у *Житії* Зосими можна бачити в описах Соловків, географічних прив'язках, термінах, побутових деталях. Картини Соловків розсіяні по всьому тексту. Зацитуємо ці невеличкі, але характеристичні місця:

дѣланы земля, и древа к създанию храмов, и многы езера с рыбами, и морскихъ рыбъ ловитвы (с. 236); обрѣте же мѣсто ко устроению довольно на виѣщеніе обители и зѣло израднo и прекрасно, да и езеро близ над моремъ, яко единѣм стрѣленіем вдалѣе, и пристанище моря тихо и невлаемо. Тѹ бо бѣ и ловитва рыбамъ морскимъ (с. 236); бѣша бо на островѣ езера многы, числомъ яко 70 (70) или множае. Благоугодно бо бѣ место то къ устрою манастирскому (с. 241); нарешті, опис за будови монастиря — и с вѣсточныи страны трапезы начаста здати церковъ во имя пречистыи владычица нашеи Богородица честнаго Успения (с. 246).

Поряд із цим автор підкреслює суворість природи та складність шляху до Соловків:

Бѣ бо уже осень, и въздухъ небесный к стюденію превѣнися, и въздухъ снѣговое велици, и волнение морское неукротимо бѣ, ледовомъ многимъ по морю плавающимъ... нѣсть бо мощно никоумже пренти къ острову, бѣша бо на морі ледове снѣжныи велици и естество водное неукротимо преходитъ сѣмо и овамо съ устремленіемъ выстрясъ зѣло... тако же и ледове переходятъ с водою обращающеса, испроверзалъ нхъ быстрина и истиралъ. Да сего ради несть мощно кому пренти на островъ или со острова (с. 238).

Всі ці описи цілком реалістичні й адекватно відбивають почуте від очевидців. Інакше не могло й бути: вони ж і мали читати *Житіє*. Особливо добре описані сувора осінь і зима: читаючи цей текст, і сьогодні проймаєшся холодом.

Не менш реалістичним є й опис фізичної праці насельників Соловків за для забезпечення прожитку:

овогда землю копаху, иногда же древесна на устрой манастирю сготовляху, иногда дров множество сѣкуще, готовляху и росол морской, черпюще, и тако соль варяху и даху купцем, приходящимъ къ острову, и от нхъ взимаху всако орудіе на потребу манастирскую, и в прочихъ дѣлахъ тружахуся. Тако же и рыбнью ловитву творяху в мори и по езеромъ (с. 241).

Усі наведені сюжети є плодом чималої допитливості Спиридона, який розпитував усіх «чужинців», котрі приходили у Ферапонтів, буквально про



все й особливо про край, природу, умови життя — те, що знали й могли оповісти прийшли (тобто видиме й відчуте «тварними» очима — на відміну від «інтелектуальних»).

Щодо термінів, то тут до біблійних «рабів» як соціальної категорії (с. 236, 241, 251) додається ще дивне означення (з точки зору тогочасних новгородських реалій) *возлежащих на учті бояр* (с. 252: *возлежащих и дивляшеся; нѣкымъ отъ возлежащихъ в первыхъ сѣдѣцѣхъ; възлежащен на пиршествѣ*), що, вочевидь, також нав'яне біблійними алюзіями (Спиридон добре знав, що його сучасники, руські люди, сиділи за столами на учтах у певному порядку). Цікавим є термін *калугер*, вкладений в уста місцевих людей, які притісняли соловецьку братію, намагаючись витіснити з острова (с. 241). Він знову повертає нас до «турко-греції»: *калогер* означало буквально «чудовий старець» — так у грецьких монастирях молодша братія зверталася до старших, із часом даний термін став називним.

Не можна оминати й епітет Новгороду Великого — *пресловущий* (с. 240, 243), запозичений Спиридоном, вочевидь, із місцевої лексики.

В усьому тексті *Життя* Спиридон «дозволив собі» зужити лише один прикрашений літературний образ, який, утім, мав бути зрозумілим для будь-кого:

Сна помышляюща (про усамітнення монашеське. — В. У.) рабѣ вожню Зосимѣ всегда въ сердци своемъ, и разгарашеся на любовь вожню по вса дни и нощи, како бы отлучитися отъ мира, и прилагаше любовь к любви и огонь ко огню и искаше спомогающаго ему въ дѣховный подвигъ (с. 235).

Гадаємо, що найбільш наочно й безпосередньо авторське начало Спиридона проявилось у кількох невеличких зверненнях-відступах до сучасності чи подальшого розвитку подій (або долі героїв). Наведемо ці тексти:

про продовження соловецькими монахами практик Зосими — *даже и дондѣсь благодатню Христовою и Причистыя Его Матере и во всацемъ устроении безъ мѣтежа (с. 247);*

про перепоховання мощей Савватія в монастирі — *идеже лежат и до сего дне, подаваще исцѣленна всѣмъ, иже с вѣрою притекающимъ (с. 249);*

про майбутнє покарання роду Марфи Борецької, провіщене Зосимою, — *дондеже свышася реченалъ вожнимъ угодникомъ въ свое время (с. 251); и не преходимъ (тобто пустий, безлюдний. — В. У.) домъ ея даже и днесъ наследники ея по пророчествѣ свѣтаго. И сна убо о снѣхъ и тако свыстѣ, иже рече блаженный (с. 254).*

Саме ці «відступи» приводять до появи характерних фраз типу: *Мы же на преднѣмъ възвратисѣ (с. 247, 251, 254).*

Нарешті, історичним є опис *взятія* Іваном III Новгороду в 1471 р. Подробиці про склад війська московського князя, про битву з новгородцями на Шелоні (14 липня 1471 р.), імена трьох із шести страчених великих воляриннов, зведення архієпископа Феофіла й захоплення кафедральної Софійської скарбниці, вислання Марфи з усім родом у Нижній Новго-



род — усе це свідчить про добре інформоване джерело Спиридона*. Явно не Досіфей був цим джерелом: опис взяття Новгороду є продовженням оповіді про видіння Зосими. Зі складу інформації видно, що вона мала «новгородський характер» і була почерпана Спиридоном від місцевих людей. Сам він пише, що новгородці побували на Соловках й оповіли про все Зосимі, отже, вкладає цей текст в уста новгородців. Але згадаймо, що нас цікавить авторське начало. Воно проявилось вже в самому характері та формі тексту: на 1503 рік діяння Івана III подавалися як праведні — з метою придушення пролитовських намірів верхівки міста. Цьому ніби відповідає початок тексту Спиридона, де йдеться про похід на Новгород **влагорьного великого князя Івана Васильевича, самодержца всея Русии**. Але далі оповідається про жорстоку розправу його з новгородською елітою. Текст невпинно еволюціонує в бік співчуття новгородцям і осуду дій Івана III. Його наступний похід по **нѣколикых лѣтах** на Новгород вже поданий як **прииде князь великий Иван**, котрий **взят все казны, издавна положеныя от великого князя Ярослава Володимировича и даже и до его самодержавства в велицѣи церкви Сѣѣѣи, и по всех церквах градских по улицам**, а також власні накопичення бояр (с. 253—254). Врешті-решт Іван III фактично протиставляється самодержавному Ярославу Мудрому та його попереднику Володимирі Святому. Можна шукати джерела цього тексту (наприклад, уже вказаний Я. С. Лур'є *Софійський І літопис*), говорити про прямі запозичення etc., але оскільки все це робилося свідомо, попри тогочасну політичну кон'юнктуру, то авторське начало Спиридона проявилось тут вельми прозоро й навіть сміливо.

Тепер залишилося проаналізувати ще спеціальні богословські тексти. Це передусім молитви. Всі вони приурочені до певних подій і вкладені в уста не лише Зосими. Першою є дуже важлива молитва Зосими і Германа, наскрізь побудована на образах Ветхого Завіту, й може вважатися прямим фактом богословствування Спиридона. Наведемо її цілком:

* Після взяття Новгороду Іваном III 1471 р. четверо бояр були страчені, серед них старший син Марфи — посадник Дмитро Ісакович Борецький (окрім нього — Василь Іванович Селезньов Губа, Кіпріан Арбуз'єв, Єремія Сухощок). Під час другого походу Івана III на Новгород 1475 р. були арештовані й вислані у ланцогах до Москви шестеро бояр, і серед них другий син Марфи — Федір Борецький. А під час третього походу у лютому 1479 р. були заарештовані Марфа з онуком Василем та вислані до Москви, майно ж Борецьких Іван III велів **на всея отписати**. Федір Борецький помер 1476 р. у муромському засланні, де прийняв монашество. Марфа ж була вислана до Нижнього Новгороду й пострижена у Воскресенському жіночому монастирі (в монашестві Марія). Її двір у Неревському кінці Новгороду Великого згорів під час пожежі восени 1477 р. Отже, доля Марфи-посадниці (вдови новгородського посадника Ісака Андрійовича Борецького) була не настільки «прямо провиденційна», але досить трагічна. Архієпископ Феофіл був звинувачений у змові на користь Литви під час четвертого походу Івана III на Новгород восени 1479 — взимку 1480 р. Тоді ж його казна (множество золота и сребра и сосудов его) перейшла до великого князя. Феофіл був відправлений до московського Чудового монастиря і в 1483 р. змушений був дати «отреченную грамоту» (ПСРА. СПб., 1848. Т. 4. С. 128, 130; СПб., 1853. Т. 6. С. 12, 193, 220, 221; СПб., 1913. Т. 18. С. 25; СПб., 1910. Т. 20. С. 294, 316, 334—335; М.; Л., 1949. Т. 25. С. 290, 305; Пг., 1921. Т. 24. С. 191, 198; М.; Л., 1963. Т. 28. С. 144, 148).



Господи Ісусе Христе, си́не божий, Слово безначалнаго Отца, рекий правдивому Аврааму — «изыди от земли твоея и от дому твоего и вселися в землю, юже ти аще покажу, и тамо реку ти, аже подобает творити», — тако и бысть. Изведи Иакова от Лавана с женами и дѣтицами и съ ивѣниемъ животонымъ многимъ и сътвори выи его обрѣсти благодать предъ Исавомъ, и преложи его въ азыкъ в Египтѣ. Иосифа праведнаго положи царя стражемъ и князя всему Египту и пшеницодавца на вселенію. И Моисѣя руководителя и наставника всему Израилю далъ еси правителя и законодавца. И Аарона, пречюднаго жреца, сътворилъ еси служителя законнымъ жертвамъ. И Ісуса Наввина, причастодавца, съдѣлавъ земли обѣтованиа. И Давида, пророка и царя, сътвори праведна роду еврейскому и обѣщаннемъ с клятвою извѣща ему Христу господу от сѣмени сѣсти на престоле его, на нь же азыци уповають, се убо приде, ему же щадѣся. О сихъ всѣхъ держающе и уповающе, молимъ тѣ, всемилостиваго владыку Христа бога, да сътвориши на насъ по милости твоей, а не по нашего недостойнства недоуви́нню. По щедротами человеколюбива твоего направи насъ на твоего хотѣнна волю, да и мы, немощнии смиренни и недостойнии, сподобимся слышати кроткихъ гласъ оногo — «се цѣль еси и к тому не съгрѣшай, или вѣра твоя спасетъ тѣ, иди с миромъ». Утверди ны, Господи владыко Христе, на мѣстѣ семъ прославити имя твое святое отца и сына и святаго дѣха нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкомъ. Аминь (С. 237—238).

Дві наступні невеличкі молитви Зосими прикликали Господню поміч і заступництво в тяжких обставинах життя на Соловках та постійних злодіяннях диявола; укріплення на камені вѣри и неподвижна ма сѣхрани (с. 238—239). Другим же прямим «актом богословствования» Спиридона-автора є четверта молитва Зосими, який із Божою помічю перемиг нечисть:

Боже вѣчный царю безначальный, съдѣтелю всей твари, молю ти ся азъ, раб твой, ты еси царь царемъ и господь господемъ, ты еси разрѣшитель душамъ, ты еси избавитель в тѣ вѣрующимъ, ты еси упование тружашимся, ты еси наставникъ рабомъ и всемъ уповающимъ на тѣ, ты еси утѣшитель плачущимся, ты еси творецъ тваремъ, ты еси любитель всакому добру, ты еси владыка и съдѣтель всѣмъ, ты еси радость и веселіе святыхъ, и живот вѣчный, и свѣтъ незаходимый, ты еси источникъ святости и знаніе славы бога и отца преждѣ всѣхъ вѣк, ты еси спаситель миру и исполненіе святаго дѣха, ты сѣдиши одесную бога и отца, владыи живыми и мертвыми в бесконечныя вѣкы. Ты, убо господи пресвятын царю, услыши ма в час сей, недостойнаго, молящагося твоей благости, не отврати лица твоего от мене, яко скорбля, избави ма от устъ пагубнаго змиа, злагоущаго пожрети мя и свести во адъ жива, и всѣхъ коварствий човекоубийца дьявола. Да ополченьемъ святыхъ твоихъ аггелъ сѣхраняемъ и наставляемъ достигнути въ единство вѣри и разумъ единосущнаго Тронца, отца и сына и святаго дѣха, ныне и присно и въ вѣкы вѣкомъ. Аминь (с. 239).

Ця четверта молитва незмірно вища й важливіша у богословському сенсі, ніж усі попередні. Якщо перша демонструє знання Ветхого Завіту та його «героїв-вождів», то четверта дає позитивні визначення якостей Бога,



що у богословії загалом, а у східному особливо, є вельми складною справою. Звісно, наведені визначення не є (і в принципі не могли бути) власне Спиридоновими — вони оперті на святоотецькі тексти. Але вже те, що автор спробував укласти в уста далекого від богословія Зосими ці досить складні пасажі, саме по собі показує і глибину інтелекту, і глибину богословської підготовки, і загальні настанови Спиридона. У цьому місці особливо «проривається» дух **Изложення**.

Останньою є молитва Зосими над мощами Савватія із закликом бути постійним покровителем монастиря (с. 250).

Нарешті, богословські пізнання Спиридона фіксує подана ним характеристика джерел і зразків монастирських уставів, нібито запозичених соловецькими начальниками:

Весь чинъ положи по Типику нерусалимскому въ своемъ монастыри. И учае братню хранити вса заповѣди преданныя по вожественѣм пи санин святыхъ апостол и святыхъ отецъ седми соборов, непреложно блюсти иночскаго жития и правила, уставъ хранити неизмѣнно, иже предасть великий Антоние, и Ефимие, и Сава, и Феодосие, и Пафомие и прочии преподобнии отци, сиемъ послѣдоваша (с. 247).

Ці вимоги повторені й у прощальному слові Зосими до братії перед смертю, де він наставляє монахів на подальше життя після його відходу (да **ничтоже погрѣшиши обычамъ монастырскаго по правиломъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ седми съвор вселенскихъ...** — с. 254—255).

Завершуючи життєпис Зосими, Спиридон указує точну дату його смерті — 17 квітня 1478 (6986) р. — й зазначає: **на память преподобнаго отца нашего Симеона иже в Персидѣ** (с. 255). Над цією прикінцевою заміткою варто замислитися: на 17 квітня випадало святкування (окрім Симеона) мучеників Авделая та Ананії пресвітерів, Хусдазада (Усфазана) євнуха, Фусіка, Азата, мучениці Аскітреї та інших численних мучеників, Акакія, єпископа Мелітинського, віднайдення мощей мученика Адріана та Св. Агапіта, Папи Римського (536). Чому ж Спиридон зазначив лише Симеона? Ми вже вказували на особливу символіку (й семантику) імен у житті самого Спиридона. В даному випадку вибір також не був випадковістю.

Симеон посідав кафедру єпископа Селевкійського і Ктезифонтського (Персія). Близько 341 чи 344 р. він був замучений за наказом царя Шапура й постраждав за віру. Разом із Симеоном були замучені пресвітери Авделай (Абдалаїкл), Ананія та інші названі вище особи. Загалом цього дня за віру віддали життя 344 перські мученики.

Вочевидь, «вибір» Спиридона був пов'язаний з тим, що у нього практично не було вибору. 17 квітня, в день смерті Зосими, померли (віднайдення мощей тут не актуально) майже три з половиною сотні християн у Персії на чолі з єпископом Симеоном. Це обумовлювало «відсилення» лише до останнього як «співшанованого» Церквою 17 квітня святого, хоча його християнський подвиг не був «співмірним» діяльності Зосими.

Згадуючи про шанування священномученика Симеона, митрополит Спиридон демонстрував власне знання православних святців і одночасно вико-



нував вимогу житійного жанру щодо «вписування» дати кончини свого героя в контекст православних святих, шанованих того ж дня Церквою (згадуваних на літургії).

Але чому Спиридон не згадав єпископа Акакія Мелітинського (чи Мітілени Вірменської) — противника Несторія, який помер 435 р.? Серед Отців Третього Вселенського Собору (Ефес, 431 р.) він не посідав важливого місця й не згадується у переліку авторитетних діячів Церкви, присутніх на Соборі проти Несторія, також в *Изложенні* Спиридона. Вочевидь, Сімеон в ієрархії святих під 17 квітня мав превалююче значення й тому один міг слугувати «сакральним орієнтиром» цієї дати.

Найскладнішими для аналізу авторського прояву є описи чудес преподобного Зосими. Тут авторські «я» Досіфея і Спиридона нероздільно зростаються, про що йшла мова вище. В історіографії прийнято вважати, що Спиридон записав перші вісім посмертних чудес¹³⁵. Якщо ж згадати положення С. В. Мінеєвої щодо Спиридонової редакції та її списків, то картина з чудами буде така. За «основним» списком Собр. ОИДР (РНБ ОР. Ф. 205, спр. 92) після перших п'яти чудес (арк. 284—287 зв.) розміщені післямови Спиридона та Досіфея (арк. 288—291 зв.), зати́м — оповідь про обіцянку Зосими бути духом у монастирі, чуда 7—9 (історія на Шужмої-острові пропущена) і т. д. (арк. 291—308 зв.). Такий самий порядок за списками СПб. ИИР (к. 115, спр. 155 Q: перші п'ять чудес і післямова — арк. 396—406) та Софійск. 1498 (РНБ ОР, арк. 101—113 зв.). А в списку ОЛДП (РНБ ОР. Q. 50) спочатку розміщені чуда 2—5 (арк. 166—172), потім післямова Спиридона (арк. 172—172 зв.), зати́м чуда 6, 10—12 (арк. 172—185) і т. д. й лише на аркушах 213—217 — післямова Досіфея.

Певними «знаковими» текстами можуть уважатися соловецькі списки й зокрема часів двох наступних редакцій — Варлаама та Філіппа. Список, у якому вісім разів у записах поминається душа **увогаго Варлаама игумена** (РГБ ОР. Ф. 272, спр. 344) містить систему п'яти чудес (7, 1—3, 5 — арк. 56—60 зв.) та післямови Спиридона (арк. 60 зв.). На аркуші 60 зв. — один із записів про поминання душі **увогаго Варлаама игумена**. Зати́м розміщені чуда 6, 10—12 — до 20-го (арк. 61—89) і лише потому — післямова Досіфея (арк. 89—91 зв.), оповідь про обіцянку Зосими бути духом у монастирі (арк. 91 зв.) та чуда 21—24 (арк. 92—94). Список часів ігумена Філіппа (РГБ ОР. Ф. 178, спр. 8616) містить чуда 1, 5, 7—9 (арк. 66 зв. — 73), зати́м післямови Спиридона та Досіфея (арк. 74—78) і чуда 2, 6, 10 — до 25-го (арк. 78—144); у кінці вміщена оповідь про обіцянку Зосими бути духом у монастирі (арк. 144).

Нарешті, у соловецькому списку другої половини XVII ст. з передмовою Максима Грека спочатку вміщені чуда 1, 3—5, 7—9 (арк. 211—222 зв.), зати́м оповідь про обіцянку Зосими (арк. 223—229), післямови Спиридона й Досіфея (арк. 229—234 зв.), потім — чудо № 2 (арк. 234 зв. — 236 зв.) та вказівка на запис наступних чудес Вассіаном і чудес 6, 10—11 (арк. 236 зв.).



Отже, як бачимо, система розташування післямов Спиридона та Досіфея різниться. У первинному варіанті післямова Спиридона мала йти після останнього записаного ним чуда й одразу по ній — післямова Досіфея. Отож нам варто звернути особливу увагу на списки, де обидві післямови подані поспіль. Це три перші списки, за С. В. Мінеєвою, де післямови розміщені за описом п'ятого чуда (про явлення вогнених стовпів). У другому «ешелоні» слід поставити списки, де передмова Спиридона стоїть окремо, але після опису мінімуму чудес. Це четвертий, за С. В. Мінеєвою, список. У дещо зміненій формі (7-ме чудо перенесене) — це також список із поминаннями Варлаама. Обидва вони так само вміщують післямову Спиридона після опису чуда явлення вогнених стовпів. Отже, від часів другого редактора Вассіана починаються зміна порядку запису чудес і відрив післямов Спиридона та Досіфея: післямова ігумена виноситься в кінець, після запису останнього на той час чуда, тому її місце «пливе» усе далі. За часів Філіппа варіювання порядку чудес триває, але післямови Спиридона і Досіфея «пересуваються» разом; утім водночас існує й система відриву післямови Досіфея.

Усе це дає нам певні підстави висловити «локальну» думку, що в редакції Спиридона його авторський текст закінчувався описом чудесного явлення вогнених стовпів. «Локальність» думки пов'язана з аналізом усього кількох списків. Інші ж тексти пропонують інший порядок чудес. Однак в усіх означених текстах відсутній «підсумок», що цитується й аналізується нами нижче за волоколамським списком. Тут авторський підсумковий текст розміщений після опису 12-го чуда про зцілення дружини Онисима, де поряд із Зосимою і Савватієм з'являється ще й старець Іоанн:

Той же Иоан всѣмъ знаемъ бѣ, мнози свидѣтельствуютъ добродѣтельное его житіе, яко велик подвижникъ бысть в монастыри том, пустынное бо и отхудоное жителство любѣ, всакымъ послушаниемъ и смиреннемъ и кротостію украсен, много лѣтъ поработавъ в монастыри*.

Цей біографічно-пояснювальний «відступ» завершується характерною у таких випадках для Спиридона фразою: **Мы же сна оставльше на предлежащее възвратимся** (с. 268).

Підсумковий авторський текст до опису всіх попередніх чудес уміщений саме після викладу 12-го посмертного чуда Зосими:

Се же написахъ к вашей любви на ползу, слышахъ бо отъ неложныхъ устъ достовѣрныхъ человекъ (12-те чудо оповідав лише один священик Геласій, отже йдеться саме про всі описані чудеса. — В. У.). Вы же Господа ради простите мѣ, понеже дерзнухъ растлѣннымъ смысломъ и недоумѣннымъ разумомъ, отнюдъ недоволенъ къ сицевой повѣсти. Сами раздрѣшите недоумѣнное мое, о возѣ имѣѣ разумъ по данному вамъ отъ господѣ таланту, и сна украсивъ, и насъ просвѣтите и мзду примете отъ вседержителя Бога (с. 268—269).

Перша фраза відповідає попередній заяві Спиридона про мету складання *Житій* для користі усім бажającym наслідувати життя й подвиги препо-

* День пам'яті преп. Іоанна — 18 квітня.



добних. Незвичним для Спиридона є вибачення й самоприниження, чого немає у текстах *Житій*. Але ж у даному випадку йшлося не про життєпис преподобних монахів, який для митрополита не був чимось надзвичайним, а про вияв Божественної сили у чудотворіннях. Опис сакрально-містичних явищ, природа яких для людини (у митрополичому сані також) є незбагненою, передбачає зовсім іншу авторську парадигму. Легко описує чудеса лише той автор, який сприймає виключно їхній зовнішній ефект. Спиридон як богослов добре розумів, що чудо — то лише форма, наслідок дії, а саму дію та її зміст неможливо розкрити *недоум'янным разумом та растл'янным смыслом* — тобто звичними для людей категоріями для опису подій, які «вмирають» у часі одразу як тільки завершуються. Здійснені чудеса святих — вічні, вони постійно засвідчують їхню святість і тому послідовно фіксуються. Остання ж фраза звернена і до читачів, і до свідків чудес: Спиридон розумів, що не завжди адекватно виклав навіть оповіді про перебіг чуда, не все відтворив і зрозумів так, як це бачили і відчували «об'єкти» чудодійних явищ. Автор пропонував *сна украсив, нас просв'ятите*. Врешті, мусимо сконстатувати, що у зацитованому «резюме» все ж більше гідності та глибини розуміння непізнанності Божественного, ніж трафаретного авторського самоприниження. І у цьому — весь Спиридон.

Якщо ж ми звернемося до конкретних авторських заміток щодо обставин фіксації кожного з чудес (за волоколамським списком), то саме тут найбільше діє згаданий вище принцип «подвійної ремінісценції», коли випускається посередник-відтворювач і вказується на безпосередню інформацію з першоджерела. Це особливо видно в описі чудес, інформацію про які давали соловецькі монахи у своєму монастирі: її міг зафіксувати лише Досіфей, бо Спиридон мешкав у Ферापонтовому. Як уже вказувалося, неврахування «подвійної ремінісценції» призвело до штучного «переселення» Спиридона на Соловки.

Отже, зберігаючи послідовний порядок фіксації чудес, звернімося до авторського начала в кожному з них.

Перше чудо — явлення Зосими на дев'ятий день по смерті старцеві Данилі в монастирі. Автор зазначає: *Мы же се слышахом от старца Данила* і прославили Господа за духовне перебування Зосими з братією (с. 256). Говорити з Данилою та воздавати славу Господові, звісно, міг лише соловецький монах — Герман або Досіфей. Спиридон не посилається на них, бо важливими є саме свідчення Данили та запевнення, що воно отримане з перших вуст.

Друге чудо — явлення Зосими в його гробниці старцю Тарасію. Автор зазначає, що старець тут же оповів про це ігумену Ісайї та братії: *Мы же се слышавше, дивнхомся, в'ѣдуще, ако погревохом святаго т'ѣла в земли, и как оврѣтеса верху земли* (с. 257). Уся дія відбувається на Соловках, і саме братія дивнхомся чуду. Тут цілком прозоро виступає Досіфей, але Спиридон знову не називає його.

Третє чудо — допомога Зосими мореплавцям. Про це чудо оповів постриженик Муромського монастиря на Онезькому озері Митрофан — *Тъи ми*



повѣда снє (с. 257). Авторський текст не є прозорим: Митрофан міг побувати й у Ферапонтовому, як Досіфей — на Онезькому озері. Тут ми спостерігаємо явище «нероздільного» прояву двоєдиного авторства.

Четверте чудо — так само порятунок мореплавців Зосимою. В автентичній назві чуда вже закладене авторське начало: **Се же повѣдаша нам блнз моря живущен в веси Шцн рѣка наричемо.** Одразу ніби «проступає» лик Спиридона, однак далі наяв виринає Досіфей. Підсумовуючи це чудо та вказуючи не численність таких порятованих у морі, автор засвідчує поширення культу Зосими в Помор'ї: **И начаста писати образы нх и в домѣхъ у себе держаху и, вносяще в церкви божиа, посталаху на поклонание всѣм православным христьяном.** Однак тут же зазначається, що не санкціоноване Церквою шанування Зосими не поширювалося в монастирі навіть по тридцяти роках після смерті його: **Мы же, иноци суще, не смѣюще дерзнути таковыхъ угодниковъ божиныхъ по тридесатехъ лѣт преставлення нх и немоще образа преподобныхъ у себе, а богови творящю нх ради такова преславнаа чудеса (с. 258).** Дослідників найперше насторожувало визначення тридцяти років по смерті: Зосима помер 1478 р., отже, чудо записане 1508 р. — вже після Спиридона. І. Яхонтов пояснив це просто *помутнением сознания* Досіфея, що мав негаразди з датами. Такі самі негаразди мав і Спиридон. Але врахуймо: дат в усьому житійному комплексі лише дві, й тому варто говорити про «образну заокругленість» тридцятиліття, тим більше що автор говорить «збірно» про тридцять років по смерті обох преподобних. Цей «підсумковий» до четвертого чуда текст однозначно Досіфеевий, але поданий Спиридоном через «подвійну ремінісценцію».

Пряте чудо — явлення над Соловками двох стовпів вогненних — як духовного сйива від гробниць преподобних. Автор зазначає, що **нам повѣда сице старецъ Осиф (с. 258).** Із тексту неясно, чи був він соловецьким монахом; це передбачає можливість оповіді про чудо Спиридону — а отже двоєдине авторське начало.

Шосте чудо — про порятунок двох мореходів на Шужмої-острові ченцями соловецькими Савватієм та Ферапонтом за вказівкою, даною ігумену Ісайї обома преподобними. Опис чуда дуже яскравий та емоційний. У першому ж реченні автор зазначає:

Обрѣтох в томъ монастыри Соловецкомъ старца нѣкогого, многолѣтна суща, имянемъ Саватна, и мѣще въ обители той лѣт пядесят. Сей повѣда ми вещь чудну... (с. 259). Опис завершується іншою важливою авторською фразою: **Сиа ми сказа старецъ Саватне съ многыми слезами. Обрѣтох бо того в монастыри проывающа въ всякомъ благочестии и чистотѣ и цѣломудрии, многа лѣта и мѣща въ обители и в чернеческихъ исправлениихъ зѣло искусна. Сега же не повѣда ми, каково извѣщеніе игумену тому высть, азъ же того и не написахъ (с. 260, 261).**

Думаємо, що в даному випадку маємо наймовірно цікаве явище «живого зрощення» творчості двох авторів. Досіфею належать перша цитата і половина другої. Але Спиридона, вочевидь, явно зацікавив спосіб повідомлення



преподобних ігумену Ісайї про страдників на острові, адже з цього почалося чудо. Досіфей не зміг нічого сказати з цього приводу, про це, вочевидь, не знав і Савватій. Саме ця обставина зумовила кінцеву післямову, де повторювалася на початку інформація першої, а далі Спиридон як «охоронець правди» підкреслив неможливість «відновлення» першого прояву чуда.

Зазначимо, що у деяких списках саме від цього місця починаються тексти чудес, записані ігуменом Вассіаном у 1538 р. А в одному із патристичних збірників Кирило-Білозерського монастиря XVI ст. шосте чудо порятунку страждених на Шужмої-острові в оповіді старця Савватія існує як самостійний текст¹³⁶.

Сьоме чудо — про явлення Зосими вночі (йшов із гробниці Савватія до своєї) та невидиме причастя ним братії під час літургії в церкві. Автор зазначає, що свідком-оповідачем був старець Герасим, учень Зосими, живий в пустинні — сей пов'єда намъ (с. 261). Це, вочевидь, не потребує коментарів: реципієнтом був Досіфей, але метод «подвійної ремінісценції» незмінно його «приховав/випустив».

Восьме чудо — про втрачений в келії чужий скарб (12 гривень сріблом), утішання Зосимою та Савватієм старця і віднайдення грошей. Про все це автору розповів старець Филимон, який проживав у пустині (с. 261). Коментар має бути цілком аналогічний попередньому.

Дев'яте чудо за своїм авторським началом є унікальним. Тут уперше і єдиний раз свідком чуда виступає сам Досіфей: Се пов'єда нам священнонок Досіфей, ученик святаго (с. 262). Йшлося про часи ігуменства Досіфея, коли він у церкві молився за хворого брата (страждущу от в'єса), і з'явлений Зосима прорік, що ця молитва — без користі, оскільки монах ще буде хворіти. Зміст чуда сам по собі цікавий — це єдине чудо без щасливого кінця. Чи було воно записане самим Досіфеєм раніше, чи «виринуло» під час бесід зі Спиридоном — невідомо. Так чи інакше, тут один автор тексту — Спиридон, а Досіфей виконує роль свідка-оповідача. Єдиний раз спостерігається явище «прямої ремінісценції».

Десяте чудо — про монаха Єлисея, що помер без причастя й схими, але молитвами братів до Зосими і Савватія мертвий нача двнзатиса, прийняв причастя й постриг у велику схиму и пакы успе о господѣ. Оповів про це чудо один із трьох очевидців — соловецьких ченців: ннѹ вещь памяти достойнѹ пов'єда ми преже реченый старець Саватне (с. 262). Древній старець оповідав про цю подію на Соловках і, ясно, Досіфею. Опис чудес повернувся в річище «подвійної ремінісценції».

Одинадцятье чудо так само оповів автору згаданий Савватій (Поведа ми той же старець Саватѣй — с. 264). Тут ідеться про пожежу в монастирі, під час якої згоріли трапезна та Успенська церква з усім начинням, харчовими запасами, про відрядження за милостинею в різні місця посланців, про чудодійне плавання, втрати і здобутки посланих. Це чудо цікаве насамперед тим, що має чітку часову «прив'язку» через означення особи духовного владики. Посланці від монастиря прибули також у Великий Новгород кь архієпископѹ Генадню, понеже великѹ вѣрѹ имаше кь овнтелн преподобных



(с. 265). Порівняння даної фрази з післямовою Досіфея не залишає сумнівів у його авторстві. Але сама подія датується періодом архієпископства Геннадія: 1489—1504 рр. (до 1503 р. — часу праці Спиридона).

Дванадцять чудо — зцілення Зосимою і Савватієм дружини дяка Онисима Мар'ї; пізніше був зцілений від фрянчюги* й сам Онисим чудотворінням Зосими, Савватія та старця Іони. Переповів ці чудеса не Онисим (що цікаво), а пов'їда ми св'ященник тоа обителн Геласна именем (с. 267). Це єдиний прояв «потрійної ремінісценції»: Онисим—Геласій — [Досіфей] Спиридон.

По усьому тексту описаних чудес розкидані невеличкі традиційні молитви-звернення до преподобних. Дві з них варто зазначити.

Перша молитва (і взагалі перша за порядком) творилася (за авторським задумом) соловецькою братією над новопоставленою за три роки по смерті гробницею Зосими:

О рабе божий истинный пастырю и наказателю нашъ, аще телеснѣ скончалъ еси свою жизнь, но духом неотступно буди с нами. Мы во чада твоя и овца словеснаго ти стада. Поминай стадо, еже събра мудрѣ, и съблуди богом дарованную ти пастыству, яко чадолюбивый отецъ. Но рукодествуй молитвами си, представи нас Христу богу достойны шествовати по заповѣдем его и творити повѣления, «взем крестъ, послѣдовати ему». Та же нынѣ моли, призывающе на помощь, еже молитися о нас, недостойных, к богу и пречистѣй Богородици о богом събраннѣй, иже въ св'ятѣй обители сей братии, ею же ты своими труды съгради и начальникъ бысть. Да и мы, твоими молитвами и заступлением, пребывающе на мѣсте сем, невредими от вѣсов и злыхъ человекъ пребудем, славаще Христа бога нашего (с. 256).

Оразу помітна улюблена Спиридоном (зужита у текстах обох *Житій*) цитата про несіння хреста. Та й сама молитва функціонально струнка й добре складена.

Друга молитва подібна, але більш містична. За задумом автора, її творили ченці, один з яких бачив стовпи вогненні від гробниць Зосими й Савватія:

О блаженнии свѣтильници, вы же непрестанно Христа славословаще и неизреченную его славу яко зряще, но и на чад своих не презрете, яко принасте от бога за трудъ въездаанне, просвѣтите наша сердца омраченнаа с вѣрою к вам притекающихъ. Да молитвами вашими съхраняем, от всѣхъ зол избавит ны Христос Богъ наш (с. 258).

Обидві молитви є свідченням богословської харизми Спиридона. Навіть якщо він послуговувався «чужими» текстами, вдаючись до «рефлексивно-го» богословія, його вибір був усвідомлений і відображав «богословське чуття» самого Спиридона. Ця риса запаралелена і в його *Изложенні*. Зазначимо врешті, що Спиридон «літературно опрацював» і просту молитву самого Досіфея в описі переданого ним чуда (№ 9): Отче святыи и преподобне Зосимо, ты еси начальникъ св'ятѣй обители сей и о возѣ събраннѣй братии, не

* Фрянчюгою (французькою хворобою) називали сифіліс.



печеш ли сѧ о братѣ сем? Много бо время стражующу єму в недузѣ том. Не можеш ли ты исцѣлѣти его и въставиши здрава? (с. 262). Порівняно з двома вищецитованими молитвами молитва Досіфея виглядає дуже простою та безпосередньою, що відповідало його характеру. Вочевидь, вона не була цілком створена Спиридоном, а, як сказано, лише «опрацьована» ним.

Характерною рисою наступних 10-ти чудес, записаних, як ми вважаємо, вже після Спиридона, є поява моралізаторських пасажів, яких не було в попередніх описах. Завершення житійного комплексу (Досіфееве Слово о створенні життя начальник соловецьких Зосими і Савватія та молитва до преподобних), вочевидь, так само не є працею Спиридона. Його ж власна авторська (її текст — у ВЧМ) післямова у волоколамському збірнику замієна короткою інформацією.

Якщо підсумувати усе вищесказане про працю Спиридона над *Житієм* Зосими і Савватія, то слід зосередитися на тому, що дає вона для його власної характеристики. Іншими словами: що сказав про себе Спиридон у цьому творі?

1. *Житіє* починалося й закінчувалося вказівкою на автора та його архіпастирство.

2. Позбавлений спеціального моралізаторства, увесь текст *Житія* і чудес учив бажаючих наслідувати шлях преподобних, у чому проявлялося учительство автора-митрополита.

3. Текст був досить зрозумілим, прозорим і легким для засвоєння, але одночасно літературно опрацьованим, у ньому подавалися «правдиві факти» й оповіді, що також свідчило про дар учительного викладу автора та про його святительські чесноти.

4. Богословські пізнання й підготовка Спиридона суттєво проявилися у низці молитов та у функціональних цитуваннях Св. Письма.

Таким чином, через *Житіє* Зосими і Савватія Спиридон постає у потрібній парадигмі: митрополит—учитель—богослов.

Нарешті, нагадаємо, що у трьох списках *Житія* Зосими і Савватія початку XVII ст. з колекції І. А. Вахрамеева (ГИМ ОР. Собр. Вахрамеева, спр. 71), Соловецького зібрання (РНБ ОР. Соловецк. 175/175, арк. 109 зв., № 107) та у збірці Археологічного інституту (БРАН ОР. Собр. АИ, спр. 60, арк. 87 зв.) збереглися унікальні (хоч, звісно, умовні) зображення Спиридона. Ілюструється й описана вище оповідь Досіфея про складання твору. Ілюстратори вахрамеевського та соловецького збірників зобразили цілу сюжетну канву: Досіфей іде з написаним власним текстом до Ферапонтового монастиря; в одній із келій сидить Спиридон, а навпроти за столом — Досіфей, який просить поточеника написати *Житіє*; Досіфей (окрім написаного) оповідає додаткові факти з життя преподобних, а Спиридон записує оповідь: у руках він тримає хартію з початком тексту — *Лѣта...* Окремий сюжет у двох названих збірниках стосується перебування Досіфея в Новгороді та зустрічі його з архієпископом Геннадієм. Цікаво зазначити, що на самому початку існує ілюстрація до «дивного» вступу Спиридона, де він



згадує московського великого князя Василія Васильовича, великого князя тверського Бориса Олександровича та великого князя рязанського Федора Ольговича. Всі вони зображені в оточенні придворних і з відповідними підписами. Отже, «авторський вияв» Спиридона був збережений ілюстраціями більш ніж через сотню років.

* * *

Як уже зазначалося, до ферапонтівської доби життя митрополита Спиридона традиційно з часу появи книги І. Жданова та перших праць Р. П. Дмитрієвої — відносять *Послание о Мономаховом венце* (назва твору штучна). Автор цього тексту іменує себе Спиридоном-Савою. *Послание* вважається програмно-ідеологічним твором, що обґрунтовує у глобальних масштабах походження світової влади та її тяглість до сучасних автору великих князів московських. У своїй попередній публікації ми детально аналізували *Послание** та маємо намір присвятити йому окрему ґрунтовну працю з аналізом кожної найменшої деталі тексту.

Оскільки ми не атрибуємо цей твір митрополиту Спиридону, то лише нагадаємо свою ідею про можливе авторство *Послания* іменитого старця, колишнього ігумена Троїце-Сергієвого монастиря Спиридона.

Спиридон пройшов монашеську школу в Чудовому монастирі. Він був дев'ятим троїцьким ігуменом упродовж 1467—1474 рр. При ньому з Чудового монастиря до Троїце-Сергієвого перемістився колишній чудівський архімандрит, а потім митрополит Феодосій. Після семилітнього управління монастирем Спиридон залишив посаду ігумена. Його добре знав Іосиф Волоцький і називав *великимъ старцемъ*. Із його уст він записав оповіді про будівничого Симонового монастиря Варфоломея та про заснування митрополитом Олексієм Андроніковим і Чудового монастирів у Москві.

Не можна проминути й того факту, що Спиридон був троїцьким ігуменом у той час, коли в монастирі жив і творив знаменитий Пахомій Логофет (Серб). Цікаво, що прославлений пізніше сергіївський ігумен та іменитий старець Паїсій Ярославов умістив у піднесений в дарунок Спиридонові аґіографічний збірник чотьїх матеріалів (за червень) новий твір Пахомія — *Житіє* Кирила Білозерського (чомусь не Мінею з житієм або окреме *Житіє* Сергія Радонезького!). Все це ми знаємо із запису Паїсія на рукописі: *Господи́нъ и́гуменъ Спиридо́ню Живоначна́я Трои́ца сие надписаніе ѿ рѣкы грѣшна инокъ Пансѣна ѿ ѿсердіа с любовію. Аще и недобренно, но ѿ желанія* (РГБ. ОР. Ф. 301/І, спр. 764, арк. 62). Цей дар визначає не лише високий церковний статус, а й духовно-інтелектуальний рівень Спиридона.

* Див.: Ульяновський В. І. Київський митрополит Спиридон і його догматичний твір // Пресеминарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. К., 1999. Вип. 3. С. 80—155. Основні підрозділи: 1) «Послание» Спиридона-Сави: питання авторства; 2) Біблійна історія: парадокс несумісності текстів; 3) Царство Єгипетське та Римське — дорога до Пруса; 4) Походження влади та її символів на Русі; 5) Родовід литовських князів крізь призму «тверської історії» та «смоленського зачала».



Авторитет Спиридона утвердився саме за часів його ігуменства. Великий князь Іван Васильович 31 липня 1469 р. видав на його ім'я жалувану грамоту про звільнення належних монастиреві сіл Шухобалова та Миккульського від земських повинностей. Цю грамоту підтвердили у 1506 р. великий князь Василій Іванович, а в 1534 р. — Іван IV Васильович. А коли у 1479 р. у великої княгині Софії народився спадкоємець (Василій III), вона зробила щедрий вклад у монастир: імовірно, візантійську ікону Богоматері-Одигітрії в окладі, а пізніше — пелену із вкладним записом (1499) царевны царьгородской та, можливо, й книги, привезені з Мореї та Рима.

Загалом в архіві Троїце-Сергієвого монастиря збереглося, за даними С. Б. Веселовського, 11 актів часів ігумена Спиридона, він тричі згадується як колишній ігумен в інших монастирських документах. Ці цифри неточні: нині йдеться вже про майже півсотні грамот різних володарів, виданих на ім'я ігумена Спиридона щодо володінь та пільг Троїце-Сергієвого монастиря. Підкреслимо також, що в часи ігуменства Спиридона та після нього неодноразові надання Троїцькому монастирю робив тверський князь Михайло Борисович, що вказує на тісні зв'язки монастиря з Тверрю.

Спиридон користувався значним авторитетом і в очах митрополита Філіппа. 21 травня 1472 р. глава Церкви звернувся до нього як настоятеля духовного, сына нашего смиренна и богомольца з настановою щодо управління братією та приведення монахів к богодуховенному разумению через милість (не свирепством и жестокостью). Митрополит просив милості для согрешившаго пред вами старця Памви: зняти з нього ўзы, повернути майно і коня та простити согрешення. Наголосимо: митрополит Філіпп не наказував, а просив ігумена Спиридона. Відомо, що ігумен був прибічником суворих правил кіновії. Його особистим другом був митрополит Феодосій (1462—1464), який по залишенні кафедри оселився у Троїце-Сергієвому монастирі, де й помер 1476 р., коли сам Спиридон пішов на покій. Імовірно, саме в цей час Спиридон написав *Послание утешительно в скорби* (РГБ. ОР. Ф. 304/І, спр. 408, арк. 392—394). Дмитрівський князь Юрій Васильович також виявляв особливу довіру Спиридонові: він обрав ігумена своїм духовним отцем, і той засвідчив заповіт князя (21 вересня 1472 р. — ДДГ. М.; Л., 1950. № 68. С. 221—224).

Застереженням проти авторства *Послання* ігумена Спиридона може здатися повна відсутність у творі сергієво-донського блоку інформації. Утім, тут їй просто не було місця — адже завдання авторові було поставлене досить чітко.

З іншого боку, саме у бібліотеці Троїце-Сергієвого монастиря зберігався унікальний примірник болгарської редакції Хроніки Георгія Амартола, датований XIII ст. (*Криница или Временникъ*). У двох полемічних збірниках XVI ст. містилася історія про Папу Формоса. Книгозбірня мала чимало хронографів та компіляцій із біблійної та всесвітньої історії, рідкісне зібрання книжок, що зберігалися у вівтарі Троїцького собору під наглядом дяка. Всі ці пам'ятки, цілком доступні колишньому ігумену Спиридону, так



чи інакше використані в *Посланії*. Але саме їх бракувало у ферапонтівській бібліотеці, якою (і лише нею) міг послуговуватися митрополит Спиридон.

Доречними тут будуть слова отця Павла Флоренського про духовно-ідейне значення Троїцької обителі: *Здесь, в Лавре именно, хотя и непонятно как, слагается то, что в высшем смысле должно называться общественным мнением, здесь рождаются приговоры истории, здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над всеми сторонами русской жизни. Это-то всестороннее жизненное единство Лавры, как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает Лавре характер ноуменальности. Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрано наиболее нервных, чувствующих и двигательных, окончаний, здесь Россия ощущается как целое* (РГАДА. Ф. 187, оп.2, спр. 218, арк. 4—5).

Філософське узагальнення о. Павла Флоренського набуває особливого звучання у світлі нової гіпотези Б. А. Успенського про атрибуцію концепції «Москва — Третій Рим» не псковсько-печерському інокви Філофею, а троїцькому ігумену, згодом Московському митрополиту (1495—1511) Симону Чижу. Дослідник уважає саме ігумена Симона автором переробки *Изложения пасхалии* 1495 р., в якому з'явилося поняття «Новий Рим» щодо Константинополя замість звичного «Новий Єрусалим». Така зміна символізму щодо праобразу Москви (Константинополя) могла означати й кореляцію концепції співвідношення «священства» і «царства» на користь «царства» (Успенский Б. А. Восприятие истории. С. 467—468, 470). Твердження Б. А. Успенського опирається на означене читання в редакції 1495 р. *Изложения пасхалии* (РГБ. ОР. Ф. 304/1, спр. 46) словосполучення «Новий Рим» та на гіпотезу І. О. Тихонюка про авторство редакції Симона Чижя. Н. В. Сініцина вказує на авторство цього тексту митрополита Зосими, чие ім'я назване в заголовку тексту. Окрім того, на думку дослідниці, тут узагалі немає ідеї «Третього Рима», оскільки *нет магического числа три*, Константинополь не називається «Другим Римом», а Москва — «Другим Константинополем» (Синицына Н. В. Третий Рим. С. 122).

Зі свого боку зазначимо, що в *Посланії* також застосована формула «Константинополь — новий Рим», яку автор уклав в уста самого великого князя Володимира Мономаха, котрий радиться з вельможами про новий похід на Царград. Більше того, згідно з логікою Спиридона-Сави «Новим Римом» Константинополь став після розколу Церкви і «відпадиння» Римських Пап. Однак автор *Посланія* не робить «третього кроку» — до Москви, оскільки в його концепції Константин Мономах передає свій вінець і визнає Володимира Всеволодовича рівним собі правителем — охоронцем Православ'я.

Отже, якщо концепт «Нового Рима» і діє, то він усе ж стосується Константинополя, не переносячись імпліцитно на Москву. Власне, це спостерігається і в тому списку *Изложения Пасхалии*, де міститься означення Константинополя як «Нового Рима».



Для нас не дуже важливо, хто є автором цієї формули в даному тексті — Зосима чи Симон Чиж. Важливо те, що обидва вони мали прямий стосунок до Троїце-Сергієвого та Симонового монастирів, а звідси ця формула могла мати «ходіння» у московських та Троїцькій обителях, але ж не у Ферапонтовому. Ясно, що на думку знову спадає троїцький ігумен Спиридон, а митрополит Спиридон відходить у морок Російської Півночі, котра ще не знає «Нового Рима».

Нарешті, відомо, що в 1495—1499 рр. судові процеси Троїце-Сергієвого монастиря вели Василій Іванович та Іван Юрійович Патрикееви. А в 1499 р. саме у Троїце-Сергієвому монастирі за ігумена Серапіона (1495—1506) прийняв постриг Іван Юрійович Патрикеев — батько постриженого тоді ж у Кирило-Білозерському монастирі Вассіана (Василія Івановича Патрикеева) — гаданого замовника й адресата *Посланія*. Саме Іван Патрикеев міг виступити посередником між старцем Спиридоном та Вассіаном у справі підготовки важливого ідеологічного твору, познайомившись зі старцем у монастирі та почерпнувши низку інформацій, які переказував наближеному до двору синові-іноку.

В подальшому, вочевидь, виникнуть й інші гіпотетичні автори — Спиридони чи Сави...



СМЕРТЬ МИТРОПОЛИТА: ПРОДОВЖЕННЯ ПОШУКУ (Замість післямови)

У прямому зв'язку з визначенням останнього твору нашого героя (*Життя* соловецьких святих або ж *Послання*) перебуває з'ясування дати й місця смерті митрополита Спиридона. До появи дослідження І. Жданова всі автори вважали останньою працею владики *Житіє* Зосими і Савватія, відповідно вказуючи, що він помер у 1503 р. чи незабаром після складання *Житія* у Ферапонтовому монастирі, де й був похований. З іншого боку, ще М. М. Карамзіним було зроблене припущення (на підставі того ж *Житія* і буквалістичного розуміння авторського запису свідчень соловецьких монахів), ніби Спиридон в останні роки перебував на Соловках, де й помер. Цю версію повторив архієпископ Філарет (Гумілевський)¹. Автор відомого довідника ієрархів і настоятелів монастирів, котрий ретельно опрацьовував монастирські архіви (в тому числі Кирило-Білозерський та Ферапонтів), П. Строев називав 1503 рік і Ферапонтів монастир як час і місце смерті митрополита². Логіка визначення 1503 року є незрозумілою, за винятком вислову архієпископа Геннадія про Спиридона ніби в минулому часі; проте цей вислів не можна трактувати так однозначно. Не випадково Є. Є. Голубінський обережно зазначав, що Спиридон помер після 1503 року³.

Автор фундаментального довідника про монастирі російської імперії В. Зверінський також називав 1503 рік як дату смерті Спиридона, драматизувавши його долю вказівкою на відлучення від Церкви: *Здесь же (у Ферапонтовому. — В. У.) жил митрополит Киевский и всея России Спиридон, скончавшийся в отлучении от церкви в 1503 году*⁴. Обидва твердження В. Зверінського (дата і відлучення) цілком позбавлені джерельного обґрунтування.



Зрозуміло, що з атрибуцією І. Ждановим *Посланія* Спиридона-Сави митрополитові Спиридону дата смерті останнього значно «пересувалася». Якщо врахувати широкі часові рамки створення *Посланія* (1513—1523 рр.), то й сама дата вічного спочинку митрополита є «плаваючою». Всі дослідники, які підтримали атрибуцію І. Жданова, обережно вказували на час смерті Спиридона невдовзі після створення *Посланія*. Лише А. С. Архангельський без жодної аргументації чи посилань на джерела назвав точну дату смерті Спиридона-Сави — 1533 рік⁵. Це перетворювало нашого героя на довгожителя-рекордсмена.

Сьогодні фінал життя митрополита Спиридона залишається невідомим. Більш-менш достовірно можна стверджувати те, що до кінця своїх днів він перебував у Ферапонтовому монастирі, де, вочевидь, і був похований.

Ми вже вказували, що наші великі сподівання стосовно достеменної інформації про смерть Спиридона поклалися на синодик Ферапонтового монастиря 1641 р. Однак він не дає однозначної відповіді. Серед отцы и братія, священноинноки и иноки двічі згадується інокъ Спиридонъ, але під номерами 273 і 322, що свідчить про досить віддалених від початку XVI ст. осіб⁶. У рубриці Стронтели и вкладчки, творщице милостыню и добро мѣстѹ семѹ та иже здѣ лежащихъ також назване ім'я Спиридона (без зазначення належності до духовного сану)⁷, і аж 13 разів згадується ім'я Сава⁸. Вся ця інформація, на жаль, не може бути прямо віднесена до митрополита Спиридона чи Спиридона-Сави. Не проливає жодного світла на проблему також переписна книга Ферапонтового монастиря 1665 р., де хоч і перелічені всі речі (включно з книгами, іконами та особистим майном), однак не названо жодних імен їхніх колишніх власників чи вкладників⁹. У пізній (кінець XVII — початку XVIII ст.) кормовій книзі Ферапонтового монастиря, де згадуються й старі поминання (зокрема ігуменів, ієромонахів), ім'я Спиридон узагалі не трапляється¹⁰. А вкладна книга монастиря збереглася лише за 1726—1789 рр.¹¹ Нарешті, вже згадуваний список *Воскресенського літопису* з додатками, створений у Ферапонтовому монастирі між 1480—1550 рр., містить записи про упокоєння в обителі, але лише двох іменитих старців — Мартініана (1483, 12 січня) та колишнього архієпископа Ростовського Іоасафа Оболенського (1514, 7 жовтня)¹².



Отже, відомі на сьогодні документи Ферапонтового монастиря не дають відповіді на питання про час смерті Спиридона.

Звернімося до архіву сусіднього й більше знаного Кирило-Білозерського монастиря, книжники якого фіксували місцеві та загальноєпархіальні й загальнодержавні події, зокрема, вони зберегли єдиний список **Изложенн**. Із значного числа синодиків ми перевірили всі ранні та найбільш повні. В одному з них (XVI ст.) Спиридон згадується у числі ігуменів між Мисаїлом і Гурієм (Тушиним), а також під 1493 р. і в загальному переліку імен (вісім разів)¹³. Однак у двох синодихах XVI і XVII ст. серед ігуменів Спиридон не значиться; але в числі **отцовъ и братіи**, що в монастирі упокоїлась, ім'я Спиридона стоїть другим після преподобного ігумена Кирила й, вочевидь, нашого героя не стосується. У загальному ж переліку імен Спиридон згадується неодноразово¹⁴. Цікаво зазначити, що згаданий синодик XVII ст. (Кир.—Бел. 1356, арк. 39) у списку митрополитів після Фотія називає Ісидора (уніата), але затим ідуть Іона і лише Московські митрополити. В іншому синодику XVII ст. записаний **Род Олгердова князя Феодора Белскаго** (можливо, це результат вкладу князя), і в числі ігуменів (між Касіаном та Ігнатієм), але єдиний без цього титула поміщений Спиридон¹⁵. Утім, це не дає нам жодних підстав для ототожнення його з Київським митрополитом. Немає імені Спиридона і в жодній з кормових книг монастиря XVI ст.¹⁶ та в окремому списку поховань обителі¹⁷.

Показовими є також складені у Кирило-Білозерському монастирі списки митрополиты **Руския земл**. Найцікавішим слід визнати збірник XV ст., де містяться початковий номерний список митрополитів (останні: 31. **Исидор**. 32. **Иона**. 33. **Феодосий**) та доповнення до нього (**Филип**, **Геронтий**, **Зосима**, **Симон**, **Варлаам**, **Иосаф**, **Макарий**)¹⁸. Як бачимо, тут після Ісидора названі лише Московські митрополити, а далі перелічені всі єпископські кафедри **Руской митрополии** (арк. 42). Цей збірник містить також літописець (арк. 45—101), який закінчується описом: **В лѣто СЦЧА** (6991=1483) **ходили старци волшнє ЄІ (15) ис Кирилова монастиря к Москвѣ. Пошли по Ильинѣ дни, а пришли в великон платок** (арк. 101 зв.). Отже, у 1483 р. 15 кирилівських великих старців з явно дуже важливою місією були в Москві. Якби митрополит Спиридон потрапив до Москви в 1482/83 рр., то його мали б відправити на Білозеро із цією делегацією. Мовчання автора замітки таємниче: адже він нічого не повідомляє про саму місію



старців (імовірно, це була відповідь на візит до монастиря великої княгині Софії 1481 р. — див. нижче), але чи міг він писати про опального висланця?

Не менш цікавий збірник XVI ст. зі списком митрополитів¹⁹, який закінчується Зосимою, Симоном і Варламом, а вже пізніше дописані Даниїл, Іоасаф, Макарій. У цьому ж збірнику записані «антимитрополити», які мають бути вилучені зі списку поминань: развѣ Климъ и Пимина и Діонсія и Григорія Цамбелака и Герасима и Исидора (арк. 81 зв.). Як бачимо, ні в «білому», ні в «чорному» списках Спиридона немає, але останнє може пояснюватися хронологічним завершенням «антимитрополитів» на Ісидорі, який був чинним на Москві. Цей список цілком повторений і в кирилівському збірнику середини XVI ст.²⁰

А от у кирилівському збірнику першої третини XVII ст.²¹ подається розширений (46 імен) список митрополитів Київських до 1632 р. з короткими характеристиками деяких із них. Послідовність Київських митрополитів від Ісидора (№ 30, росн его изгнаша) така: 31. Григорій Гречин (1442, по нашем же истинейшем числе и описании Иона, его же на место Исидора Росия избра), 32. Мисаїл (Лета 1474 от епископии Смоленския, возванный на митрополию: на ней же жит 4 лета), 33. Сімеон (1477), 34. Іона Глезна (1482) (арк. 58 зв.). У цьому ж збірнику міститься список митрополитів Московських (до Зосими і Симона — арк. 116—121), Новгородських архієпископів (до Геннадія — арк. 122), кирило-білозерських ігуменів (12, останні — Гурій Тушин, Венедикт, Макарій — арк. 122), київських князів (до Ізяслава Давидовича — арк. 123—124), князей рустини (від Рюрика до Івана Івановича і його та Олени Волошанки сина Димитрія — арк. 124 зв.) та тверських (усіх до Михайла Борисовича, який играл в дуду и предал Тверь, бежал в Литву — арк. 125). Як бачимо, укладач збірника користувався різномірними матеріалами та джерелами від кінця XV ст. до часів Петра Могили (останній — у списку Київських митрополитів). Пропуск імені Спиридона в списку може пояснюватися джерелом, але водночас це означає «втрату» інформації про нього на Білозері (у XVII ст. його ім'я вже не перебувало під «ідеологічним табу»). Цікавим є тверський блок інформації, втім він демонструє як «московську ідеологію», так і джерело.

Отже, у списках митрополитів, складених у Кирило-Білозерському монастирі в XV—XVII ст., Спиридон не значиться. Для складання вичерпної картини звернемося знову до місцевих монастирських літописців як комплексного джерела про події



в державі та на Білозер'ї. Поминувши два короткі літописця²², зупинимось насамперед на літописі Гурія Тушина²³. У ньому передано чимало цікавих подій, у тому числі загальноцерковного та загальнодержавного характеру. Автор повідомляв, зокрема, про одруження Івана III на цареве дочери Софії из Риму (арк. 184/178) та князя Івана Івановича на волошанке **Влене** (187/178). Запис про вивезення з Царгорода в 1456 р. мошей Іоанна Златоуста вказує на чималі інформативні можливості автора: **Лѣта СЦЗА** (1453) **түрскои царь възал Царьгород мѣсца апрѣла КѠ (29). На третей год прнехав кораблем фрмзове из Родога града и купиша святыа мощи великаго Івана Златоустаго многим златом и сребром ү безвожнаго салтана. А рака его и нынѣ в Цариграде. И какъ фрмзове пошли с тѣлом сватого Івана и түретскои посла за ними погоню, Козата воеводу, и молитвами сватого Златоуста всѣ потоплени быша погыбоша** (арк. 186/180). Тушин зробив запис і про відвідини монастиря в 1481 р. Софією Палеолог: **кнѣгини великаа была в Кириловѣ монастырѣ Софѣа** (187/178). Не забув він і про знакову подію у своєму житті: **В лето СЦПЗ** (1479) **постригль Нифонтъ Гүрія Түшина да Дорофея в неделю на обѣднѣ на выходѣ** (183—183 зв./ 177—177 зв.). В усьому цьому інформативному ряді не знайшлося місця для Спиридона: ні на церковному, ні на державному, на ні регіональному, ні на особистісному рівнях. Утім зазначимо, що Тушин не згадує в літописці Ферапонтів монастир узагалі, як і події у Київській митрополії. Чи знав він про перебування поточеника Спиридона у Ферапонтовому монастирі — невідомо.

Цікавими є також два літописці початку XVII ст. В одному з них після переліку померлих у монастирі та поставлення ієрархів у Московській митрополії вміщена інформація про відвідини 17 грудня 1528 р. Кирилівського, Ферапонтового і Камінного монастирів великим князем Василієм Івановичем²⁴. Потому збірник містив список зведеного літописця (арк. 118—134 зв.) і, що важливо, родовід литовських князів (арк. 135—139) але в редакції Сказанія о князьях *Владимирских* (без тверських сюжетів *Посланія*). Отже, і цей літопис не знає ні Спиридона, ні Спиридона-Сави, ні творчості останнього.

Другий літописець початку XVII ст. становить чи не найбільший інтерес²⁵. Він почасти повторює тушинську інформацію (про постриження Гурія та Дорофея — арк. 53 зв.; про відвідини Кирилівського монастиря Софією Палеолог — арк. 53 зв.; про мощі Іоанна Златоуста — арк. 52). А от в інформації про відвідини Білозера



великим князем Василієм Івановичем (арк. 49) літописець згадує лише про свій монастир, називає інший день (17 грудня 1528 р.) та зазначає, що великий князь був с великою княгинею Єленою (згідно з *Софійським II літописом* — ПСРЛ. Т.6. С.265).

Найважливішою є все ж інформація про політичного висланця 1499 р.: **ЗЗ** (1499) того ж місяця (лютого. — В. У.) **Й** (8) велел князь велики постричи княза Ивана Юрьевича да посла в Сергиев монастырь, а сына его княза Василя постричи да послал в Кирилов монастырь (арк. 51 зв.). Йшлося про батька і сина Патрикеевих. Логічно припустити, що автор, у разі володіння інформацією, не міг пропустити й вислання Спиридона. Чи свідчить відсутність такого запису, що літописець нічого не знав про Київського митрополита?

Нарешті, Спиридон не згаданий і в літописних замітках про померлих білозерців у 1501—1536 рр.²⁶ Автор (чи автори) замітки зазначав усіх, у тому числі померлих у Ферапонтові та навіть у Москві (Паїсій Ярославов, пом. 23 грудня 1501 — арк. 21). Серед ферапонтівців названі старець Мартем'ян (пом. 12 січня 1503 — арк. 21), старець Варлам (пом. 4 червня 1514 — арк. 22), старець Мисаїло (пом. 21 січня 1529 — арк. 23 зв.). Дуже важливими для порівняння є записи про смерть у Ферапонтовому монастирі трьох колишніх єпископів і церковно-хронологічна деталізація цих подій:

1. В лето **ЗСИ** (1507) місяца октября в **В** (2) день на памат святых мученик Киприана и Фустиньи на третнем часе ноци преставис Филофен бывшии єпископ Пермский и Вологодский в Ферапонтове монастыре в своем пострижении (арк. 22)*.

2. В лето **ЗКА** (1512) престависа Івасаф Шволенский, бывши архиепископ Ростовский місяца октября в **С** (6) на памат святаго апостола Фомы в годину вечерни в своем пострижении в Ферапонтове монастыре (арк. 21 зв.—22).

3. И того ж году (7037=1529. — В. У.) на памат святаго Марка дрефусинскаго престависа Иван бывши архиепископ Ростовский місяца марта **КФ** (29) день (арк. 23 зв.).

Серед цих трьох владик місця для Спиридона знову не знайшлося, і це вже є показником його замовчування, оскільки автори перших записів 1501—1509 рр. могли знати старця-митрополита, що склав *Житіє* Зосими і Савватія. Після фіксації смертей білозерців і на Білозері в літописці вміщено інформацію про відвідини

* Точно такий запис міститься у *Псалтирі* початку XVI ст. з Троїце-Сергієвого монастиря (РГБ ОР. Ф. 304/1, спр. 315; *Арсений, Иларий*. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878. Ч. 2. С. 93).



Кирилового монастиря 17 грудня 1528 р. на пам'ят трех отрок господарем князем велики Василен ... с великою княгинєю та про побудову церкви в Кирилові (арк. 23 зв.—24). Усе завершується детальною оповіддю про події у Ферапонтовому монастирі: зведення трапезної та теплої церкви (1535 р.), дарування Іваном Третьяковим дзвону (1535 р.), вилиття дзвону Дмитром Семеновим Воронцовим (1536 р.) та освячення (3 грудня 1536 р.) на пам'ят св'ятого пророка Софонна теплої церкви Благовіщення Пресвятої Богородиці (арк. 26—26 зв.). І за такої уваги до Ферапонтової обителі ігноранція літописцем Спиридона виглядає незрозумілою — тим більше що його перебування у Ферапонтовому принаймні в 1503 р. точно фіксується авторською післямовою до *Житія* Зосими і Савватія.

Певним символом духовного перебування нашого героя на Білозері може слугувати лише текст *От жития св'ятого отца нашего Спиридона* (Триміфунтського), вміщений у кирилівському збірнику початку XVI ст.²⁷ Тут читаємо оцінку знаменитого Отця Церкви, якому був тезоіменитим митрополит-поточеник, і ця оцінка у певному сенсі відбиває також якості Київського архієпископа: *всѣми баше любимъ, всѣми же чыстенъ — малым и великимъ. Баше бо храмъ св'ятѣи и единосущьнѣи Троици, и врачъ дүшевнымъ всѣми человекмъ, всихъ же оуправленіхъ шмерцаца, и ш святаи приснодостонны бысть нарокомъ вожіемъ, епископства церкве града тримифуньска* (арк. 179 зв.).

Якщо ж звернутися до соловецької літописної традиції XV—XVII ст., то в ранньому літописі немає жодної «пожиточної» для нас інформації²⁸, а в пізньому головно описуються загальноруські події (зокрема і взяття Києва Менглі-Гіреєм, захоплення Твері Іваном III, смерть митрополита Геронтія тощо)²⁹.

Новгородська Св. Софія так само не зберегла серед своїх рукописів пам'яті про Спиридона. В одному з Софійських збірників XVI ст. у переліку митрополитів (доведеному до Іоасафа Скрипичина) підкреслене викляття Діонісія, Григорія Цамблака, Герасима, Ісидора. Спиридон не потрапив ні до «благих», ні до «виклятих», як, між іншим, і сам Київ та Новгородок були «вилучені» зі списку епархій *митрополии Киевской и всея Рүси* (названі: Новгородська, Ростовська, Чернігівська, Суздальська, Полоцька, Рязанська, Смоленська, Тверська, Володимирська, Луцька, Подільська, Турівська, Перемишльська, Сарська, Холмська, Самбірська, Коломенська, Пермська — всього 18)³⁰. Немає згадок про митрополита Спиридона і в Софіївському служебнику 1515 р. — головному служебнику



Новгородської єпархії³¹. Синодик Софійського собору 1608 р., списаний з харатейного синодика 1527 р., серед імен *оусопшихъ рабъ своихъ* згадує якогось Спиридона³². Тим часом слідів владики Спиридона немає ні в новгородських графіті³³, ні в рукописах XV ст.³⁴

Отже, смерть митрополита Спиридона не була зафіксована не лише у Ферапонтовому та Кирило-Білозерському синодиках, а й у синодиках Св. Софії новгородської, новгородських Антонієвого монастиря та церкви Св. Дмитрія³⁵. Вона залишилася **офіційно не поміченою** ні в Новгородській, ні в Ростовській єпархіях, включно з тісно пов'язаними між собою Кирилівським та Ферапонтовим монастирями, в останньому з яких Спиридон, вочевидь, і завершив свій земний шлях. Згідно з запровадженою на той час системою, Спиридон мав бути похований в окремій могилі (за Студійським Уставом; за Афонським Уставом усіх монахів ховали у костниці) — такий обряд поховання був уніфікований вже *Кормчою* XIV ст., що дало підстави назвати це *вторичної християнізацією*³⁶. У XV ст. монахів і схимників ховали у гарних шкіряних поясах, парамандах із плетеними хрестами³⁷, при цьому натільні хрестики не одягалися (імовірно, поховання християнських святинь і предметів культу з покійними було заборонене аж до початку XVII ст.³⁸).

Так за яким чином ховали Спиридона? У Псалтирі XVI ст. із бібліотеки Троїце-Сергієвого монастиря вписаний чин поховання єпископа. Оскільки в одному із записів мова йде про смерть Пермського єпископа Філофея 1507 р. з точною вказівкою дати й години (*В лѣто 751 (1507) престависа рабъ божій бывші єпископъ Филофѣеи Пермски и Вологотскы мѣсца октябрия 4 (1) ноци час Г (3) противъ В (2) числа*)³⁹ і при цьому не вказується назва обителі, то можна зробити припущення, що книга належала Ферапонтовому монастирю, де на покої жив і помер владики. А відтак опис поховання єпископа є напрочуд для нас актуальним, хоч він і відрізняється від сучасного требника⁴⁰:

Аще ли єпископъ (умрет) по треніи губою, по вблеченіи в новую свитѣ аще бѣдет скимник, вѣзлагают куколь и плети, и поас таж стихарь и патрахил, и полицу, и фелънь, и шмофоръ и в лѣвѣю рѣку положатъ ему свитокъ написанъ уже свѣтителъ в животѣ своем, попы и діаконы и менахи на шдрѣ взявше несѣтъ и вѣ церковь предъ идѣущу кресту, и иконѣ и принесши поставѣт и идѣже на службѣ вблачашесѣ и начинаютъ литургію егда на выходъ идѣтъ попове на шдрѣ взявше несѣтъ и вѣ олтар и поставѣт его на деснои странѣ и кончавше литургію поставѣт и посреди церкви и положатъ



на персех его икону и поют обычное правило полившем и маслом и так погребут его⁴¹.

Утім, поховання Спиридона за єпископським чином у Ферапонтовому було, вочевидь, неможливим. На відміну від трьох інших єпископів, які померли на покої в цьому монастирі, він був «політичним висланцем». Поховання Спиридона, ймовірно, відбувалося за братським чином, а тому й інформація про його смерть та погреб не потрапила до заміток про важливі події у Ферапонтовому та інших ближніх монастирях.

Отже, кінець життя митрополита Спиридона, як і його початок аж до свячення у Константинополі, поки що приховані від очей дослідників. Проте сподіваємося, що ця обставина не є фатальною. Нові сліди життєдіяльності нашого героя таки мають віднайтися.



Замість вступу

¹Польб'янный Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX—XV веков. Иваново, 2000. С. 230—231, 236; Алексеев А. И. Под знаком конца времени: Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. СПб., 2002. С. 45—130.

²Раков В. М. «Европейское чудо» (Рождение Новой Европы в XVI—XVIII вв.). Пермь, 1999. С. 3—12.

³Голубцов А. Об особенностях архиерейского служения литургии с точки зрения древнецерковного обряда // Годичный акт в МДА 1 октября 1899 г. Сергиев Посад, 1903. С. 1—17 (Богословский вестник. 1903. № 3).

⁴З листа О. І. Яцім'яського до М. І. Петрова від 11 січня 1904 р. // ІР НБУВ. Ф. III, спр. 14156, арк. 4—4 зв.

Розділ 1

¹Водов В. Герасим — митрополит Литовский или «всего Руси»? О белом пятне в истории Руси XV века // In memoria: Сборник памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 237.

²Аверинцев С. С. Западно-восточный генезис литературных канонів византийського середньовіччя // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 155; див. також: Шмідт Жан-Клод. Сенс جستлу на середньовічному Заході. Харків, 2002.

³Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 381.

⁴Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских. М.; А., 1955. С. 74.

⁵Лурье Я. С. Речь на: Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. 1956. Т. XV. Вып. 2. С. 173.

⁶Жукowska А. П. Эволюция книжного письма в эпоху от митрополита Ионы до патриарха Иова // 400-летие учреждения патриаршества в России. Рома, 1991. С. 253—256 (253); *Ее же*. Грекизация и архаизация русского письма 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние») // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 144—176.

⁷Гальченко М. Г. Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси. М., СПб., 2001. С. 73—382.

⁸Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв.: Библиогр. материалы. СПб., 1903. С. 1—259, 283—282.

⁹Турилов А. А. Восточнославянская книжная культура конца XIV—XV вв. и «второе южнославянское влияние» // Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV—XV вв.: Материалы конференции 1992 г. СПб., 1998. С. 321—337.

¹⁰Шевченко І. Візантія і східні слов'яни після 1453 року // Йоґо ж. Україна між Сходом і Заходом. Львів, 2001. С. 106 (Наскільки мені відомо, до XVII ст. Максим (Грек) єдиний серед усіх східнослов'янських ав-

торів уживав слів «еллін» та «еллінський» у позитивному значенні).

¹¹Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 164; Срезневский И. Материалы к словарю древнерусского языка. Т. 1. С. 1181.

¹²Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1. С. 147; Шишова Е. Н. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976. С. 76.

¹³Демин А. С. Элементы тюркской культуры в литературе древней Руси 15—17 вв. // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 525.

¹⁴Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453—1821). München, 1988. S. 398 (першопочатковий список належить В. Грумел: Grumel V. Chronologie. Paris, 1958. P. 434—441).

¹⁵Флоря Б. Н. Комментарии // Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 5. С. 427, прим. 30.

¹⁶Кабрда Й. Турецкие источники по истории православной церкви в Османской империи // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1969. Т. 2. С. 172—179; Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. Fonds turc ancien 39. Paris, 1960. P. 137.

¹⁷Сазонов С. В. Монашеское имя Александра Невского и традиции монашеского имянаречения в средневековой Руси // Сообщения Ростовского музея-заповедника. Ростов, 1994. Вып. 4. С. 16—24.

¹⁸Успенский Б. А. Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе // Избр. труды. М., 1994. Т. 2. С. 152, 158, прим. 8. Див.: Лецинский А. И. Что в имени тебе моем?: Значение и смысл монашеских имен епископата Русской Православной Церкви // Вестн. Челябинск. ун-та. Сер. I. История. Челябинск, 2002. № 2. С. 74—80.

¹⁹Веселовский А. Н. Белорусские повести о Тристане, Бове и Аттиле в Познанской рукописи конца XVI века // *Его же*. Из истории романа и повести: Материалы и исследования. СПб., 1888. Вып. 2. С. 126.

²⁰Див.: Абрамович Д. И. Описание рукописей С.-Петербургской духовной Академии. СПб., 1905. Вып. 1 (у численних текстах); СПб., 1907. Вып. 2. С. 178, 235; СПб., 1910. Вып. 3. С. 10, 95—96, 316.

²¹Dragnet R. Une lettre de Spiridon de Thmuis auf disciples d'Antoine (A. D. 256) en versions syriaque et arménienne // Le Muséon. 1951. № 65. P. 4—17; Скурат К. Е. О святом Православии. М., 2002. С. 81.

²²Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453—1821). S. 398 (дата перебування на Патриархії).

²³Флоренский П., свящ. Имена. М., 1993. С. 34—36; пор.: Лосев А. Ф. Личность и абсолют. М., 1999. С. 225—376.

²⁴Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 238, 243, 246, 258, 261.

²⁵Соколов И. Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843—1453 гг.) // Христианское чтение. 1907. № 7. С. 56.

²⁶Див.: Мвищын В. Устройство христианской церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.

²⁷Дмитриева Р. П. Спиридон-Савва // Словарь книжников и книжности древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вт. пол. XIV—XVI в.). Ч. 2. (Л—Я). С. 409.

²⁸Флоря Б. Н. Комментарии // Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 5. С. 427, прим. 34.

²⁹ПСРА. СПб., 1853. Т. 6. С. 221, 233—234, 236; Базилевич К. В. Внешняя политика Русского централизованного государства: Вторая половина XV века. М., 1952. С. 227; Глубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. Ч. 1. С. 553—557; Клоос Б. М., Назаров В. Д. Polemическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Московская Русь (1359—1584): культура и историческое самосознание. М., 1997. С. 350—390.

³⁰Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церкви в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 217, 219.

³¹Плигузов А. И. О титуле «митрополит Киевский и всея Руси» // Русский феодальный архив XIV — перв. трети XVI века. М., 1992. Вып. 5. С. 1042; пор. думку В. Гришка про те, що з 1401 р. запроваджено титул «митрополит Київський і Галицький і всієї Русі» (Гришко В. З історії титулатури Київських митрополитів // Православний вісник. 2000. № 1—2). Див. також Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 5. С. 125—126.

³²Леонид (Кавелин), архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Ч. 1. С. 382, 385.

³³Турилов А. А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 121—137.

³⁴Там само. С. 127.

³⁵Runciman S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. London, 1968. P. 173—176; Papadopoulos Tb. Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brussels, 1952. P. 39—85 (61—78).

³⁶Турилов А. А. Забытое сочинение ... С. 122.

³⁷Лебедев А. П. История Греко-восточной Церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. М., 1901. Т. 2. С. 391—393.

³⁸Турилов А. А. Забытое сочинение ... С. 122, 136, прим. 1.

³⁹Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia. Roma, 1953. Т. 1. № 82—86. P. 145—151.

⁴⁰Пор.: Pliuzov A. I. On the Title «Metropolitan of Kiev and All Rus» // Harvard Ukrainian Studies. 1991. № 15 (3/4). P. 340—353.

⁴¹Турилов А. А. Забытое сочинение ... С. 127.

⁴²Там само. С. 122—123.

⁴³Там само. С. 122.

⁴⁴Там само. С. 127.

⁴⁵Литовская метрика. Книга записей 25 (1387—1546). Вильнюс, 1998. № 91. С. 149; № 96. С. 155—157; Акты Литовской метрики. Варшава, 1897. Т. 1. Вып. 2. № 710. С. 159—161.

⁴⁶Литовская метрика. Книга записей 5 (1427—1506). Вильнюс, 1993. С. 64; Литовская метрика. Книга записей 3 (1440—1498). Вильнюс, 1998. № 18. С. 76.

⁴⁷Литовская метрика. Книга записей 25 (1387—1546). № 123. С. 183; № 96. Литовская метрика. Книга записей 5 (1427—1506). Вильнюс, 1993. С. 279; Акты Литовской метрики. Т. 1. Вып. 2. № 687. С. 145.

⁴⁸Литовская метрика. Книга записей 1 (1380—1584). Вильнюс, 1998. № 487. С. 101.

⁴⁹Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). К., 1993. С. 136—137.

⁵⁰Литовская метрика. Книга записей 25 (1387—1546). № 96. С. 155—157; РИБ. СПб., 1915. Т. 33. Стб. 10.

⁵¹ОДБ МАМЮ. М., 1916. Кн. 21. № 599. С. 307.

⁵²Дмитриева Р. П. Значение жития Зосимы и Савватия Соловецких как историко-культурного источника // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 226.

⁵³Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 226—282. Подальше цитування — за цією публікацією, сторінки вказуються в дужках у тексті.

⁵⁴Великія Мннен Четин, скранныя Всероссийскимъ митрополитомъ Макаріемъ. Апрель. Тетрадь втора. Дни Й-КА. М., 1912. С. 550—551; Дмитриева Р. П. «Слово о сотворении жития начальной Соловецких Зосимы и Савватия» Досифей // Русская и армянская средневековые литературы. Ленинград, 1982. С. 136.

⁵⁵Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских. С. 159; Жданов И. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. СПб., 1895. С. 589.

⁵⁶ПСРА. Т. 11. С. 182. Т. 15. Вып. 1. Стб. 174.

⁵⁷Белокуров С. А. Послание инока Саввы на жидов и на еретики // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 2. С. V—VI.

⁵⁸Там само. С. 1.

⁵⁹Лебедев Д. А. К истории времечисления у евреев, греков и римлян. Пг., 1914.

⁶⁰Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 198.

⁶¹Дмитриева Р. П. Сказание. С. 80.

⁶²Жданов И. Русский былевой эпос. С. 69; Никольский А. Спиридон, митрополит Киевский // Русский биографический словарь. СПб., 1909. Т. 19. С. 259; Иннокентий (Беляев), архим. Пострижение в монашество Опыт историко-литургического исследования обрядов и чиновословений пострижения в монашество в Греческой и Русской церквях до XVII в. включительно. Вильна, 1899.

⁶³Сладкопечев И. Св. Савва Освященный. СПб., 1862; Олесницкий Н. Святая Земля. К., 1875—1876; Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869. С. 31—38.

⁶⁴«Житие Саввы Сербского» перв. пол. XV ст. — РНБ. ОР. Ф. 182 (Собр. А. Ф. Гильфердинга), спр. 54 — 221 арк.; Проложе житіе 1469 р. — РГБ. ОР. Ф. 304/1, спр. 720, арк. 229 зв.—241; Мошин В. А. К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гильфердинга // ТОДРА. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 414; Гаврюшина А. К. Русская рукописная традиция Жития Саввы Сербского // Советское славяноведение. 1984. № 1. С. 68—82; Розанов С. П. Источники, время составления и личность составителя Феодосиевской редакции Жития Саввы Сербского // ИОРЯС. СПб., 1911. Т. 16. Кн. 1. С. 136—229; Розов Н. Н. Отражение русско-сербских связей в древнерусской рукописной книжности // Историко-лингвистическое изучение памятников письменной культуры. Л., 1984. С. 72—79; Смирнов С. Н. Сербские святыне в русских рукописях // Юбил. сб. Русского археологического общества в Королевстве Югославии. Белград, 1936. С. 161—264; Захребин В. М. Сербские рукописи из собрания М. П. Погодина // АЕ за 1973 год. М., 1974. С. 188—199; Левшина Ж. Л. Рукопись Кирило-Белозерского собрания № 30/1269 как источник для сравнительно-лингвистического исследования // Духовное, историческое и культурное наследие Кирило-Белозерского монастыря. СПб., 1998. С. 107—129.

⁶⁵Казан М. Д. История библиотеки Ферапонтова монастыря // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв. С. 105, 111, 116.

⁶⁶РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 30/1269, арк. 1—162 (список: РГБ. ОР. Ф. 737 Саратовское собр., спр. 11, арк. 388—473 зв.); Пролог 1452 р. (РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 1240).

⁶⁷ГИМ. ОР. Синод. собр., спр. 387, арк. 146—147.

⁶⁸ПСРА. М., 2000. Т. 15. Стб. 394.

⁶⁹РГБ. ОР. Ф. 270, оп. 2, спр. 35.

⁷⁰Иконников В. С. Опыт русской историографии. К., 1908. Т. 2. Кн. 2. С. 1104; Стеранский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 62—63; Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969; Мошин В. К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. // ТОДРА. 1963. Т. 19. С. 28—106; Duřev I. Les rapports litteraires byzantino-slaves // Duřev I. Medioevo bizantino-slavo. Roma, 1968. Т. 2. P. 3—29; Мещерский Н. А. Источники и состав славяно-русской переводной письменности IX—XV вв. Л., 1978; Мещерский Н. А. Избранные статьи. СПб., 1995; Голубинский Е. Е. Краткий очерк

истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдавско-Валахской. М., 1871. С. 513—515; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903; *Его же.* Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XVII веках. СПб., 1894; *Турилов А. А.* К вопросу о периодизации русско-югославянских культурных связей XV — начала XVI в. // Русско-балканские культурные врезки през средновековieto. София, 1982. С. 68—74; *Его же.* Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан в русской книжности конца XIV — первой четверти XVI вв. М., 1980.

⁷¹*Оболенский Д.* Византийское содружество наций. М., 1998. С. 523—524.

⁷²*Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 156—158; *Соболевский А. И.* Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках. СПб., 1894. С. 29.

⁷³*Дмитриева Р. П.* Сказание. С. 165.

⁷⁴*Жданов И.* Русский былевой эпос. С. 67—68, прим. 1.

⁷⁵*Никольский А.* Спиридон, митрополит Киевский. С. 260.

⁷⁶*Дмитриева Р. П.* К истории создания «Сказания о князьях владимирских» // ТОДРА. М., А., 1961. Т. XVII. С. 346—347.

⁷⁷*Дмитриева Р. П.* Спиридон-Савва. С. 410.

⁷⁸*Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей. М., 1965. С. 96, прим. 86; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV—XVI столетий (очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 149—159.

⁷⁹РИБ. Т. 6. СПб., 1908. С. 461.

⁸⁰Летопись занятий Археологической комиссии. СПб., 1862—1863. Вып. 2. С. 79—93 (цитируем за даною публикацією). Див. також: ЧОИДР. 1847. № 7. Отд. IV. С. 3—14 (публ. О. Бодянского); IP НБУВ. КПА 277/П60, арк. 152—152зв.; *Хрущов И.* Исследование о сочинении Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868. С. 34—37, 80—83; *Иосиф Волоцкий.* Ответ недоверчивым и рассказ короткий о святых отцах, живших в монастырях, которые в русской земле находятся // Альфа и Омега. 2000. № 2(24). С. 136—145.

⁸¹Кормовая книга Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в. // РГАДА. Ф. 1192, оп. 2, спр. 556, арк. 137—138 зв.

⁸²*Стров П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 138; *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1896. С. 79.

⁸³*Черкасова М. С.* К изучению монашеской антропоники русского средневековья (на материале Троице-Сергиевого монастыря XV—XVII веков) // Ферапонтовский сборник. М., Ферапонтово, 1999. Вып. 5. С. 32—41; натомість у спеціальних дослідженнях С. В. Николаевой Спиридон узагалі не згадується: *Николаева С. В.* Три Синодика XVI в. из Троице-Сергиева монастыря // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 1998. С. 29—31; *Ее же.* К вопросу о составе братии Троице-Сергиевого монастыря в XV—XVI вв. // Сергиево-Посадский музей-заповедник. Сообщения. М., 2000. С. 66—80.

⁸⁴РИБ. СПб., 1880. Т. 6. С. 683—684, прим. 2; Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. М., 1987. Вып. 3. С. 690, прим. 38.

⁸⁵*Синицина Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 113.

⁸⁶РФА. М., 1992. Вып. 5. С. 966, ком. до № 31.

⁸⁷Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1 (XI—XV в.) // РИБ. СПб., 1880. Т. VI. Стб. 451—452, прим. 3.

⁸⁸*Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. С. 75.

⁸⁹ПСРА. Пг., 1921. Т. 24. С. 195; переиздания: ПСРА. М., 2000. Т. 24. С. 195.

⁹⁰*Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976. С. 210—223; *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980. С. 154.

⁹¹ПСРА. СПб., 1853. Т. 6. С. 151—161, 1859. Т. 8. С. 100—109, 1901. Т. 12. С. 23—43; 1913. Т. 18. С. 176—188, М.; Л., 1949. Т. 25. С. 253—261; *Мошинская Н. В.*

«Повесть об осымом соборе» Симеона суздальского и «Хождение на Ферраро-Флорентийский Собор» неизвестного суздальца как литературный памятник середины XV века. М., 1972; *Синицина Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. С. 108—115 (тут уся попередня історіографія); *Papadopoulos Th.* Studies and documents Relating to the History of the Greek Church and People under the Turkish Domination. Brussels, 1952; *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge, 1968.

⁹²РИБ. Т. VI. С. 653; *Дьяконов М.* Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI века. СПб., 1889. С. 57.

⁹³*Щанов Я. Н.* Восточнославянские и южнорусские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. М., 1976. Т. 1. С. 135—136. Т. 2. С. 145—147; РИБ. Т. 4. С. 235, 270; *Соколов Д.* История разделения Русской митрополии. СПб., 1900; *Белякова Е. В.* К истории учреждения автокефалии русской церкви // Россия на путях централизации. М., 1982. С. 155; *Hannick Chr.* Die Metropolen von Moskau und Kiev nach dem Konsil von Florenz im Lichte der Metropolitan-Urkunden // Sprache und Literatur in Altrußland. Münster, 1987. S. 71.

⁹⁴ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. № 80. С. 38—39; РИБ. Т. VI. № 100. Стб. 711.

⁹⁵*Лурье Я. С.* Независимый летописный свод конца XV в. — источник Софийской II и Львовской летописей // ТОДРА. М.; А., 1972. Т. XXVII. С. 411.

⁹⁶IP НБУВ. Ф. VIII, спр. 147 м/56, арк. 54—55.

⁹⁷РИБ. СПб., 1880. Т. 6. № 113. Стб. 754—760.

⁹⁸ААЭ. Т. 1. № 382. С. 484; Иоасафовская летопись. М., 1957. С. 146; ПСРА. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 61; *Остроумов С.* Вопрос о симонии в историческом прошлом и в современной русской церковной жизни // Христианское чтение. 1907. № 6. С. 892—911.

⁹⁹ГИМ. ОР. Синод. 789, арк. 217зв.; ПСРА. М., 2000. Т. 24. С. V—XI (передмова Б. М. Клосса).

¹⁰⁰ПСРА. СПб., 1853. Т. 6. С. 233.

¹⁰¹ПСРА. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 348.

¹⁰²*Шахматов А. А.* Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод. СПб., 1904. С. 13—83.

¹⁰³*Насонов А. Н.* Летописные памятники Тверского княжества // Известия АН СССР. VII серия. Л., 1930. № 9. С. 714—721; *Его же.* История русского летописания XI — начала XVIII в. М., 1969. С. 305—307, 369—376, 460.

¹⁰⁴*Лурье Я. С.* Независимый летописный свод конца XV в. ... С. 417—419; *Его же.* Общерусские летописи XIV—XV вв. С. 210—213, 223—240.

¹⁰⁵РИБ. Т. 27. С. 386; АЗР. Т. 1. № 78.

¹⁰⁶*Зимин А. А.* Россия на рубеже XV—XVI столетий (очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 72.

¹⁰⁷*Флоря Б. Н.* Комментарии // *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 5. С. 427, прим. 32.

¹⁰⁸Супрасльская рукопись, содержащая новгородские и киевские сокращенные летописи. М., 1836. С. 141; *Титов Ф. И.* Священномученик Макарий, митрополит Киевский и всея Руси // Труды КДА. 1897. № 2; *Завитневич В. К.* вопросу о рукоположении в Киевские митрополиты св. Макария и о месте мученической его кончины // Там само. 1890. № 1; *Королюк И. П.* Киевский митрополит священномученик Макарий и его

значение в истории юго-западной России // Там само. 1897. № 2.

¹⁰⁹Див.: *Нікітенко Н. М.* Під покровом Святої Софії. Некрополь Софійського собору в Києві. К., 2000. С. 47.

¹¹⁰*Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. Ч. 1. С. 551, прим. 2.

¹¹¹Разрядная книга 1475—1605 гг. М., 1977. Т. 1. Ч. 1. С. 40—42; Разрядная книга 1475—1598. М., 1966; *Бузанов В. И.* Разрядные книги последней четверти XV — начала XVII вв. М., 1962. С. 99—109.

¹¹²*Леонид, [архимандрит].* Памятные записи пятнадцатого века // Русский архив. 1894. № 6. С. 163.

¹¹³ААЭ. Т. 1. № 378. С. 476—477; РИБ. СПб., 1880. Т. 6. № 110. Стб. 745—748.

¹¹⁴РИБ. Т. 6. № 112. Стб. 749—750, 834—835; ААЭ. Т. 1. № 384; ГИМ. ОР. Синод. 562, арк. 197, 221 зв., 751—754; РНБ. ОР. Погодинск. 1563, арк. 89—89 зв.

¹¹⁵РИБ. Т. 6. Стб. 834—835.

¹¹⁶РНБ. ОР. Погодинск. 1563, арк. 89.

¹¹⁷ПСРА. М., 2000. Т. 15. Стб. 503.

¹¹⁸РГАДА. Ф. 188, оп. 1, спр. 473, арк. 31—31 зв.

¹¹⁹Наприклад: *Леонид, архим.* Два акта XV века с объяснительными примечаниями // Известия РАО. СПб., 1884. № 10. Вып. 3—6. Стб. 269—272 (ординські акти 1476, 1456 рр.).

¹²⁰РГБ. ОР. Ф. 148 (Леонид Кавелин), карт. 1, № 21, 24, 25, 27; карт. 3, № 7; карт. 10, № 42—43; карт. 12, № 3.

¹²¹РГБ. ОР. Ф. 113, спр. 309, арк. 336 зв.—339 зв., спр. 362, арк. 73 зв.—74, 222 зв.—225 зв., 299—311; спр. 387, арк. 522—524; спр. 416, арк. 133 зв.—135; спр. 515, арк. 421 зв.—422 зв.; *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV—XVI вв. // Истор. архив. 1950. Т. 5. С. 3—22; *Клосс Б. М.* Иосифо-Волоколамский монастырь и летописание конца XV — пер. пол. XVI в. // ВИД. 1974. Т. 6. С. 107—125.

¹²²*Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 240—242.

Розділ 2

¹*Лурье Я. С.* Рец. на: *Дмитриева Р. П.* Сказания о князьях Владимирских // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. 1956. Т. XV. Вып. 2. С. 175—176; *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 371; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М., А., 1955. С. 98; *Лурье Я. С.* Две истории Руси XV века: Ранние и поздние независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 221.

²*Дмитриева Р. П.* Спиридон-Савва. С. 408.

³*Бучинский Б.* Студії з історії церковної унії. III. Місцїв лист // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1909. Кн. 4. С. 21.

⁴*Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1. С. 551.

⁵*Дмитриева Р. П.* Сказания о князьях Владимирских. С. 166—170.

⁶*Дмитриева Р. П.* Спиридон-Савва. С. 411.

⁷ПСРА. М., 2000. Т. XV. С. V—VIII (передмова Б. М. Клосса).

⁸Тверские летописи. Древнерусские тексты и переводы. Тверь, 1999. С. 18.

⁹ПСРА. СПб., 1863. Т. 15. Стб. 463—470 (М., 1965); ИОРЯС. 1903—1904. Т. 8. Кн. 3; Т. 9. Кн. 1; *Шахматов А. А.* Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод. СПб., 1904. С. 26—38; *Его же.* Отзыв об издании Н. П. Лихачева «Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче». СПб., 1909; *Насонов А. Н.* Летописные своды Тверского княжества // Доклады АН СССР. 1926. С. 125—128;

Его же. Тверская летопись по списку имп. Российского исторического музея // Отчет Рос. истор. музея за 1906 г. М., 1907. С. 137—144 («западнорусский» список початку XVII ст.; ГИМ. ОР. Музейное собр., спр. 2886); *Его же.* Летописные памятники тверского княжества // Известия АН СССР. Ленинград, 1930. Сер. VII. № 9. С. 709—738; № 10. С. 739—772; *Его же.* О тверском летописном материале в рукописях XVII в. // Археографический ежегодник за 1957 г. М., 1958. С. 26—40; *Лурье Я. С.* Роль Твери в создании Русского национального государства // Ученые записки ЛГУ. 1939. Сер. историч. № 36. Вып. 3. С. 85—109; *Его же.* Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976. С. 49—55; *Его же.* Из наблюдений над летописанием первой половины XV в. // ТОДРА. Л., 1985. Т. 39. С. 294—298; *Его же.* Русь XV века: отражение в раннем и независимом летописании // Вопр. истории. 1993. № 11/12. С. 3—17; *Дубенцов Б. И.* К вопросу о так называемом «Летописце княжества Тверского» // ТОДРА. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 118—157; *Кучкин В. А.* Повести о Михаиле Тверском. М., 1974. С. 119—134; *Его же.* О тверском летописном материале в составе двух рукописных сборников // Проблемы источниковедения. М., 1961. Вып. 9. С. 341—349; *Его же.* Тверской источник Владимирского Полихрона // Летописи и хроники, 1976 г. М., 1976. С. 102—112; *Муравьева Л. А.* Летописание Северо-Востоку Руси конца XIII — начала XV века. М., 1983. С. 42—109.

¹⁰*Philipp W.* Ein Anonymus der Tverer Publizistik im 15. Jahrhundert // Festschrift für Dmytro Cyzevskij zum 60. Geburtstag. Berlin; Wiesbaden, 1954. S. 230—237.

¹¹Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 286—333; Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1911. № 176. Прил. С. 1—23; *Лихачев Н. П.* Инока Фомы Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче. СПб., 1908; *Шахматов А. А.* Отзыв об издании Н. П. Лихачева инока Фомы «Слово...». СПб., 1909; *Рубцов М. В.* О вновь открытом памятнике тверской письменности XV века. Тверь, 1911. 136 с.; *Конавская Е. А.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). М., 2000. С. 172—192.

¹²РИБ. Т. VI. № 90; АИ. Т. I. № 60; *Дьяконов М.* Власть московских государей. Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI века. СПб., 1889. С. 58.

¹³ПСРА. М., 1965 (2000). Т. 15. Стб. 495—496.

¹⁴РИБ. Т. 6. № 16. II. Стб. 150.

¹⁵ПСРА. Т. 15. Стб. 496.

¹⁶Там само.

¹⁷Там само. Стб. 497.

¹⁸Там само. Стб. 498; ПСРА. Т. 6. С. 235.

¹⁹АЗР. СПб., 1846. Т. 1. № 79. С. 99—100; Литовская метрика (1427—1506). Книга записей 5. Вильнюс, 1993. С. 250—251.

²⁰АЗР. Т. 1. № 79. С. 99—100.

²¹Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950. № 79. С. 295—301; СГДА. М., 1813. Ч. 1. № 119—120. С. 294.

²²ПСРА. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 351, 236—237; Пг., 1921. Т. 24. С. 23, 205; М., 1965. Т. 15. Стб. 500; СПб., 1859. Т. 8. С. 216; СПб., 1901. Т. 12. С. 217—218; *Зимин А. А.* Феодалная знать Тверского и Рязанского великих княжеств и московское боярство конца XV — первой трети XVI века // История СССР. 1973. № 3. С. 125.

²³ПСРА. М., 1980. Т. 35. С. 122; Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи. С. 138.

²⁴СГДА. Ч. 1. С. 306—313.

²⁵РИБ. СПб., 1910. Т. 27. № 136. Стб. 460—461; АЗР. СПб., 1846. Т. 1. № 89. С. 109.

- ²⁶РИБ. Т. 27. № 142. Стб. 508; АЗР. Т. 1. № 89. С. 109.
- ²⁷Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. С. 59—64.
- ²⁸АЗР. Т. 1. № 218. С. 365—366; Т. 2. № 35. С. 42; Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции (ОДБ МАМЮ). М., 1916. Кн. 21. С. 168. № 335; Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; А., 1950. № 83. С. 331; ПСРА. Т. 32. С. 163; РИБ. Т. 27. Стб. 460—461. *Флора Б. Н.* О путях политической централизации Русского государства (На примере Тверской земли) // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 287—288.
- ²⁹Попов Г. В., Рындина А. В. Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI вв. М. 1979. С. 201.
- ³⁰Борзакровский В. С. История Тверского княжества. СПб., 1876. С. 202—204 (перевод: Тверь, 1994); *Жизневский А. К.* Портрет тверского великого князя Михаила Борисовича. Тверь, 1889. С. 5—10; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полюсье и Белорусскому краю // Современник. 1853. № 8. Отд. 2. С. 50.
- ³¹Литовская метрика. Книга записей 5. С. 174; ОДБ МАМЮ. М., 1916. Кн. 21. № 168. С. 19.
- ³²ПСРА. Т. 15. Стб. 464.
- ³³РНБ. ОР. Q. п. 1. 31, арк. 202.
- ³⁴Пор. цікаву, але велими спірну через неврахування численних регіональних проявів «богохранимого града» статтю *Н. М. Яковенко*: Символ «богохранимого града» у київській пропаганді 1620—1640-х років // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. К., 1995. Т. IV. С. 52—75; повновий варіант у кн.: *Яковенко Н.* Паралельний світ: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI—XVII ст. К., 2002. С. 296—330.
- ³⁵ГИМ. ОР. Воскресенск. собр., спр. 1 (бум.), арк. 226 зв.; *Кистерев С. Н.* Русские книги Афона и Константинополя в Москве, Твери и Новгороде в конце XIV — первой трети XV в. // *Московия: Проблемы византийской и новогреческой филологии*. М., 2001. С. 221.
- ³⁶*Чередеев К., прот.* Биография Тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г. Твери и донинче. Тверь, 1859. С. 55—56.
- ³⁷*Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV вв. М., 1980. С. 41—60.
- ³⁸*Подобедова О. И.* К истории создания Тверского списка Хроники Георгия Амартола. М., 1963. С. 18—35; *Попов Г. В.* Заметки о тверской рукописи Хроники Георгия Амартола // *Византийский временник*. М., 1978. Т. 39. С. 124—147; *Его же.* Судьба тверского списка Хроники Георгия Амартола на рубеже XIV—XV вв. // *Средневековая Русь*. М., 1976. С. 75—83.
- ³⁹*Попов Г. В.* Заметки о тверской рукописи Хроники... С. 124—147.
- ⁴⁰*Розов Н. Н.* Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 11, 25, 42, 45, 64; *Власова А. А.* Трансформация аскетического идеала святогорцев-славян в русской культуре // *Агиографическое древо русской культуры*. М., 2000. С. 53—54.
- ⁴¹*Poljakov F., Vodoff V.* Un auteur tverien du XVe siècle et ses sources // *Revue des études slaves*. Paris, 1992. Т. 64/3. P. 413—431.
- ⁴²*Лавренов В. И.* Христос Вседержитель как символ единоподдержания тверских государей // Тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья. Тверь, 1999. Вып. 3. С. 200—213; *Его же.* Христос Вседержитель как символ единоподдержания тверских государей: К вопросу о символике тверского герба // Экономика, управление, демография городов европейской России XV—XVIII веков: История, историография, источниковедение. Тверь, 1999. С. 185—189.
- ⁴³*Хухарев В. В.* К вопросу о тверской символике XIII—XV веков // *Михаил Тверской: личность, эпоха, наследие*. Тверь, 1997. С. 182—187.
- ⁴⁴*Рубцов М. В.* Деньги великого княжества Тверского // *Труды Второго обл. Тверск. археол. съезда 1903 года 10—20 августа*. Тверь, 1906. Отд. 2. С. 83—314.
- ⁴⁵*Клюг Э.* Княжество Тверское (1247—1485 гг.). Тверь, 1994. С. 359.
- ⁴⁶РИБ. Т. 6. № 82. Стб. 625.
- ⁴⁷ПСРА. Т. XV. Стб. 496—497; *Титов А. А.* Тверские епископы: Материалы для истории русской церкви. М. 1890. С. 16; *Борзакровский В. С.* История Тверского княжества. СПб., 1876. С. 209; *Первухин Г. П.* О тверских иерархах. Тверь, 1901. С. 52; К материалам для церковной и бытовой истории Тверского края в XV и XVI в. Вып. 1—2. Тверь, 1905.
- ⁴⁸ПСРА. Т. XV. Стб. 496; РФА. Ч. 1. № 2.
- ⁴⁹Русский феодальный архив. М., 1986. Ч. 1. № 2. С. 64.
- ⁵⁰*Колосов В.* Прошлое и настоящее г. Твери. Тверь, 1917. С. 141; *Чередеев К., прот.* Биография тверских иерархов. С. 50—52.
- ⁵¹Русский феодальный архив. Ч. 1. № 31. С. 142; № 55. С. 194; РИБ. Т. 6. № 92. Стб. 681.
- ⁵²РФА. Ч. 1. № 8. С. 78.
- ⁵³РИБ. СПб., 1880. Т. 6. Ч. 1. № 91. Стб. 679—682.
- ⁵⁴РФА. Ч. 1. № 50. С. 183.
- ⁵⁵ПСРА. Пг., 1921. Т. 24. С. 196; СПб., 1859. Т. 8. С. 199; Т. 12. С. 189.
- ⁵⁶РГБ. ОР. Ф. 256, спр. 397, арк. 146.
- ⁵⁷*Титов А. А.* Тверские епископы. С. 15—16; *Чередеев К., прот.* Биография Тверских иерархов. С. 45—47; *Тиганова А. В.* Повесть о Софье Ярославне Тверской // *Записки ОР ГБА*. М., 1972. Вып. 33. С. 253—264; *Клосс Б. М.* Избранные труды: Очерки по истории русской агиографии XIV—XVI веков. М. 2001. Т. 2. С. 173—245.
- ⁵⁸Див.: Тверський синодик з переліком та зазначенням місць поховання князів, княгинь і єпископів (РНБ. ОР. Погодинск. 1557, арк. 60—66 зв.; Погодинск. 1563, арк. 94—96 зв.).
- ⁵⁹ПСРА. М. 1965. Т. 15. Стб. 500.
- ⁶⁰*Чередеев К., прот.* Биография Тверских иерархов. С. 52—56; *Титов А. А.* Тверские епископы. С. 17—18.
- ⁶¹ПСРА. Т. 13. СПб., 1904. С. 8; Каталог преосвященных архиереев. С. 12; *Титов А. А.* Тверские епископы. С. 17—18.
- ⁶²ПСРА. Т. 15. Вып. 1. Стб. 61; пор.: ПСРА. М., 1980. Т. 35. С. 47, 104; Памятники древнерусского канонического права // РИБ. СПб., 1908. Т. 6. Прил. 13. Стб. 69—84.
- ⁶³*Gregoras N.* *Historia Byzantinae*. Bonn, 1855. P. 518—526.
- ⁶⁴ПСРА. Т. 15. Вып. 1. Стб. 67; Т. 10. С. 231.
- ⁶⁵Див.: *Клюг Э.* Княжество Тверское. С. 169—173, 177, 189; *Махарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 37—38, 522, ком. 20; *Грушевский М. С.* История Украины-Руси. К., 1994. Т. 5. С. 387—390; *Лихачев Н. П.* Два митрополита // Сб. статей в честь Д. Ф. Кобеко. СПб., 1913; *Шабунько Ф. М.* Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. К., 1987. С. 58—60; *Meyendorff A.* *Alexis and Roman: A Study in Byzantino-Russian Relations (1352—1354)* // *Byzantinoslavica*. 1967. Т. 28.
- ⁶⁶ПСРА. Пг., 1922. Т. 15. Вып. 1. Стб. 73.
- ⁶⁷ПСРА. М., 2000. Т. 15. Стб. 9—11.
- ⁶⁸*Перетц В. Н.* Некоторые сведения о рукописях Тверского музея и Виленской Публичной библиотеки // Лит. вестник. СПб., 1904. Кн. 1. С. 127 (рукопис Тверского музея № 29/3109).
- ⁶⁹*Николаева Т. В.* Произведения русского прикладного искусства с надписями XV — первой трети XVI в. М., 1971. С. 15.

- ⁷⁰Николаева Т. В. О сюжете изображений на рогатине тверского князя Бориса Александровича // Памятники культуры: Новые открытия. 1975 г. М., 1976. С. 194—203.
- ⁷¹Иконы Твери, Новгорода, Пскова XV—XVI вв. М., 2000. С. 23—24; *Евсеева А. М.* Двусторонние иконы-таблетки XV в. из Троице-Сергиева монастыря. К проблеме интерпретации палеологовского стиля // К 2000-летию Христианства. Византийский мир: Искусство Константинополя и национальные традиции. СПб., 2000. С. 9—10; *Ее же.* Двусторонние иконы-таблетки из собрания Сергиево-Посадского музея: Состав, назначение и атрибуция серии // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России. М., 2000. С. 239—249; *Алекова О. В.* Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря 1497 года. М., 1988.
- ⁷²Розов А. И. Русские рукописи Государственного музея Татарской АССР в Казани // АЕ за 1959 год. М., 1960. С. 311 (рукопись 8772).
- ⁷³Попов Г. В. Поздневизантийская рукописная орнаментика (Четвероевангелие конца XV — начала XVI века из Иоисифо-Волоколамского монастыря // АЕ за 1970 год. М., 1971. С. 92—108 (РГБ. ОР. Ф. 113, спр. 31; ф. 304, спр. 90).
- ⁷⁴Жилина Н. В. Тверь в период XII—XV вв. М., 1988; *Ее же.* Тверской кремль: этапы строительства укреплений и хронология культурного слоя // Кремль России. М., 1999; *Ее же.* Ранняя Тверь по письменным и археологическим данным (По материалам из раскопок в Тверском кремле) // Рос. археология. 2001. № 3. С. 35—45; *Лапшин В. А.* и др. Раскопки в тверском кремле // Новые археологические открытия и изучения культурной трансформации. СПб., 1996.
- ⁷⁵Николаева Т. В. Произведения русского прикладного искусства. С. 16; *Евсеева А. М.* Двусторонние иконы-таблетки... С. 10. Пор. думку Г. В. Попова: від XV ст. тверське мистецтво орієнтується на московських і навіть новгородських майстрів, а власні ознаки проявляються лише епізодично (*Попов Г. В.* Пути развития тверского искусства в XIV — начале XVI века (Живопись, миниатюра) // Древнерус. искусство: Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств. М., 1970. С. 353).
- ⁷⁶Вздорнов Г. И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV веков. М., 1980. С. 60.
- ⁷⁷Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI вв. С. 55, 66, 72.
- ⁷⁸Болдур А. В. Славяно-молдавская хроника в составе Воскресенской летописи // Археограф. ежегодник за 1963 год. М., 1964; *Зимин А. А.* Античные мотивы. С. 135.
- ⁷⁹Насонов А. Н. Летописные памятники Тверского княжества // Известия АН СССР. 1930. Сер. VII. № 10. С. 74; *Кашинов С. М.* О списке двух неопубликованных летописных сводов // Проблемы источниковедения. М., 1959. Т. VIII. С. 460—465; *Щепкина М. В.* Изображение русских исторических лиц в начале XVI века. М. 1954. С. 20; *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей. М., 1965. С. 95—97; *Зимин А. А.* Античные мотивы. С. 136—137; *Его же.* Феодалная знать Тверского и Рязанского великих княжеств и московское боярство конца XV — первой трети XVI в. // История СССР. 1973. № 3; *Клосс Б. М.* Книги, редактированные и писанные Иваном Черным // Записки ОР ГБА. М., 1971. Вып. 32. С. 61—72.
- ⁸⁰Кучкин В. А. О тверском летописном материале в составе двух рукописных сборников // Проблемы источниковедения. М., 1961. Т. 9. С. 341—349; Тверские летописи. Древнерусские тексты и переводы. Тверь, 1999. С. 12—13.
- ⁸¹Див.: *Максим Грек.* Сложение вкратце о бывшем пожаре тверском // Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1862. Ч. 2. С. 290—294.
- ⁸²Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980. С. 25.
- ⁸³ПСРА. М., 2000. Т. 15. Стб. 174; див.: *Муравьева А. Л.* Рогожский летописец XV века. М., 1998.
- ⁸⁴Ганжина И. М. Тверская антропонимия XVI века в социально-историческом и лингвистическом аспектах: Личные имена // Великое прошлое: 750-летие Тверского княжества и 725-летие Тверской епархии. Тверь, 1998. С. 145—146.
- ⁸⁵Клибанов А. И. Реформационное движение в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 180—186.
- ⁸⁶Клосс Б. М. Книги, редактированные и писанные Иваном Черным. С. 61—72.
- ⁸⁷Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI вв. С. 146—147, 162—163, 212—232.
- ⁸⁸Борисов Н. С. Церковные деятели средневековой Руси XIII—XVII вв. М., 1988. С. 126.
- ⁸⁹Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV—XV веков. М., 1986. С. 174.
- ⁹⁰ПСРА. Пг., 1921. Т. 24. С. 194.
- ⁹¹ПСРА. СПб., 1859. Т. 8. С. 218.
- ⁹²Там само. С. 200.
- ⁹³Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. Ч. 1. С. 553—557; *Ильинский Ф. М.* Московский митрополит Геронтий. Воронеж, 1907. С. 3—27; *Клосс Б. М., Назаров В. А.* Polemическое сочинение 1481 г. о хождении «посолов» // Culture and Identity in Muscovy. 1359—1584. Moscow, 1997. P. 350—390.
- ⁹⁴Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Кн. 1. С. 551.
- ⁹⁵ПСРА. М., 1965. Т. 15. Стб. 502; СПб., 1901. Т. XII. С. 233; СПб., 1913. Т. XVIII. С. 277—278; Т. XXIV. С. 211; Т. XXX. С. 132.
- ⁹⁶ПСРА. Т. 15. Стб. 502; Т. XII. С. 235; Т. XVIII. С. 277—278; Т. XXIV. С. 211; Т. XXX. С. 132.
- ⁹⁷Гуковский М. А. Сообщения о России московского посла в Милан (1486 г.) // Вопр. историографии и источниковедения СССР: Труды ЛОИИ. М.; Л., 1963. Вып. 5. С. 648—655.
- ⁹⁸ПСРА. СПб., 1853. Т. VI. С. 235; Т. VIII. С. 180, 205, 219; *Рогачевская Е. Б.* Западный мир в «Хождении на Флорентийский собор» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 252—261; *Ломизе Е. М.* Письменные источники сведений о Флорентийской унии на Московской Руси в середине XV в. // Россия и христианский Восток. М., 1997. Вып. 1. С. 69—85.
- ⁹⁹Барабанов О. От второго к третьему Риму: путь на Русь Софьи Палеолог // Русское средневековье. М., 1997. С. 40—50; *Брюсова В. Г.* Тверской епископ грек Нил и его Послание князю Георгию Ивановичу // ТОДРА. 1974. Т. 28. С. 181; *Пиринг П.* Россия и Восток. Царское бракосочетание в Ватикане. Иван III и Софья Палеолог. СПб., 1892; *Панова Т. Д.* О захоронении Софьи Палеолог в Московском Кремле // Россия и Христианский Восток. Вып. 1. С. 101—104.
- ¹⁰⁰ЧОИДР. 1887. Кн. 3. С. 115.
- ¹⁰¹ПСРА. СПб., 1853. Т. 6. С. 233; СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 348.
- ¹⁰²РГАДА. Ф. 79, оп. 3, спр. 2.
- ¹⁰³АЗР. Т. 1. № 88. С. 106—109; див. Выписки из Польских книг о сношениях Российского государства с Польско-Литовским за 1487—1572 гг. // Памятники истории Восточной Европы: Источники XV—XVII вв. М.; Варшава, 1997. Т. 2. С. 33—275.
- ¹⁰⁴Литовская метрика. Книга записей 5. С. 75—76.
- ¹⁰⁵АЗР. СПб., 1846. Т. 1. № 110. С. 129.

- ¹⁰⁶РГАДА. Ф. 79, оп. 3, спр. 3; Литовская метрика. Книга записей 5. С. 71—81, 85, 87—90; ДДГ. М.; Л., 1950. № 83. С. 329—332; Разрядная книга 1475—1605 гг. М., 1977. Т. 1. Ч. 1. С. 40; АЗР. Т. 1. № 114—116. С. 134—142; СГДА. Ч. 5. № 29. С. 16—19.
- ¹⁰⁷Литовская метрика. Книга записей 5. С. 89, 92.
- ¹⁰⁸ПСРА. М., 1980. Т. 35. С. 123; РГАДА. Ф. 188, оп. 1, спр. 1—3, с. 1—18; ф. 79, оп. 3, спр. 4; див також підтвердження вел. кн. Олександром прав Православної Церкви у Литві. 20 березня 1499 р. (Арх. ЮЗР. Т. 1. № 166, с. 189—192).
- ¹⁰⁹Литовская метрика (1440—1498). Книга записей 3. Вильнюс, 1998. № 18. С. 76.
- ¹¹⁰Литовская метрика. Книга записей 5. С. 67—70; АЗР. Т. 1. № 97, 106, 109, 113. С. 113, 124—128, 133—134; Сб. Муханова. № 35—39. С. 55—61. Див.: *Backus O. P. Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377—1514.* Lawrence (Kans.), 1957.
- ¹¹¹Литовская метрика. Книга записей 5. С. 70.
- ¹¹²РИБ. СПб., 1880. Т. 6. Стб. 834—835.
- ¹¹³СГДА. СПб., 1819. Ч. 2. С. 26.
- ¹¹⁴Шмеман А. Исторический путь Православия. Париж, 1989. С. 318, 330.
- ¹¹⁵Там само. С. 352—353.
- ¹¹⁶Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. Период 3 (1410—1588). М., 1888. С. 12, прим. 9, с. 14, прим. 10.
- ¹¹⁷Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Период 2. М., 1900. Т. 2. Ч. 1. С. 550.
- ¹¹⁸Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1. С. 551.
- ¹¹⁹Левицкий О. Митрополиты Киевские со времен отпадения митрополии // ИР НБУВ. Ф. 1, спр. 11861, арк. 1.
- ¹²⁰Греков И. Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV—XVI вв. М., 1963. С. 209, 225—226; пор.: *Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV—XV веков.* М., 1986. С. 167—168.
- ¹²¹Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський Патріархат і генеза Берестейської унії. Львів, 2000. С. 70—71.
- ¹²²Автор посилається на працю: *Runciman S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence.* P. 193—195.
- ¹²³Гудзяк Б. Криза і реформа. С. 71.
- ¹²⁴Див.: *Macrides R. J. Simony* // *The Oxford Dictionary of Byzantium.* N. Y.; Oxford, 1991. Vol. 3. P. 1901—1902.
- ¹²⁵Клепатский П. К. Очерки по истории Киевской земли. Одесса, 1912. Т. 1. С. 158—159.
- ¹²⁶*Grimel V. Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople.* Paris, 1947—1971. Vol. 1. F. 1—4; *Laurent V. Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople.* Paris, 1970. Vol. 1; *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel I. Edition und übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315—1331.* Wien, 1981; *Miklosich Fr., Muller Jos. Acta Patriarchatus Constantinopolitani.* Vindobonae, 1860—1862. Т. I—II; *Pitsakis C. G. A propos des actes du patriarchat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVI siècle): survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines* // *Da Roma alle Terza Roma. IX Seminario Internazionale di Studi Storici (Campidoglio, 21—22 aprile 1989): L'idea di Roma a Mosca (secoli XV—XVI) / Relazioni e comunicazioni.* Roma, 1989.
- ¹²⁷Кабрда И. Турецкие источники по истории православной церкви в Османской империи // Восточные источники по истории Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1969. Т. 2. С. 172—179; *Рейхман Я.* Турецкий архив і їх значення для дослідження історії України // АУ. 1966. № 4. С. 11—16 (архіви придворної султанської канцелярії в Топ Сераї — з XIV ст.); *Darrouzes J. Notitiae episcoporum ecclesiae Constantinopolitanae.* Paris, 1981 (ця робота залишилася для нас недоступною); *Abrahamowicz S. Katalog dokumentów tureckich.* Warszawa, 1959. Т. 1: 1455—1672 (за 1456—1489 рр. документів немає).
- ¹²⁸*Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453—1821).* München, 1988. S. 398; *Grimel V. La Chronologie.* Paris, 1958. P. 403—411.
- ¹²⁹*Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. С. 160, 165, 167.
- ¹³⁰Леонид, [архимандрит]. Памятные записи пятнадцатого века // Русский архив. 1894. № 6. С. 163.
- ¹³¹Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Львів, 2001. С. 99.
- ¹³²Соколов И. И. Патриархия и храмы в Константинополе от второй половины XV до настоящего времени. Пг., 1916. С. 22—23, 28—30; *Леонид, архим.* Обозрение цареградских памятник и святых XIV—XV веков по русским паломникам. М., 1870; *Голубинский Е. Е.* Просвещение у греков после падения Константинополя // РГИА. Ф. 1628, оп. 1, спр. 273, арк. 28—43.
- ¹³³Див.: *Papadopollos T. Studies and Documents.* P. 61—78; *Runciman S. The Great Church...* P. 173—176.
- ¹³⁴Лебедев А. П. История Греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 1903. С. 254; *Гудзяк Б.* Криза і реформа. С. 23, прим. 29.
- ¹³⁵*Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich.* München, 1959; *Pelikan J.* Christian Tradition: A History of Development of Doctrine. II. The Spirit of Eastern Christendom (600—1700). Chicago, 1971; *Мейендорф И.* Византийское богословие: Историческое направление и вероучение. М., 2001 (біографія — С. 400—421).
- ¹³⁶*Runciman S. The Great Church ...* P. 228; *Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39—1989.* Louvain, 1991.
- ¹³⁷The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle By George Sphrantzes. 1401—1477. Amherst (Mass.), 1980. P. 136; *Georgios Sphrantzes. Memorii (1401—1477).* Bucuresti, 1966. P. 446; *Historia, Politica et Patriarchice Constantinopolis Bonnae, 1849.* P. 26—81; *Ecthesis constantinopolitana.* London, 1902.
- ¹³⁸Див.: *Лебедев А.* История греко-восточной церкви под властью турок; *Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington, 1984 (Dumbarton Oaks Studies. Vol. 19).
- ¹³⁹ПСРА. Т. 17. С. 550; Т. 32. С. 91; Хроника Быховца. М., 1966. С. 104.
- ¹⁴⁰*Malowist M. Kaffa — kolonia genuńska na Krymie i problem wschodni w latach 1453—1475.* Warszawa, 1947.
- ¹⁴¹Дискусія про автентичність даного послання сьогодні вважається завершеною — див.: *Мальшевський И. И.* О грамоте митрополита Мисаила к папе Сиксту IV 1476 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1875. № 18; *Петрушевич А. С.* Соборное послание русского духовенства и мирян к папе Сиксту IV 14 марта 1476 г. Львов, 1870; *Макарий (Булагов), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1879. Т. 9. С. 43—63; *Bilaniuk P. V.* Das fünfshundertjährige Jubileum des Briefes des Kyjwer Metropolitens Misael an Papst Sixtus IV (1476—1976) // *Mitteilungen.* München, 1976. Bd. 13. S. 5—16. Нині віднайдено два списки грамоти, датовані 1520-ми роками: Русский феодальный архив. Вып. 3. С. 630; Вып. 5. С. 1064, 1071—1074 (список поч. XVI ст. — ГИМ ОР. Синод. 700; список 1520-х років. — Смоленск. обл. краєзнавчий музей. № 9907, арк. 224 зв.—262 зв.), які знімають останні сумніви щодо автентичності листа і вказують на кілька його пізніших редакцій (*Русина О.* Мисаїлове послання Сиксту IV за синодальним списком // УАЩ, Нова серія. К., Н.-Й., 2002. Вып. 7. С. 281—296).

- ¹⁴²Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. III. Мисаїлів лист // Зап. Наук. товариства ім. Шевченка. 1909. Кн. 4. С. 12, 21, 22; Його ж. «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта» // Зап. історичної і фільологічної секції УНТ в Києві. К., 1914. Кн. 13. С. 5—39 (автор заперечує підписи на грамоті, навіть самого Мисаїла).
- ¹⁴³Грушевський М. С. Історія України-Руси. К., 1994. Т. 5. С. 410.
- ¹⁴⁴Флоря Б. Н. Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском в последней четверти XV — начале XVI века // Славяне и их соседи. Вып. 7. М., 1999. С. 45.
- ¹⁴⁵Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 5. С. 410—411.
- ¹⁴⁶Флоря Б. Н. Попытка осуществления церковной унии... С. 43—44.
- ¹⁴⁷Documenta pontificum Romanorum historiam Ukrainae illustrantia. Romae, 1953. V. I. № 99. P. 166.
- ¹⁴⁸Флоря Б. Н. Попытка осуществления церковной унии... С. 48—49.
- ¹⁴⁹Там само. С. 49—53.
- ¹⁵⁰Русина О. Мисаїлове послання Сиксту IV за Синадальним списком. С. 291.
- ¹⁵¹Кочан Н. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідеї унії церков // Знаки часу: до проблеми порозуміння між церквами. К., 1999. С. 35.
- ¹⁵²ПСРА. Т. 35. С. 56, 78.
- ¹⁵³Пауцто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. А. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 147.
- ¹⁵⁴Клепатский П. К. Очерки по истории Киевской земли. Одесса, 1912. Т. 1. С. 56.
- ¹⁵⁵Славяно-молдавские летописи XV—XVII вв. М., 1976. С. 26, 63.
- ¹⁵⁶Сб. РИО. Т. 41 № 5. С. 23; Уляницький В. А. Матеріали для історії взаємних відносин Росії, Польщі, Молдавії, Валахії і Турції. М., 1887. С. 111—112; Хорошкевич А. А. Русское государство в системе международных отношений. М., 1980. С. 90—92.
- ¹⁵⁷Грекул Ф. А. Историография славяно-молдавского летописания XV—XVI вв. // Летописи и хроники. М., 1976. С. 172—188.
- ¹⁵⁸ПСРА. М., 1965. Т. 15. Стб. 479.
- ¹⁵⁹ПСРА. Пг., 1921. Т. 24. С. 189.
- ¹⁶⁰ПСРА. СПб., 1853. Т. 6. С. 191.
- ¹⁶¹ПСРА. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 282.
- ¹⁶²ПСРА. Т. 25. С. 285; Т. 12. С. 126; СПб. ИРИ. Архив. К. 11, спр. 251, арк. 391.
- ¹⁶³Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 172.
- ¹⁶⁴Базилевич К. В. Внешняя политика Русского централизованного государства: Вторая половина XV века. М., 1952. С. 91—95; Бершадский В. Н. Новгород и Новгородская земля в XV веке. М.; Л., 1961. С. 270—273.
- ¹⁶⁵Греков И. Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV—XVI вв. М., 1963. С. 176—179.
- ¹⁶⁶Манусаджянас Т. Новгород на политическом перекрестке 1470—1471 гг. // Проблемы истории России. Вып. 3. Екатеринбург, 2000. С. 221—222.
- ¹⁶⁷Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1813. Ч. 1. № 20. С. 26—27.
- ¹⁶⁸Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869. С. 169.
- ¹⁶⁹Алексеев Ю. Г. Государь всяя Руси. Новосибирск, 1991. С. 72.
- ¹⁷⁰Алексеев Ю. Г. Под знаменем Москвы: Борьба за единство Руси. М., 1992. С. 128.
- ¹⁷¹Алексеев Ю. Г. «К Москве хотим»: Закат боярской республики в Новгороде. Л., 1991. С. 41—42, 43.
- ¹⁷²Янин В. А. Новгород и Литва: Пограничная ситуация XIII—XV вв. М., 1998. С. 95.
- ¹⁷³ПСРА. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 282.
- ¹⁷⁴РИБ. СПб., 1880. Т. VI. № 102. Стб. 722—732.
- ¹⁷⁵Див.: Малевская М. В. Монументальные сооружения новгородского детинца 14—17 вв. // Краткие сообщения Института археологии. М., 1973. Т. 135. С. 90—97; Ег же. Архитектурный комплекс новгородского детинца 13—14 вв. // Древнерусское государство и славяне. Минск, 1983. С. 122—125.
- ¹⁷⁶РИБ. Т. 6. Прил. № 30. Стб. 179—180.
- ¹⁷⁷ААЭ. Т. 1. № 87. С. 62—64.
- ¹⁷⁸Манусаджянас Т. Новгород на политическом перекрестке. С. 222—224; Бершадский В. Н. Новгород и Новгородская земля. С. 270—278.
- ¹⁷⁹РГАДА. Ф. 201. Кол. Оболенского, спр. 46, арк. 271—277 зв.; ПСРА. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 447, 509—510; Т. 25. С. 322.
- ¹⁸⁰Манусаджянас Т. Новгород на политическом перекрестке. С. 227, 231.
- ¹⁸¹ПСРА. Пг., 1921. Т. 24. С. 189; СПб., 1853. Т. 6. С. 191.
- ¹⁸²Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 175.
- ¹⁸³Базилевич К. В. Внешняя политика Русского централизованного государства. С. 95—96.
- ¹⁸⁴Алексеев Ю. Г. Государь всяя Руси. С. 73.
- ¹⁸⁵Алексеев Ю. Г. Под знаменами Москвы. С. 141.
- ¹⁸⁶Пор.: Клепатский П. К. Очерки по истории Киевской земли. Т. 1. С. 60.
- ¹⁸⁷Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 175.
- ¹⁸⁸Там само. С. 173.
- ¹⁸⁹Там само.
- ¹⁹⁰Рункевич С. Г. Описание документов архива западно-русских униатских митрополитов. 1470—1700. СПб., 1897. Т. 1. № 1. С. 3.
- ¹⁹¹Акты Литовско-Русского государства. (1390—1529 гг.). М., 1899. Вып. 1. С. 40; РИБ. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 229.
- ¹⁹²Бучинський Б. Студії з історії церковної унії // Записки НТШ. Львів, 1909. Т. 90. Кн. 4. С. 21.
- ¹⁹³Там само. С. 21—22.
- ¹⁹⁴ЦДАУК. Ф. 1235, оп. 1, спр. 874, с. 41—44.
- ¹⁹⁵ЗНТШ. 1908. Т. 85. С. 21—42; Т. 86. С. 5—30; 1909. Т. 88. С. 5—22; ЗУНТ. 1909. Кн. 4, 5, 6 та ін.
- ¹⁹⁶Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 5. С. 410.
- ¹⁹⁷Хорошкевич А. А. Русское государство в системе международных отношений конца XV — начала XVI в. М., 1980. С. 172.
- ¹⁹⁸Карташев А. В. Очерки истории Русской Церкви. Ч. 1. С. 551—552.
- ¹⁹⁹Иконников В. С. Опыт русской историографии. К., 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 994—996.
- ²⁰⁰Гихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 45; Ег же. Пути из России в Византию в XIV—XV вв.: Византийские очерки. М., 1961; Ег же. Россия и Византия в XIV—XV столетия // Сборник радова Византолошког института. Београд, 1961. Кн. VII.
- ²⁰¹ГИМ. ОР. Хлудовск. собр., спр. 58; Попов А. Н. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 51—53.
- ²⁰²Гудзяк Б. Криза і реформа. С. 17—18.
- ²⁰³Strässle P. M. Der internationale Schwarzmeerhandel und Konstantinopel 1261—1484 im Spiegel der Sowjetischen Forschung. Berlin, 1990; Nicol D. The Byzantine Lady: Ten Portraits. 1250—1500. Cambridge, 1994.
- ²⁰⁴Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903. С. 385.

- ²⁰⁵Васильев А. А. История Византийской империи. СПб., 1998. Т. 2. С. 348—36; Рансиман С. Восточная схизма: Византийская теократия. М., 1998; Сперанский М. Н. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI—XVII вв. // ТОДРА. 1954. Т. 10. С. 136—165; 1956. Т. 12. С. 188—225; Удальцова З. В. Отклики на завоевание Константинополя турками в Русском государстве // Византийский временник. 1977. Вып. 38.
- ²⁰⁶РИБ. СПб., 1880. Т. 6. № 100. Стб. 711.
- ²⁰⁷Алексеев Ю. Г. Россия и Византия: конец Ойкумены // Вестник Санкт-Петербург. ун-та. СПб., 1994. Сер. 2. Вып. 1. С. 19—20.
- ²⁰⁸Вздорнов Г. И. Роль славянских монастырских мастеров письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. // ТОДРА. Л., 1968. Т. 23. С. 179—181; Попова О. С. Древнерусская живопись и Византия // Искусство средневековой Руси. М., 1999. С. 16—17, 50—51; Фонкич Б. А. Греко-русские культурные связи XV—XVII вв. М., 1977. С. 10—44.
- ²⁰⁹Прокофьев Н. И. Русские хождения XII—XV вв. // Ученые записки Моск. гос. пед. ин-та. Вып. 363. М., 1970. С. 209—231; Малето Е. И. Хождения русских путешественников XII—XV вв. М., 2000.
- ²¹⁰АИ. Т. 1. № 89. С. 136—137; Древняя российская вивлиофика. Ч. 14. С. 271—272; Кобеко Ф. Разрешительные грамоты Иерусалимских Патриархов // ЖМНП. 1896. Июнь. С. 271—278; Лебедев А. П. История Греко-восточной Церкви под властью турок. Т. 2. М., 1901. С. 707—708; Шпаков А. Я. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения Патриаршества. К., 1904. Т. 1. С. 243—263.
- ²¹¹РИБ. Т. 6. № 100. Стб. 710.
- ²¹²Телов В. Русские представители в Царьграде: 1496—1891. СПб., 1891. С. 1—5.
- ²¹³ПСРА. М., 1963. Т. XV. Стб. 495.
- ²¹⁴ПСРА. СПб., 1843. Т. 2. С. 358.
- ²¹⁵Хроника 2000. К., 1997. № 19/20. С. 55—57; Максимович М. А. Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 229; Стороженко А. К истории Киева и его окрестностей в XV и XVI вв. // КС. 1892. № 2. С. 344.
- ²¹⁶Бартош А. Свідок відновлення Успенського собору в 1470 році // Лаврський альманах. К., 1999. Вип. 2. С. 69—75.
- ²¹⁷Петров Н. И. Историко-топографические очерки древнего Киева. К., 1897. С. 157.
- ²¹⁸Івакін Г. Ю. Историчний розвиток Києва XIII — середини XVI ст. К., 1996. С. 124—125; Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI—XVII вв.). К., 1976. С. 108—116.
- ²¹⁹Стороженко А. К истории Киева и его окрестностей. С. 344—346.
- ²²⁰Морозова Н. Проблема языка и текстологии летописей ВКА: хроника Быховца. Вильнюс, 2002.
- ²²¹Гошкевич В. Замок князя Симеона Одельковича и летописный Городец под Киевом. К., 1890.
- ²²²ІР НБУВ. Ф. III, спр. 12934, арк. 1 зв.
- ²²³КС. 1890. № 4. С. 182—184 (рецензія). Після 1908 р. тут планувався розкопки В. Хвойки, які не були здійснені (ІР НБУВ. Ф. III, спр. 12450, арк. 1).
- ²²⁴РНБ. ОР. Погодинск. 1569, арк. 84 зв.—85 зв.; Житецкий П. И. Оделькович (князь) // ІР НБУВ. Ф. I, спр. 46602, арк. 1—9.
- ²²⁵Барбаро и Контарини о России. Л., 1971. С. 211; Urzędnicu centralny i digitalizator Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV—XVIII ww. Kórnik, 1994. S. 72; Urzędnicu wojewodztw Kijówskiego a Czernihowskiego XV—XVIII wieku. Kórnik, 2002. S. 65.
- ²²⁶РГАДА. Ф. 79, оп. 1, спр. 1, арк. 12 зв.
- ²²⁷Тестамент Анни Гольшанської, вдови Мартіна Гаштовта 1499 р. // ОДБ МАМЮ. М., 1916. Кн. 21. С. 457. № С.
- ²²⁸РГБ. ОР. Ф. 173/1. МДА, спр. 43, арк. 672 зв. Згадку про Андрія Тверитина див.: Іконников В. С. Опыт русской историографии. К., 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 259; Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 26, 46, 138.
- ²²⁹Орлов А. С. Библиография русских надписей XI—XV вв. М., 1952. С. 140—141.
- ²³⁰Юрій Дрогобич. Роки і пророцтва. Харків, 2002. С. 82 (інше видання: Дрогобич Ю. Verba magistrī: пророцтва і роздуми Дрогобич, 2001).
- ²³¹Національний історичний архів Республіки Беларусь. Ф. 694, оп. 7, спр. 934, арк. 43.
- ²³²Супрасльська рукопись. С. 138.
- ²³³ПСРА. СПб., 1853. Т. 6. С. 233; СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 348; Бердяевский летописец XVII в. // РГАДА. Ф. 201. Кол. Оболенского, спр. 46, арк. 340 зв.—341.
- ²³⁴ПСРА. СПб., 1913. Т. XVIII. С. 269; Сб. РИО. Т. 35. № 35. № 6. С. 21. № 8. С. 35—36; Грушевский М. С. История Украины-Руси. К., 1993. Т. IV. С. 230.
- ²³⁵Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. IV. С. 271.
- ²³⁶ПСРА. СПб., 1859. Т. VIII. С. 214; Т. XII. С. 213—214.
- ²³⁷Греков И. Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV—XVI вв. М., 1963. С. 187—194.
- ²³⁸Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий (Очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 69, 298—299; Алексеев Ю. Г. Освобождение Руси от ордынского ига. Л., 1989. С. 146—147; Его же. Государь всея Руси. Новосибирск, 1991. С. 144 (автор уже вкотре не зміг утриматися від перебільшення, написавши, ніби Ф. Бельський утік прямо из церкви, где он венчался).
- ²³⁹Rapée F. Polska i Litwa na przełomie wieków srednich. Kraków, 1903. S. 66—82; *Ibid.* Studia i szkice z czasów Kazimierza Jagiellończyka. Warszawa, 1907 (Krakow, 1964); Bogucka A. Kazimierz Jagiellończyk i jego czasy. Warszawa, 1981. S. 105—114; Krupska A. W sprawie takzwanego spisku książąt litewskich w 1480—1481 roku // Roczniki Historyczne (Warszawa, Poznań). 1983. T. 48. S. 121—146; Biskup M., Górski K. Kazimierz Jagiellończyk. Zbiór studiów o Polsce drugiej połowy XV wieku. Warszawa, 1987; Hellmann M. Das Großfürstentum Litauen bis 1569 // Handbuch der Geschichte Rußlands. Stuttgart, 1981. Bd. 1/II/ Lfg. 10. S. 717—780; 1982. Lfg. II. S. 781—851.
- ²⁴⁰Антонович В. Б. Монографии. К., 1889. Т. 1. С. 240; Клепатский П. К. Очерки по истории Киевской земли. С. 60—62; Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. IV. С. 267—273, 482—484.
- ²⁴¹Флоря Б. Н. Попытка осуществления церковной унии. С. 52.
- ²⁴²Дьяконов М. Власть московских государей. С. 206—211.
- ²⁴³Баранов К. В. Новое свидетельство о мятеже удельных князей и роль Ростова в событиях 1480 г. // История и культура Ростовской земли, 1992. Ростов, 1993. С. 119—128.
- ²⁴⁴РГАДА. Ф. 79, оп. 1, спр. 1, арк. 17 зв.—18.
- ²⁴⁵Там само. Арк. 17 зв.
- ²⁴⁶АЗР. Т. 1. № 116. С. 142; № 132. С. 153; РГБ. ОР. Ф. 304/1, спр. 8 (Выписки из посольских книг 1488—1572), арк. 4, 19 зв., 20 зв., 24 зв., 28; РГАДА. Ф. 79, оп. 1, спр. 1, арк. 17—18, 23—123; спр. 2, арк. 3; ОДБ МАМЮ. Кн. 21. М., 1916. С. 8.
- ²⁴⁷РИБ. СПб., 1906. Т. 20. Кн. 2. № 19. Стб. 549.
- ²⁴⁸Назаров В. Д. О титулованной знати России в конце XV в. (Рюриковичи и Гедиминовичи, по списку двора 1495 г.) // Древнейшие государства Восточной

- Европы, 1998. М., 2000. С. 193; див.: *Alef G. Origins of Muscovite Autocracy. The Age of Ivan III. D.*, 1986 (це видання залишилось нам недоступним).
- ²⁴⁹ АЗР. СПб., 1846. Т. 1. № 126. С. 149—150.
- ²⁵⁰ Там само. № 72. С. 92—93; *Halecki O. Ostatnie lata Swidyrgielny i sprawa wolynska za Kazimierza Jagiellończyka. Kraków, 1915. S. 179, 255—256.*
- ²⁵¹ ОДБ МАМЮ. М., 1916. Кн. 21. С. 468, 442.
- ²⁵² Акты Литовской метрики. Варшава, 1896. Т. 1. Вып. 1. № 511. С. 25.
- ²⁵³ ДРВ. Т. 15. С. 25—26; *Клепатский П. К.* Очерки по истории Киевской земли. Т. 1. С. 61, прим. 2.
- ²⁵⁴ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. Т. IV. С. 271.
- ²⁵⁵ Сб. РИО. Т. 71. Стб. 501; Послания Ивана Грозного. М., А., 1951. С. 422.
- ²⁵⁶ *Urządniczy województw Kijowskiego i Czernihowskiego. S. 66.*
- ²⁵⁷ Див. список київських воевод 1480—1615 рр., який починається Іваном Ходкевичем (РНБ. ОР. Погодинск. 1569, арк. 85 зв.—86); *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. Т. IV. С. 270; *Halecki O. Dzieje Unii Jagiellońskiej. Kraków, 1915. T. 1. S. 407—413; Polski słownik biograficzny. Kraków, 1937. T. III. S. 361; Urzędniczy centralny i dignitarze Wielkiego księstwa Litewskiego XIV—XVIII ww. Kórnik, 1994. S. 83—84, 203.*
- ²⁵⁸ Супраськая рукопись. С. 138.
- ²⁵⁹ ОДБ МАМЮ. М., 1916. Кн. 21. С. 362, 424.
- ²⁶⁰ *Антонович В. Б.* Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. К., 1885. Т. 1. С. 241; *Клепатский П. К.* Очерки по истории Киевской земли. С. 62.
- ²⁶¹ *Івакін Г. Ю., Балакін С. А.* Поховальний комплекс XV ст. у нарткезі Успенського собору Києво-Печерської Лаври // *Лаврський альманах. К., 1999. Вып. 2. С. 84; Потемкіна І. Д., Козак О. Д.* Антропологічні дослідження поховань в Успенському соборі Києво-Печерської Лаври // Там само. С. 93—94; *Козак О. Д.* Палеонтологічні дослідження поховань некрополя Успенського собора Києво-Печерської Лаври // *Вісник Успенська церква Києво-Печерської Лаври: Слід у віках. К., 2002. С. 98—99.*
- ²⁶² РГБ. ОР. Ф. 304/III, спр. 25, арк. 11.
- ²⁶³ *Бережков Н. Г.* Итнерарий великих князей литовских по материалам Литовской метрики (1481—1530 гг.) // *Археогр. ежегодник за 1961 г. М., 1962. С. 182; Суляковская-Курсева И.* Итнерарий Казимира Ягеллона (состояние подготовки) // *Исследования по истории Литовской метрики. М., 1989. Ч. 2. С. 317.*
- ²⁶⁴ Див. копію (від 22 жовтня 1557 р.) екстракту поділу маєтків Юрія і Семена Юрійовичів, князят Слуцьких (Національний архів республіки Беларусь. Ф. 694, оп. 7, спр. 934, арк. 53), та генеалогію Омельковичів А. Кіркора (БАН Белорусі. Відділ стародруків та рукописів. Ф. 23, спр. 287, арк. 1).
- ²⁶⁵ РИБ. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 386; АЗР. СПб., 1852. Т. 1. № 78. С. 99; *Зимин А. А.* Новое о восстании Михаила Глинского в 1508 году // *Сов. архивы. 1970. № 5. С. 68—70; Бычкова М. Е.* Родословие Глинских из Румянцевского собрания // *Записки ОР ГБЛ. М., 1977. Вып. 38; Казаков О. О., Мордвінцев В. М.* Переїзд князів Глинських на російську службу в кінці XV — на початку XVI століття (за даними родовідної пам'ятки про князів Глинських) // *Вісник Київ. ун-ту. Історія. К., 1997. Вып. 35. С. 13—19; Iablonowski H.* Westrussland zwischen Wilna und Moskau. Leiden, 1955; *Backus O. P.* Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow. 1377—1514. Lawrence (Kans.), 1957.
- ²⁶⁶ РГАДА. Ф. 389, оп. 1, Книга записей 4, арк. 88—90 зв.
- ²⁶⁷ Акты Литовской метрики. Варшава, 1896. Т. 1. Вып. 1. № 425. С. 168, 570; АЗР. Т. 1. № 190.
- ²⁶⁸ Тестамент Мартіна Гаштовта 1483 р. // ОДБ МАМЮ. М., 1916. Кн. 21. С. 457. № Д.
- ²⁶⁹ ІАРБ. Ф. 694, оп. 7, спр. 934, арк. 61 зв.
- ²⁷⁰ Там само. Арк. 77—81 зв.
- ²⁷¹ *Кобяк Н. А., Морозова Н. А., Турилов А. А.* Кириллические рукописные книги XV—XIX вв. в собраниях фондов 21 и 22 БАН Литвы // *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne. Kraków, 1997. T. 2. S. 62—64 (БАН Литвы. Ф. 21, ед. 12, л. 3—5 об.).*
- ²⁷² *Снитко А.* Описание рукописей и старопечатных книг в Слуцком (Минской губернии) Троицанском монастыре // *ИОРЯС. 1911. Т. 16. Кн. 1. С. 231.* (Цей Синодик був переданий у Мінський церковний історико-архівний комітет); *Миловидов А. И.* Синодик благочестивих князей города Слуцка // *ЧОИДР. 1896. Кн. 1. Смесь. № 3. С. 15—17.*
- ²⁷³ Див.: АЗР. Т. 1. № 94, 98, 99, 115. С. 11—113, 136—137.
- ²⁷⁴ Там само. № 115. С. 136—137.
- ²⁷⁵ *Флора Б. Н.* Попытка осуществления церковной унии... С. 58—59; пор.: *Перетц В.* Челобитная о благоговении на Киевскую и всея Руси митрополию архиепископа Полоцкого Ионы Глезы // *Универс. известия. К., 1904. № 10. Ч. 2. С. 1—6; Бугославский Г. О.* смоляне Авраамке и его летописи конца XV века, а также несколько слов о Смоленском епископе Йосифе Болгариновиче. Смоленск, 1900; *Симеонова А. К.* Киевский митрополит Йосиф Болгаринович и русско-литовские отношения от края на XV век // *Исторически преглед. София, 1998. Година LIV. Кн. 5—6. С. 13—19.*
- ²⁷⁶ АЮЗР. СПб., 1863. Т. 1. № 76; ОДБ МАМЮ. М., 1916. Кн. 21. С. 29. № 428.
- ²⁷⁷ ОДБ МАМЮ. Кн. 21. С. 438—439. № Т.
- ²⁷⁸ Там само. С. 435. № Д.
- ²⁷⁹ РИБ. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 719. № 188; АЗР. Т. 1. № 163. С. 185—186.
- ²⁸⁰ РИБ. Т. 27. Стб. 683. № 158; Акты Литовской метрики. Варшава, 1896. Т. 1. Вып. 1. № 355. С. 138—139.
- ²⁸¹ РИБ. Т. 27. Стб. 286, 290. № 19.
- ²⁸² Там само. Стб. 719.
- ²⁸³ Там само. Стб. 718—721. № 188; АЗР. Т. 1. № 163. С. 185—186.
- ²⁸⁴ РИБ. Т. 27. Стб. 124. № 28; АЗР. Т. 1. № 83. С. 104; РГАДА. Ф. 389, оп. 1. Книга записей литовских 3, арк. 74.
- ²⁸⁵ [*Рункевич С. Г.*] Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. СПб., 1897. Т. 1. № 2—5; АЮЗР. СПб., 1863. Т. 1. С. 296—297. № 232; АЗР. Т. 1. № 94, 98, 99; РИБСПб., 1910. Т. 27. Т. 20. СПб., 1903 (именный показчик).
- ²⁸⁶ АЮЗР. СПб., 1863. Т. 1. С. 37—38. № 48. II, 49.
- ²⁸⁷ *Хорошкевич А. А.* Русь и Крым: от союза к противостоянию. Конец XV — начало XVI вв. М., 2001. С. 124—146.
- ²⁸⁸ Сб. РИО. Т. 41. № 8. С. 34.
- ²⁸⁹ *Антонович В. Б.* Обзорные предметы великокняжеской эпохи, найденных в Киеве и ближайших его окрестностях // *КС. 1888. Июль. С. 130—131; Петров Н. И.* Очерки исторической топографии древнего Киева. К., 1897. С. 35—36.
- ²⁹⁰ ПСРА. Т. VI. С. 234.
- ²⁹¹ ПСРА. СПб., 1859. Т. VIII. С. 215; Бердяевский летописец // РГАДА. Ф. 201. Кол. Оболенского, спр. 46, арк. 342 зв.—343.
- ²⁹² СПб. ИИР. Архив. К. 11, спр. 251, арк. 454—454 зв.
- ²⁹³ РГАДА. Ф. 389, оп. 1. Книга записей литовских 4, арк. 101—101 зв.
- ²⁹⁴ ПСРА. СПб., 1853. Т. 6. С. 234—235; СПб., 1859. Т. 8. С. 215; СПб., 1901. Т. 12. С. 215; М., 1980. Т. 35. С. 122, 125; Супраськая рукопись. С. 138, 147; Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 62—63; *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Печерской Лавры. К., 1831. С. 140.

²⁹⁵ПСРА. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 349; Т. VI. С. 234.

²⁹⁶Греков И. Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы. С. 193; Казаков О. О., Мордвинцев В. М. Маловідомі сторінки московсько-литовської боротьби за давньоруські землі на межі 70—80-х років XV ст. К., 1997. С. 13—16.

²⁹⁷Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV—XV веков. М., 1986. С. 162.

²⁹⁸РГАДА. Ф. 389, оп. 1, Книги записей литовских 4, арк. 101 зв.—102 зв.; РИБ. Т. 27. Стб. 327.

²⁹⁹РИБ. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 333, 454.

³⁰⁰Там само. Стб. 359.

³⁰¹ИРАИ. Древлекранилице. Кол. Онацевича, оп. 50, пап. 12 д, спр. 14 (оригінальний ярлик із ханською текстеною печаткою; давньоруський та кипчакський тексти).

³⁰²РИБ. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 360.

³⁰³Там само. Стб. 455; РГАДА. Ф. 389, оп. 1; Книги записей литовских 4, арк. 159 зв.

³⁰⁴Каманин И. М. Сообщение послов Киевской земли королю Сигизмунду I о Киевской земле и киевском замке, около 1520 г. // Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России. К., 1916. Вып. 2. С. 1—10.

³⁰⁵ПСРА. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 349; Т. VI. С. 234.

³⁰⁶Ульяновский В. И. Київський митрополит Спиридон і його догматичний твір // Просемінарії: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. К., 1998. Вып. 2. С. 64—179 (про покровителів Спиридона — с. 110—132).

³⁰⁷Флоря Б. Н. Попытка осуществления церковной унии. С. 53—54.

³⁰⁸Дослідники вважають, що печерське літописання продовжувалося в XIV ст. (Абрамович Д. И. О Спасо-Прилудском Прологе СПб. Духовной Академии // Новый сборник по славяноведению. СПб., 1905. С. 282—288; пергамен XIV ст. колекції СПб. ДА № А 1/264) і навіть у XV ст. (Кучкин В. А. Княжеский помяник в составе Киево-Печерского Патерика Иосифа Тризны // Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исследования 1995 г. М., 1997. С. 219). Якійсь «Київський літописець» був у бібліотеці Жигимонта I (Владимир П. В. Доктор Франциск Скорина: его портрет, печатные издания и язык. СПб., 1888. С. 15; Пташницкий С. Библиотека великого князя литовского в Вильне в 1510 году // Библиограф. 1888. № 1. С. 4).

³⁰⁹Голубев С. Т. Древний помяник Киево-Печерской Лавры (конца XV и начала XVI столетия) К., 1892. С. VIII—IX; Де-Витте датував Печерський помяник 1480—1591 роками: Де-Витте Е. И. Комментарии к древнейшим помяникам Киево-Печерской Лавры и Киево-Златоверхо-Михайловского монастыря // ЧИОНА. 1910. Кн. 3. Вып. 3. Прил. С. 2—7; див. також: Кучкин В. А. Княжеский помяник в составе Киево-Печерского Патерика Иосифа Тризны. С. 166—233.

³¹⁰Голубев С. Т. Древний помяник. С. 1—2.

³¹¹Мова може йти також про пам'ять печерського архимандрита, яким на той час був Феодосій (до 1494 р.) (АЗР. СПб., 1846. Т. 1. № 86. С. 105—106). Щодо іншої документації монастиря, то на прохання того таки Феодосія титорію повторювали свої грамоти. Наприклад, 10 березня 1493 р. князь Іван Семенович Бобринський із дружиною (онука князя Андрія Волоцького) дали монастирю нову грамоту, оскільки нинич, як було у Києве Боже зневолення, так теж и записи предков наших погорели з нх печатъми (АЗР. Т. 1. № 111. С. 130). А великий князь Олександр 23 квітня 1494 р. підтвердив надання короля Казіміра IV монастирю; архимандритом на той час був Філарет (РИБ. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 525—526). Утім, відомий випадок 1492 р., коли за відсутності старих документів за судовим рішенням «старожилці» обох сторін (і монастирські) мали вигнися

в полѣ (Описание государственного Архива старых дел. П. Иванова. С. 215—219).

³¹²Голубев С. Т. Древний помяник. С. 4.

³¹³Густинський літопис повідомляє інше: В то же лето (1474—1475) посвятили выстъ на митрополию Киевскую Мисана, епископ Смоленский, от патриарха Симеона Трапезничка (ПСРА. Т. 2. С. 359). Джерело інформації цього пизнього (бл. середини XVII ст.) літопису невідоме. Вона спростовується автентичними документами 1470—1490-х років, у яких Мисаїл скрізь іменується владикою Смоленським (РИБ. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 420; Акты Литовской метрики. Варшава, 1896. Т. 1. Вып. 1. № 55. С. 26; № 359. С. 141; Документы Московского архива Министерства юстиции. М., 1897. Т. 1. С. 32 та ін.). А відтак він не був затверджений на митрополію не тільки Папою, але й Патріархом. Б. Буцьинський пояснював це тим, що канонічний (поставлений Патріархом) митрополит подішній Спиридон Сатана сидів у в'язниці литовській (Буцьинський Б. «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта». С. 21).

³¹⁴Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник. Фонди. Рукоп. 907, арк. 4—4 зв.

³¹⁵Там само. Арк. 11—12.

³¹⁶Там само. Арк. 21.

³¹⁷Щербина В. Помяник киевского Пустынно-Николаевского монастыря // Киевская старина. 1895. Кн. 12. Док. С. 90—92. Тут сказано, що помяник був складений 17 липня 1734 р. за архимандрита Іосифа Волчанського. Вочевидь, дана інформація містилася на першому (титильному) аркуші рукопису, який на сьогодні не зберігся: помяник починається з аркуша 3. Але на аркушах 40 та 62 є більш ранні записи: Єписася року АМТИ (1713) нацаря НІ (18) дня та Єписася року АМТИ (1718) июня КВ (22) дня.

³¹⁸ІР НБУВ. Ф. 1, спр. 1789, арк. 1—1 зв.

³¹⁹Там само. Арк. 32.

³²⁰Показником точності щодо останнього списку й джерелом авторизації складання нового Микола-Пустинського синодала після 1482 р. слугує напис на Пролозі 1486 р., за яким що книгу міщанин київський Іван Волосов дал в дом святому Николѣ Пустыньскому... тѣлоу своєму на здравне и душамъ на спасеніи при нѣмъне Матѣѣн маломъ и при всеє вратин (РГБ. ОР. Ф. 272. Синод., спр. 341, арк. 171 зв.). Ігумен Матвій Малий був, вочевидь, першим після татарського погрому. Див. також лист Казіміра IV від 7 липня 1489 р. монастирю на с. Княжичі (АЗР. Т. 1. № 93. С. 111).

³²¹Буцьинський Б. Студії з історії церковної унії // ЗНТШ. 1909. Т. 90. С. 22; Гудзяк Б. Криза і реформа. С. 71, прим. 40.

³²²Флоря Б. Н. Попытка ... С. 54—55; Halecki O. From Florence to Brest (1439—1596). Hamden (Can.), 1968. P. 106.

³²³АрЮЗР. К., 1859. Ч. 1. Т. 1. № 1. С. 1—3; Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Печерской Лавры. Прил. № 1. С. 174—175; № 24. С. 250—251; Описание документов Архива западнорусских униатских митрополитов. Т. 2. № 1647. С. 177; ЦДАУК. Ф. 128, оп. 1, грамоти, спр. 1а, арк. 2—3; ІР НБУВ. Ф. ЦАМ. Петр. I. № 217, арк. 279—285, ф. КПА, спр. 72/П. 206, 72/П. 236.

³²⁴РНБ. ОР. Погодинск. 615, арк. 417 зв.

³²⁵Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. СПб., 1907. Т. 2. № 1962. С. 251—252; № 2245. С. 373; № 2270. С. 377—378; РГИА. СПб. Ф. 823, оп. 2, спр. 1962, арк. 1—2 зв.; ІР НБУВ. Ф. ЦАМ. Петр. I, спр. 217, арк. 80—81 зв.; Ф. II, спр. 1515.

³²⁶Пор. доповнення XV ст. на Софійській Кормчій 1270 р. (ІР НБУВ. Ф. 1, спр. 5531 (Лебедев 375), арк. 144 зв.—145) із збірки Ф. Тарновського (Біб-ка Ягеллон. ун-ту, Акс. 71/52) та інформацію люстрації Софійських маетків 1415 р. (АЗР. Т. 1. № 26. С. 37—38).

- ³²⁷ІР НБУВ. 377/705 С; інформація про нього: Каманин І. Из поменика Киево-Софийского собора // Киевская старина. 1895. Кн. 10. Док. С. 7—9.
- ³²⁸ІР НБУВ. 378/706 С, арк. 25зв./20зв.
- ³²⁹Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 581; РГБ. ОР. Ф. 256. Румянцевск. собр., спр. 387, арк. 32—35.
- ³³⁰РГБ. ОР. Ф. 152 (Маркевич), спр. 24 (М 1106), арк. 1—33.
- ³³¹РГБ. ОР. Ф. 256. Румянцевск. собр., спр. 387, арк. 5—6 зв., 13—14 зв., 16—17.
- ³³²Там само. Ф. 152 (Маркевич), спр. 24 (М 1106), арк. 36 зв., 42.
- ³³³ІР НБУВ. Ф. Михайлівського Золотоверхого, спр. 537/П 1743, 538/П 1744 (Поменик XVI ст. повністю опублікований: *De-Vitte E. I.* Древний поменик Киево-Михайловского Златоверхого монастыря // ЧИОНА. 1903. Кн. 17. Вып. 1. Отд. 3. С. 3—32; Вып. 3. Отд. 3. С. 33—48. Вып. 4. Отд. 3. С. 49—64. 1904. Кн. 18. Вып. 1. Отд. 3. С. 65—76).
- ³³⁴Див.: О двух помонниках упраздненного Киево-Межигорского монастыря // Киевские епархиальные известия. 1884. № 6. С. 261—270; № 7. С. 303—312.
- ³³⁵ІР НБУВ. Ф. Киево-Софійського собору, спр. 375/с 374, арк. 17.
- ³³⁶ІР НБУВ. ДА690А, № 218, арк. 367.
- ³³⁷Голубев С. Т. Древний поманик. С. 4.
- ³³⁸Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 12.
- ³³⁹РИБ. СПб., 1878. Т. 4. С. 234.
- ³⁴⁰Там само. С. 1036.
- ³⁴¹АЮЗР. К., 1914. Ч. 1. Т. 8. С. 461.
- ³⁴²ІР НБУВ. Ф. VIII, спр. 42 м/47, арк. 129зв., 139 зв.
- ³⁴³Там само. Арк. 118—118 зв.; спр. 43м/76, арк. 119.
- ³⁴⁴РГАДА. Ф. 181. Рукоп. биб-ка МГА МИДА, спр. 179/287, арк. 12.
- ³⁴⁵ІР НБУВ. Киево-Софійське зібрання, спр. 380/187 с, арк. 20 зв.
- ³⁴⁶Щапов Я. Н. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. М., 1976. Ч. 2. С. 145—147.
- ³⁴⁷Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453—1821). München, 1988. S. 398.
- ³⁴⁸ІР НБУВ. Ф. VIII, спр. 42 м/47, арк. 75 зв.—76зв.; спр. 43м/76, арк. 96—96 зв.
- ³⁴⁹ГИМ. ОР. Синод. собр., спр. 310; Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. 3. Т. 1. С. 223—224.
- ³⁵⁰Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильно, 1870. Т. 9. С. 454—456; Старый Синодик Супрасльского монастыря // Гродненские епархиальные ведомости. 1904. № 27.
- ³⁵¹Добрянский Ф. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских. Вильно, 1882. С. 181.
- ³⁵²Николай (Далматов), архим. Супрасльский Благовещенский монастырь: Историко-статистическое описание. СПб., 1892. С. 5—7, 205—206; 400-летний юбилей Супрасльского Благовещенского монастыря. Вильно, 1900; НАРБ. Ф. 694, оп. 7, спр. 934, арк. 2; Алексий, архиеп. К вопросу о принадлежности Супрасльского Благовещенского монастыря // Воскресное чтение. Варшава, 1834. Т. 11. С. 137—139, 149—151, 177—179, 187—188, 199—200, 211—213; *Модест*, архим. Супрасльский Благовещенский монастырь. Вильно, 1867; *Недельский В.* Супрасльский монастырь и его значение в западнорусской церкви // Труды КДА. 1894.
- ³⁵³НАРБ. Ф. 694, оп. 7, спр. 934, арк. 8 зв. (справа щодо генеалогії та родинних зв'язків Ходкевичів); *Podbodordecki L.* Dzieje rodu Chodkiewiczów. Warszawa, 1997.

- ³⁵⁴Зотов Р. В. О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 10. Оригінал синодика зберігається у Чернігівському історичному музеї (інв. Ал.—330, 178 арк.). Публікація по віднайденні: *Ситий І. М.* Ким і коли було започатковано Любецький синодик, або останній твір Івана Щирського // Любецький з'їзд князів 1097 року в історичній долі Київської Русі. Чернівці, 1997. С. 191—196. Автор не зміг також скористатися пергаментними фрагментами поменика кінця XV — початку XVI ст. з БАН Литви (Ф. 19, спр. 19/7); див.: *Турилов А. А.* Заметки о кириллических пергаментных рукописях собрания бывшей Виленской публичной библиотеки (Ф. 19 БАН Литвы) // Krakowsko-Wilenskie studia slawistyczne. Kraków, 1997. Т. 2. S. 138.
- ³⁵⁵Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 9. С. 47—55.
- ³⁵⁶Ильинский Г. А. Значение Афона в истории славянской письменности // ЖМНП. 1908. № 11. Отд. 2. С. 15; *Августин, архим.* Афон і Україна (огляд церковно-літературних зв'язків) // Православний вісник. 1984. № 8. С. 14—15. Подвійної версії дотримуються: *Алексеев А. А., Лухачева О. П.* Супрасльский сборник 1507 г. // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги Библиотеки АН СССР. Л., 1978. С. 87, прим. 74.
- ³⁵⁷*Mironowicz A.* Związki literackie Kijowa z monasterem Supraskim w XVI wieku // Slavia Orientalis. 1989. Т. XXXVIII. № 3—4. S. 537—542; *Щавинская Л. А.* Литературный репертуар пограничья Slavia Orthodoxa и Slavia Romana XV—XIX вв.: Книжные собрания Супрасльского монастыря. М., 1997. Зберігся каталог бібліотеки монастиря 1557 р. з переліком 215 книг. На жаль, бібліотека і архів у 1876 р. частково були вивезені до Вільно, а в 1920 р. — до Білостока, де були пограбовані (*Szczepkowski Jan.* Suprasl i Bazylijański monaster // Zilmia. 1931. № 13—14. S. 253—260; ЦДАА. Ф. 364, оп. 1, спр. 84).

Розділ 3

- ¹Литургия, архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995; *Бердяев Н.* Истина Православия // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1952. № 11. С. 7; *Арсеньев Н.* О жизни предвизиточествующей Брюссель, 1996. С. 148; *Бобринский Б.* Молитва и богослужение в жизни православной Церкви // Православие в жизни. Нью-Йорк, 1953. С. 255—256.
- ²*Булгаков С., прот.* Православие: Очерки учения Православной Церкви. Париж, [1964]. С. 159.
- ³*Бердяев Н.* Истина Православия. С. 10; див. також: *Успенский Ф.* Основной характер Греко-Восточного Православия. Казань, 1911; *Глубоковский Н.* Православие в своей сущности [СПб], 1913; Православие в жизни: Сб. статей. Нью-Йорк, 1953; *Роуз С.* Православие и «религии будущего». Рига, 1992.
- ⁴*Мейендорф Иоанн.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 25, 2829, 277.
- ⁵РИБ. СПб., 1878. Т. 2. С. 690—938.
- ⁶*Горбач О.* Чи копія частини невіднайденого катихизму Степана Зизанія? // Богослов'я (Рим). 1984. Т. XLVIII. С. 43—58.
- ⁷*Голубев С. Т.* Южнорусский православный катихизис 1600 года. // ЧИОНА. 1890. Кн. 4. Прил. С. 1—81 (Окр.: К., 1890); *Горбач О.* Три українські катихизми з 17-го ст. // Праці Богословського факультету Українського католицького університету ім. Св. Климента Папи Рим., 1990. Т. 71.

- ⁸Болховский А. О книге, называемой «Православное исповедание католической и Апостольской церкви восточной» // Христианское чтение. СПб., 1844. Т. 2. С. 223—267; Васильев О. Петро Могила і його «Катехизиси» // Людина і світ. 1996. № 3; *Bärle O. De confessione orthodoxa Petri Mohilae. Frankfurt a/M., 1948.*
- ⁹Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. СПб., 1879. Т. 9.
- ¹⁰[Смирнов Ф.]. Описание 24-х рукописных Сборников XVI века Новгородской Софийской библиотеки // Летопись занятий Археогр. комиссии. 1864 год. СПб., 1865. Вып. 3. С. 20—25.
- ¹¹Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 51—53.
- ¹²Никольский А. Спиридон, митрополит Киевский // Русский биографический словарь. СПб., 1909. Т. 19. С. 259.
- ¹³Р НБУВ. Ф. I, спр. 11861, арк. 1.
- ¹⁴Иконников В. С. Опыт русской историографии. К., 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 1004.
- ¹⁵Будовиц И. У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 100—101.
- ¹⁶Зимин А. А. Россия на пороге нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972. С. 137—139.
- ¹⁷Дмитриева Р. П. Сказание о князьях. С. 77—79; *Ее же.* Спиридон-Савва. С. 409.
- ¹⁸Каган М. Д. История библиотеки Ферапонтова монастыря. С. 101.
- ¹⁹Инокентий (Павлов), игумен. Введение в историю русской богословской мысли. М., 1995. С. 33.
- ²⁰Флора Б. Н. Комментарии // Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 5. С. 427, прим. 34.
- ²¹Флора Б. Н. Попытки осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском в последней четверти XV — начале XVI века // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 54.
- ²²Турилов А. А. Духовная литература и письменность X—XVII вв. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 3 87.
- ²³Турилов А. А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. Вып. 7. С. 121—137.
- ²⁴Див.: Сушицкий Т. Західноруські літописи як пам'ятка літератури. К., 1930. Ч. 1—2; Чамярницькі В. А. Беларускія летаписы як помнікі літературы. Мінск, 1969; Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М., 1985; *Jučas M. Lietuvos metraščiai. Vilnius, 1968.*
- ²⁵Див.: Р НБУВ. Ф. 160, спр. 1120 та ін., ф. 28, спр. 335; В. Н. К истории церковных и монастырских архивов // Киевская старина. 1891. № 7. С. 148—151; Вірш по пожежу 1718 р. в КПА — Р НБУВ. Ф. VIII, спр. 210, арк. 29—30.
- ²⁶Горьский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. I. Ч. 1; Отд. II. Ч. 1—3. Отд. III. Ч. 1—2. М., 1859—1917; *Витомшинский Е. М.* Указатель именной и предметный к труду А. В. Горьского и К. И. Невоструева. Варшава, 1915; *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания. М., 1970—1973. Ч. 1—2; *Безсонов П.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Б. м. 6 г.; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Правительственного Синода. СПб., 1868. Т. 1. (1542—1721 гг.); ГИМ. ОР. Синодальн. собр.; РГБ. ОР. Ф. 372 (Синодальн. собр.); РГИА. СПб. Ф. 834 (Собр. рукописей Синода).
- ²⁷ЦДАІАК. Ф. 169, оп. 6, спр. 269, арк. 84 зв.; Р НБУВ. Ф. II, спр. 21161—21313; *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Москва, 1896. Вып. 2.
- ²⁸СПб. Отд. Архива РАН. Ф. 133, оп. 1, спр. 101, арк. 16—16 зв.
- ²⁹Курдюмов М. Г. Описание актов, хранящихся в архиве имп. Археографической комиссии. I. Акты, поступившие из Киевской казенной палаты // АЗАК за 1904. СПб., 1907. Вып. 17. С. IV—X. Дані Курдюмова підтверджуються листуванням відповідальних осіб, звітами та каталогами рукописів в архіві Археографічної комісії (СПб. Отд. Архива РАН. Ф. 133, оп. 1, спр. 61, арк. 1—43; спр. 101, арк. 1—33 зв.).
- ³⁰СПб. Отделение Архива РАН. Ф. 133, оп. 1, спр. 449, арк. 1—3 зв.
- ³¹Там само. Спр. 1234, арк. 3—9.
- ³²Курдюмов М. Г. Описание актов... С. 1—98.
- ³³Р НБУВ. ЦАМ. Спр. 216, 594, 595; *Петров Н. И.* Описание рукописей Церковно-археологического музея при КДА. К., 1875—1878. Вып. 1. С. 160—189; Вып. 3. С. 581—621.
- ³⁴Институт літератури ім. Т. Г. Шевченка НАНУ. Фонд. Ф. 3, спр. 800, арк. 1; публ.: ЗНТШ. 1898. Т. 25. Кн. 5. С. 23—26.
- ³⁵Р НБУВ. Ф. 194, спр. 104.
- ³⁶Р НБУВ. ЦАМ, спр. 596; *Петров Н. И.* Описание. Вып. 3. С. 621—625; ЦДАІАК. Ф. 1396 (ЦАМ).
- ³⁷Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. К., М., 1891—1904. Ч. 1—3; *Його ж.* Описание рукописей Церковно-археологического музея при КДА. Вып. 1—4; *Лебедев А.* Рукописи Церковно-археологического музея КДА. Саратов, 1916. Т. 1; *Щелзова С. А.* Описание рукописей Киевского художественно-промышленного и научного музея. Пг., 1916; *Маслов С. И.* Обзор рукописей библиотеки Киевского университета. К., 1910; *Його ж.* Описание рукописей Исторического общества Нестора-летописца. К., 1908; Каталог колекції документів Київської археографічної комісії, 1369—1899. К., 1971; *Боряк Г. В., Яковенко Н. М.* Каталог документів з історії Києва XV—XIX ст. К., 1982.
- ³⁸[*Рункевич С. Г.*]. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. СПб., 1897. Т. 1 (1470—1700). С. IV—V, прим. 1 (історія перевезення архіву до Петербурга); 1907. Т. 2 (1701—1739 та доповнення).
- ³⁹*Гмьльдебрандт П.* Рукописное отделение Виленской публичной библиотеки. Перечневая опись. Вильно, 1871. Вып. 1; *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских. Вильно, 1882; Описание рукописного отделения Виленской публичной библиотеки. Вильно, 1895—1906. Вып. 1—5; *литовскою мовою:* Собрание рукописей: Краткое обозрение рукописных фондов XI—XX вв. Центральной научной библиотеки АН Лит. ССР. Вильно, 1963; Указатель рукописных собраний. Вильно, 1977; Каталог пергаменов / Сост. Р. Ясас. Вильно, 1980; Указатель рукописных собраний Гос. Республик. библиотеки Литовской ССР. Вильно, 1984; *польською мовою: Brenszejn M. Zbiór rękopisów Uniwersyteckiej biblioteki publicznej w Wilnie // Ateneum wileńskie. Wilno, 1930. Roczn. 8. S. 273—285; Przewodnik po zbiorach rękopisów w Wilnie. Kraków, 1993;* див. також: *Петраускене В.* Русская рукописная книга в библиотеках Литвы // Начало русского книгопечатания и Литва. Вильно, 1966. С. 44—49; *Андрюшайтите Ю. В.* Каталог пергаменов БАН Литовской ССР // АЕ за 1982. М., 1983. Особливо цінні поодиначні описи вильнських зібрань: *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne. Kraków, 1997. T. 2; Kocójowa M. Przewodnik po zbiorach rękopisów w Wielnej (Studia Batoriana № 1). Kraków, 1993.*
- ⁴⁰*Naumow A.* Najstarsze rękopisy cyrylickie w dzisiejszych bibliotekach polskich // Polskie kontakty z piśmiennictwem cerkiewnosłowiańskim do końca wieku XV.

Gdańsk, 1982. S. 183—189; *Ibid.* Wiara i historia: z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polskoliteńskich. Kraków, 1996. S. 45—62.

³⁷Див.: *Творцов О. В.* Рукописные собрания России: состояние изучения и описания // ТОДРА. 2001. Т. 52. С. 709—744.

³⁸РАФ. Ч. 5. М., 1992. С. 1064.

³⁹Предварительный список славянорусских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1986. С. 11.

⁴⁰Дополнения к «Предварительному списку славянорусских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР» (М., 1986). М., 1993. С. 39—52, 78—105, 151—153; *Шульгина Э. В.* Русская книжная скоропись XV в. СПб., 2000 (45 рукописных книг ГИМ).

⁴¹*Кукучкина М. В.* Пути создания рукописных собраний в северных монастырях (Соловецком, Антониево-Сийском, Александро-Свирском) в XVI—XVII вв. // ВИД. А., 1972. Т. 4. С. 105—120; *Ее же.* Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977.

⁴²ГИМ. ОР. Синаодальное собр., спр. 915 в Ф, 1002 арк.; *Горский А. В., Невострубев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синаодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1855. Отд. 1. С. 1—64. № 1; *Евсеев И. Е.* Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914; *Его же.* Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916; Переводы Библии и их значение в развитии культурной истории славян. СПб., 1994.

⁴³*Абрамович Д. И.* Описание рукописей С.-Петербургской духовной Академии. Софийская библиотека. СПб., 1905 Вып. 1. С. XVII; *Горский А. В., Невострубев К. И.* Описание славянских рукописей ... М., 1869. Отд. III. Ч. 1. С. 348—355; див.: *Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. Париж, 1951.

⁴⁴РНБ. ОР. Погодинск. 270, арк. 471 зв.—489; РНБ. ОР. Софийск. 1421, арк. 61 зв.—73; РИБ. Т. VI. С. 801—820; *Леонид, архим.* Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицы Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии [...]. М., 1887. Вып. 2. С. 343—344.

⁴⁵*Охотина-Линд Н. А.* Рукописное наследие Валаамского монастыря XV — начала XVII вв. // ТОДРА. Т. 49. С. 448—449.

⁴⁶*Абрамович Д. И.* Описание рукописей С.-Петербургской духовной Академии. С. IV—X; *Дмитриева Р. П.* Светская литература в составе монастырских библиотек в XV и XVI вв. // ТОДРА. А., 1968. Т. XXIII. С. 148—149; [*Тиханов П. Н.*] Каталог российских рукописных книг, находящихся в библиотеке новгородского Софийского собора. СПб., 1881. С. III—XIX; *Куприянов И. К.* Исторический очерк Софийской библиотеки // Известия имп. Академии Наук по отделению русского языка и словесности. СПб., 1856. Т. V. Лист 124—125. Стб. 367—371; Описи имущества Новгородского Софийского собора XVIII — начала XIX в. М.; Л., 1988; *Розов Н. Н.* Старейшая русская библиотека в рукописных фондах ГПБ // Сб. методических статей по библиотечному и библиографическому делу. Л., 1964. Т. XV (XXXVI). С. 243—258; *Его же.* Об исследовании географического распространения рукописной книги (По материалам Софийской библиотеки) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 160—170; *Его же.* Несколько слов о библиотеке новгородского Софийского собора // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1983. Сб. 3. С. 248—251.

⁴⁷РНБ. ОР. Софийск. 1418, арк. 160—163; Софийск. 1478, арк. 276—279; *Абрамович Д. И.* Описание... СПб., 1910. Ч. 3. С. 83, 328.

⁴⁸РНБ. ОР. Софийск. 1461, арк. 4—5; *Абрамович Д. И.* Описание. Ч. 3. С. 253—254.

⁴⁹РНБ. ОР. Софийск. 1473, арк. 77—81; *Абрамович Д. И.* Описание... Ч. 3. С. 312.

⁵⁰РНБ. ОР. Софийск. 1478, арк. 279—281; *Абрамович Д. И.* Описание... Ч. 3. С. 328.

⁵¹РНБ. ОР. Софийск. 1461, арк. 244 зв.—247; *Абрамович Д. И.* Описание... Ч. 3. С. 258.

⁵²РНБ. ОР. Софийск. 1058, арк. 1—65 (без початку).

⁵³*Владимир, архим.* Св. Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемическо-догматическая деятельность. Кишинев, 1895; *Етифанович С. А.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. К., 1917; *Лященко Т. С.* Кирилла, архиепископа Александрийского. Его жизнь и деятельность. К., 1913; *Максим Исповедник.* Творения. М., 1993. Кн. 1—2; *Архангельский А.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. СПб.; Казань, 1888—1891. Кн. 1—5; *Kern С.* Les traductions russes des textes patristiques: Guide bibliographique. Chevetogne; Paris, 1957.

⁵⁴*Шварц Е. М.* Новгородские рукописи XV века: Кодикологическое исследование рукописей Софийско-Новгородского собрания ГПБ. М.; Л., 1989.

⁵⁵*Абрамович Д. И.* Описание... Ч. 3. С. 11, 20, 21, 39, 47, 58, 111, 134, 135, 142, 242.

⁵⁶РНБ. ОР. Софийск. 1356, арк. 787—872, Софийск. 1393, арк. 1—167, 218—240; Софийск. 1420, арк. 472 зв.—551; Софийск. 1422, арк. 59 зв.—269.

⁵⁷Там само. Софийск. 1422, арк. 49—59; *Абрамович Д. И.* Описание... Ч. 3. С. 130—131.

⁵⁸Див. машинописный опис ф. 728, складений М. М. Розовым.

⁵⁹*Куприянов И. К.* Исторический очерк. Стб. 368—370.

⁶⁰Див.: *Яновский П.* Описание актов Новгородского Софийского дома // АЗАК за 1901 г. СПб., 1902. Вып. XIV. С. 1—146 (документы за 1504—1700 гг.); *Греков Б. Д.* Новгородский Дом св. Софии. СПб., 1914; *Макарий, архим.* Обзор древних рукописей и книг церковных в Новгороде и его окрестностях // ЧОИДР. М., 1861. Кн. 2. Отд. III. С. 1—40; *Тихомиров М. Н.* Рукописи Новгородского музея // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1939. Вып. 5.

⁶¹РНБ. ОР. Ф. 351 (Кирило-Белозерский монастырь) — 1413 справ; Ф. 588 Погодинск. собр., спр. 1554, 1566, 1571; Ф. 728 Софийск. собр. — 65 рукописей.

⁶²ГИМ. ОПИ. Ф. 450; ГИМ. ОР. Синаодальн. собр., спр. 65(29), 86, 486, 514, 789, 938, 941, 951, Уваровск. собр., спр. 894; Воскресенск. собр., спр. 80—82, 87, 120—121; РГАДА. Ф. 1441, оп. 1—6; РГБ. ОР. Ф. 203, спр. 196/4, 276/10; ф. 570; ф. 178, спр. 8460; Собр. Егорова, спр. 18; ГИАЛО. Ф. 2243; СПб. ИИР. Архив. К. 115, оп. 1, спр. 1074 та ин.; кол. Археогр. комис., спр. 244—245, 247, 250—251, к. 260 (Никольский Н. К.); ф. 194 (Белозерская воеводская изба); БРАН. ОР. Спр. 178. 36 та ин. (близко 100 рукописей); Гос. Русский музей, гр. 9, 12—15, 17, 20; *Тихомиров М. Н.* Рукописи Новгородского музея. Вып. 5; Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Ч. 1. Рукописные книги. Вологда, 1982; *Буганов В. И.* Акты Кирило-Белозерского монастыря XVII в. в Парижской Национальной библиотеке // Советские архивы. 1979. № 4. С. 34—43; *Малебанов Н. А.* Рукописи XVI—XVIII вв. Государственного исторического архива Ленинградской области // ТОДРА. М., Л., 1957. Т. 13. С. 574—576; Отдел письменных источников Кирило-Белозерского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника: Путеводитель. Кириллов, 2000 (944 справки у трех фондов).

⁶³*Никольский Н.* Описание рукописей Кирило-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века. СПб., 1897. С. 50. № 222 (РНБ. ОР. Софийск. 1276, арк. 60—62).

⁶⁴Там само. С. 86. № 517.

⁶⁵Там само. С. 204—205 (покажчик).

⁶⁶Опись книгам, в степенных монастырях находящимся, составленная в XVII в. // ЧОИДР. 1848. Кн. С. 17—22; на 1621 р. у монастыри було 1034 книги (рукописні

та друковані): *Балаченков А. П.* Книжные инвентари Кирилло-Белозерского монастыря XV—XVIII веков // Ферапонтовский сборник. М.; Ферапонтово, 1999. Вып. 5. С. 42—59.

⁷¹РНБ. ОР. Софийск. 1462 — 199 арк.; *Абрамович Д. И.* Описание... СПб., 1910. Вып. III. С. 259—263.

⁷²РНБ. ОР. Софийск. 1474 — 394 арк.; *Абрамович Д. И.* Описание... Вып. III. С. 313—318.

⁷³РНБ. ОР. Ф. 351 (библиотека); ф. 350 (акти) Кирилло-Белозерского монастыря.

⁷⁴*Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 248—253.

⁷⁵Там само. С. 254.

⁷⁶Там само. С. 255—258.

⁷⁷Там само. С. 271.

⁷⁸*Никольский Н. К.* Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI веках и в начале XVII-го // Христианское чтение. 1907. Август. С. 187.

⁷⁹Там само. С. 188.

⁸⁰*Дмитриева Р. П.* Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв. (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой Лавры) // ТОДРА. 1968. Т. XXIII; *Лурье Я. С.* Летописание XV в. и Кирилло-Белозерский монастырь // Летописи и хроники, 1973. М., 1974. С. 202-212; *Зимин А. А.* Краткие летописи XV—XVI вв. // Исторический архив. М.; Л., 1950. Т. V. С. 22—27.

⁸¹РНБ. ОР. Кир.-Бел. 78/1317, 68/1307, 84/1322, 85/1323, 86/1324, 93/1331, 117/1352.

⁸²Описание документов XIV—XVII вв. в копиях книг Кирилло-Белозерского монастыря, хранящихся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. СПб., 1994; *Успенский Н. П.* Охранная опись рукописей Кирилло-Белозерского монастыря // Вестник археологии и истории. СПб., 1899. Вып. XII. С. 119—217. 1901. Вып. XIV. С. 280—354; *Герасимов А. А.* Акты и грамоты Кирилло-Белозерского монастыря: Из архива Саратовской ученой архивной комиссии. Саратов, 1914. Вып. XXXI. С. 1—27.

⁸³ААЭ. Т. 3. № 290. С. 432—433; *Покровский А. А.* Древнее псково-новгородское письменное наследие: Обзор памятников Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом образования этих книгохранилищ. М., 1916. С. 8; *Костюхина А. М.* Записи XII—XVIII вв. на рукописях Воскресенского монастыря // АЕ за 1960. М., 1962. С. 283; *Сахаров И.* Каталог рукописям, находящимся в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря // Русский вестник. 1842. № 11/12. С. 1—40; *Розов Н. Н.* Из истории Кирилло-Белозерской библиотеки // Труды ГПБ. Л., 1961. Т. IX (12). С. 188; *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890. С. 134—150.

⁸⁴*Киртичников А. Н., Хлопик И. Н.* Великая государева крепость. Л., 1972. С. 198.

⁸⁵РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 101/1178, арк. 252 зв.—254 зв.

⁸⁶Там само. Софийск., спр. 1468, арк. 173—179 зв.; *Казакова Н. А.* Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина // ТОДРА. Т. XVII. С. 190—191, 198—200.

⁸⁷РНБ. ОР. Погодинск., спр. 1554, арк. 20—26 зв.; *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV—XVI вв. // Исторический архив. М.; Л., 1950. Т. V. С. 7—31.

⁸⁸РНБ. ОР. Погодинск. собр., спр. 1544, арк. — 10 зв., спр. 1566, арк. 48—53 зв.; ГИМ. ОР. Синодальн. собр., спр. 486, арк. 1—114; спр. 938; Шукинское собр., спр. 668, арк. 320—328 зв., спр. 652, арк. 10 зв.—14 зв.; Архив СПб ОИИР РАН. Ф. 11, спр. 249, арк. 100—102; кол. Археограф. комис., спр. 247, 250; *Зимин А. А.* Краткие летописцы. С. 8, 31—39; *Лурье Я. С.* Литературная

и культурно-просветительская деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРА. Т. XVII. С. 130—168; *Каган М. Д., Панько Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРА. 1980. Т. XXXV. С. 3—300; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство. СПб., 1907—1911. Т. I. Вып. 1—2; *Тихомиров М. Н.* Краткие заметки о летописных произведениях в рукописных собраниях Московы. М., 1962. С. 33, 35, 37, 59; *Розов Н. Н.* Библиотека Сильвестра (XVI в.) // Исследования источников по истории русского языка и письменности. М., 1966. С. 191—205.

⁸⁹*Смирнова Ф.* Описание 24-х рукописных Сборников. С. 20—25; *Абрамович Д. И.* Описание... Вып. 3. Сборники. СПб., 1910. С. 211—215; див. також: *Казакова Н. А.* Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина // ТОДРА. Т. 17; *Ее же.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 187—190.

⁹⁰*Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Ленинград, 1970. С. 267.

⁹¹Там само. С. 262—265; див. також: *Моисеева Г. Н.* О датировке «Собрания некоего старца» Вассиана Патрикеева // ТОДРА. 1958. Т. XV. С. 351.

⁹²*Казакова Н. А.* Очерки по истории... С. 265—267.

⁹³Там само. С. 268.

⁹⁴IP НБУВ. Збірка митр. Макарія. П. 104, арк. 95 зв. — 107 зв. У цій збірці скопійовано три твори з рукопису Софійськ. 1451, але втрачених після 1856 р. аркуші і тут немає. Копія містить численні олівцеві примітки та підкреслення Владики Макарія.

⁹⁵*Сильвестр (Малебанский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). В 5 т. К., 1884. Т. 1; *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1895 (М., 1999. Т. 1—2); *Троицкий В.* Очерки из истории догмата о Церкви. Серг. Посад, 1912; *Спаский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т. 1. Тринитарный вопрос. Серг. Посад, 1914; *Никанор, архиеп.* Догматично-канонічний устрій Святої Православної Вселенської Церкви. Аугсбург, 1948; *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. Серг. Посад, 1912; *Фаворов П. Н.* Чтения о догматических истинах Православно-христианской веры. К., 1882; *Глубоковский Н. Н.* Православие по существу. СПб., 1914; *Исидор (Боголюбский), еп.* Православный символ веры: Религиозно-философские размышления. Таллин, 1939 ч. 1—3; *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. Тутаев, 1999; Православие pro et contra: Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб., 2001; *Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп.* Православный катехизис. М., 1990; *Булгаков С. Н.* Православие: Очерки учения Православной Церкви. М., 1991; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. М., 1991; *Яннарис Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992; *Шлеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 1993; *Афанасьев Н. Н.* Вступление в церковь. М., 1993; *Шлеман А., прот.* Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. М., 1993; *Алфий (Кастальский-Бородин), архим., Исая (Белов), архим.* Догматическое богословие. Курс лекций. Серг. Посад, 1994; *Воронов Л. А., прот.* Догматическое богословие. М., 1994; Догматика. Б. м., 1996 Ч. 3.

⁹⁶*Сильвестр (Малебанский), еп.* Опыт... Т. 1. С. 62—64.

⁹⁷*Langen J.* Johannes von Damaskus. Gotha, 1879; *Kazhdan A.* Johan of Damascus // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 2. Oxford, 1991. P. 1063; *Vailne S.* Ūchos d'Orient. Paris, 1906. Vol. 9. P. 28—30.

- ⁹⁸Царевский А. А. Святой Иоанн Дамаскин как православный богослов и церковный христианский песнопевец. Казань, 1901. С. 16, 18; Флоровский Г. В. Преп. Иоанн Дамаскин // Восточные отцы V—VIII веков. М., 1992. С. 228—254; *Его же*. «Естественное богословие» Иоанна Дамаскина // Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 7—35.
- ⁹⁹Мейендорф Иоанн, о. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 17—18.
- ¹⁰⁰Там само. С. 25.
- ¹⁰¹Святой Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры. М., 1844, 1855; СПб., 1894; М., 1992; Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997; *Rozemond K.* La Christologie de Saint Jean Damascène. Ettal, 1959; Die Schriften des Johannes von Damascus. Berlin; New York, 1969—1973. Bd. 1—2.
- ¹⁰²Богословие Святого Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. М., 1878. С. 1, 20—21; Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности: Обзорение рукописного материала. СПб., 1888; *Его же*. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности: Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изысканий. Казань, 1889—1890. Т. 1—4; *Крибич Р. Н., Щелков А. П.* Глава «О человеке» из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 330—331; *Kern C.* Les traductions gisses des texts patristiques: Guide bibliographique. Chevetogne; Paris, 1957.
- ¹⁰³РНБ. ОР. Ф. 1. 641 (1 арк., бл. 1434 р.), Q. I. 315 (200 арк., книга Корнильевого монастыря), Ф. 351 Кирило-Билозерск., спр. 125/250 (463 арк.); ГИМ. ОР. Собр. Е. В. Барсова, спр. 90 (336 арк.); РГБ ОР. Ф. 173/1, спр. 147 (150 арк., поч. XVI ст.); *Гаврошин Н. К.* К датировке одного из ранних списков «Диалектики» Иоанна Дамаскина // Научные чтения, 1980—1981. ГИМ. М., 1981. С. 19—20; Ярославский историко-художественный музей-заповедник, инв. 15342 (189 арк.); *Лухьянов В. В.* Краткое описание коллекции рукописей Ярославского областного краеведческого музея. Ярославль, 1958. С. 16, № 11.
- ¹⁰⁴Бодянский О. М. Богословие Св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского // ЧОИДР. 1877. Кн. 4; *Каптерева Т. Н.* Неизвестные отрывки из «Богословия» Иоанна Дамаскина в списке XV в. // *Paleobulgarica*. София 1983. Т. VII. № 4. С. 93—100; *Трендафилов Х.* Переводы «Богословия» Иоанна Дамаскина в русской и славянской филологии // ТОДРА. 1997. Т. 50. С. 658—667; *Его же*. «Богословие» Иоанна Дамаскина в литературе Древней Руси. М., 1994. С. 18—22.
- ¹⁰⁵Тут і далі подаємо за Чином св. Софії Київської (*Никольский К.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого Поста: Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879. С. 295—314). К. Нікольський спеціально зазначав, що київський Чин дуже різниться від московського, новгородського та інших Чинів. Зазначимо, що саме порядок київського Чину відповідає порядку тексту Спиридона.
- ¹⁰⁶Гезен А. История славянского перевода символов веры (Очерки и заметки из области филологии, истории и философии. СПб., 1884; *Успенский Ф. И.* Синодик в Неделю Православия // ЖМНП. 1891. Кн. 4. С. 267—323 (окр. — Одесса, 1893); *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. К., Пг., 1895—1917. Т. 1—3; *Gouillard J.* Le Syndikon de l'Orthodoxie // *Travaux et memoires*. Paris, 1967. V. 3. P. 3—316; *Санкова Е.* Чин Торжества Православия по текстам XVI—XVII веков: Тема иконопочитания в духовной жизни Руси эпохи позднего средневековья // Искусствознание. М., 2000. № 1. С. 463—479.
- ¹⁰⁷Посланието на Цариградския патриарх Фотий до Българския княз Борис. Окръжното послание на патриарх Фотий до източните патриарси от 867 год. Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. София, 1994. С. 49—78 (114 пунктив); *Синицына Н. В.* Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРА. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 96—125 (позна публикация перекладу); Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского к восточным архиерейским престолом // Альфа и Омега. М., 1999. № 3. С. 85—102; *Гюзелев В.* Цариградскит Фотиев модел на християнизирван владетель — бивш язичник // *Die slawischen Sprachen*. 1985. Bd. 9; *Буланин Д. М.* «Окружное послание» Константинопольского Патриарха Фотия в древнерусских рукописях XVI—XVII вв. // *Paleobulgarica*. 1981. Т. 5/2. С. 35—54; *Его же*. Послание патриарха Фотия архиепископу Аквилейскому в древнерусском переводе // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 220—229 (дослідник атрибуєе переклад оточенню Максима Грека); *Keipert H.* Die slavische Übersetzung des Photius Briefs an Boris-Michael von Bulgarien // *Gattungen in den slavischen Literaturen: Beiträge zu ihren Formen in der Geschichte*. Köln; Wien, 1988. S. 89—113; *Dvornik F.* The Photian schism: History and Legend. Cambridge, 1948; *Kustas G. L.* History and Theology in Photius // *Greek Orthodox Theol. Rev.* 1964. Vol. 10. P. 37—74; *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Leipzig, 1983. Vol. 1. P. 2—39; *Mango C.* The Homilies of Patriarch of Constantinople. Cambridge (Mass.), 1958.
- ¹⁰⁸*Сильвестр (Малебанский), еп.* Опыт... Т. 1. С. 118—120; *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. СПб., 1998. С. 299—315.
- ¹⁰⁹Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969; *Флоровский Г., прот.* Святой Григорий Палама и традиция Отцов // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 107—116; *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.
- ¹¹⁰*Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 278—283 (переклад з грецької та латини).
- ¹¹¹*Papadakis A.* Gennadius II and Mehmet the Conqueror // *Byzantium*. 1972. V. 42. P. 88—106.
- ¹¹²*Ломизе Е. М.* Становление политики Мегмеда II в отношении христиан (православных и католиков) после падения Константинополя (1453) // Славяне и их соседи. Т. 4: Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV—XVIII веках. М., 1992. С. 26—27.
- ¹¹³*Святого Геннадія. О вѣрѣ и жизни христіанской.* М., 1883.
- ¹¹⁴*Кирилл Лукарис.* Восточное исповедание христианской веры. СПб., 2000.
- ¹¹⁵Догматические послания православных иерархов XVII—XIX веков о православной вере. М., 1900; Серг. Посад, 1995 (репринт).
- ¹¹⁶*Хаунтман П.* Петр Могила (1596—1646) // Схід — Захід: Історико-культурологічний збірник. Харків, 1998. Вип. 1. С. 64—79; Катехизис Петра Могила 1645 р. К., 1996; *Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч.* К., 1997; *Нічик В. М.* Петро Могила в духовній історії України. К., 1997; *Червяковський Е.* Римський катехизис і православне исповедання Петра Могили. Варшава, 1889; *Malvy A., Viller M.* La confes-

sion orthodoxe de Pierre Moghila, metropolit de Kiev (1633—1646). Rome, 1927; *Meyendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Mohila: A New Look // Saint Vladimir's Theological Quarterly. 1985. № 29; *Tbomson F. J.* Peter Mogilas Ecclesiastical Reform and the Ukrainian Contribution to Russian Culture // Slavica Gandensia. 1993. № 20. P. 67—119.

¹¹⁷Див.: *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1977; *Meyendorff J.* Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes. New York, 1974, рос. переклад: *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der streitum die Methodik in der spät-byzantinischen Geistgeschichte (14/15 Jh.). München, 1977; *Schulz H.-J.* Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Trier, 1980.

¹¹⁸*Проктофев Н. И.* О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI—XVI вв. // Литература Древней Руси. М., 1975. Вып. I. С. 5—39; див. також: *Скурят К. Е.* Догматические темы в русской церковной литературе XI—XVII веков // Богословские труды. М., 1989. Сб. 29. С. 5—19.

¹¹⁹Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1—2. Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962. S. 12—15; *Müller L.* Die Werke des Metropolitens Ilarion. München, 1971. S. 10—18.

¹²⁰*Rose K.* Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Berlin, 1952.

¹²¹*Неселовский А. Е.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования. Каменец-Подольский, 1906. С. 212—271, прил. 23. С. XXXII—XXXIII; *Дмитриевский А. А.* Ставленник. К., 1904; *Его же.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1901. Т. 2. С. 627, 692.

¹²²*Соколов И.* Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843—1453 гг.) // Христианское чтение. 1907. № 7. С. 66—69; *Беляев Д. Ф.* Византина: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. СПб., 1891, 1893. Т. 1—2; *Барсов Т. В.* Константинопольский Патриарх и его власть над Русскою Церковью. СПб., 1878.

¹²³*Петрушевич А. С.* Архиератикон Киевской митрополии с половины XIV столетия, по списку с конца XVI столетия. Львов, 1901. Пар. 3. С. 3—11 (Богословский вестник. Львов, 1901. Вып. 1); *Титов Ф.* Поставление во диакона и священника и избрание епископа в древней западнорусской церкви, или Киевской митрополии, в XIV—XVI вв. // Труды КДА. 1902. Т. 2. Кн. 5. С. 134—145.

¹²⁴*Дотоцький О.* Українські джерела церковного права. Варшава, 1931. С. 65—68; *Ваврик М.* До історії єпископської присяги в XV—XVI вв. // Analecta OSBM. Roma, 1963. Vol. 4 (10).

¹²⁵*Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Прил. 24. С. XXXII—XXXIII (за рукописом Києво-Софійського збір. 77, арк. 52—55 зв.).

¹²⁶РФА. М., 1987. Ч. 3. Прил. № 35. С. 684—685; *Кенанов Д.* Озареніят Григорий Цамблак: По материалы от Виланските ръкописни и старопечатки сборки. Пловдив, 2000. С. 187—188.

¹²⁷ГИМ ОР. Синод. 558, арк. 181 зв.—182 (увесь збірник — повний Євхологон Київської митрополії кінця XV ст. в списку XVI ст.); публ.: РФА. М., 1992. Ч. 5. С. 1071—1072.

¹²⁸РФА. Ч. 5. Прим. № 36. С. 685—688.

¹²⁹РГБ. ОР. Ф. 173 (МДА), спр. 187, арк. 312—320.

¹³⁰РФА. Ч. 3. Прил. № 19. С. 631—632; див.: ААЭ. Т. 1. № 375; РИБ. СПб., 1880. Т. VI. С. 451—455.

¹³¹Источники по истории еретических движений XIV — начала XVI в. // *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 375; *Дмитриевский А.* Богослужение в русской церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1. С. 372.

¹³²*Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. С. 271—375; прил. 21, 22. С. XI—XXI.

¹³³Цей висновок стосується її проповідницької літератури XV—XVI ст., де так чи інакше говорилося про основи віри, але це все ж більше мало моралізаторсько-тематичний характер. Див.: *Николаевский П.* Русская проповедь в XV и XVI веках // ЖМНП. 1868. № 2. С. 298—389. № 4. С. 92—117; *Дмитриев М. В.* «Евангелие Учительное» как памятник религиозно-философской мысли восточнославянского средневековья // Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. К., 1991. С. 230—236; *Левцицкий Я.* Перші українські проповідники та їх твори. Львів, 1930; *Маслов С. М.* История развития проповеди XI—XVIII ст.: Курс лекций // ИР НБУВ. Ф. 33, спр. 522—1529, 1537, 1561; *Пелешенко Ю.* Розвиток української ораторської та агіографічної прози XIV—XVI ст. К., 1990.

¹³⁴*Хоулетт Я. Р.* Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жиловская мудрствующих» // ТОДРА. СПб., 1993. Т. 46. С. 66, прим. 75; *Григоренко А.* Духовные писания на Руси конца XV в. СПб., 1999. С. 9.

¹³⁵*Хрущов И.* Исследование о сочинении Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868. С. IV.

¹³⁶*Подкальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 433. ¹³⁷*Трендофилов Х. П.* «Богословие» Иоанна Дамаскина в литературе Древней Руси. М., 1994. С. 22.

¹³⁸Там само. С. 23—24.

¹³⁹Див.: Сочинения предподобного Максима Грека. Казань, 1894—1897. Ч. 1—3; Серг. Посад, 1910—1911. Ч. 1—3 (текст *Исповедания* в ч. 1, с. 23—39); *Буланін Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984; *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 153, 171—175, 229—230; *Schultze V.* Maksim Grek als Theologe. Romae, 1963; Рукописи *Исповедания* в іоасафов збірці — РГБ. ОР. Ф. 173. III (МДА), спр. 138; а також: Центральний Музей дерев'яної культури та мистецтва ім. Андрея Рублева. КП-3945, № 65 (зб. серед. XVI ст.); РГБ. ОР. Ф. 247. Рогожское собр., спр. 253, арк. 193 зв.—199 зв.

¹⁴⁰*Смирнов Ф.* Описание рукописных сборников Новгородской Софийской библиотеки. С. 106.

¹⁴¹ГИМ. ОР. Синодальн. собр., спр. 374, арк. 388—390, 405 зв.—412 зв. (Требник сербский XV ст.), спр. 140, арк. 515—518 (збірник XVII ст.), спр. 158, арк. 105—106 (збірник творів Іоанна Дамаскіна XVI ст.), спр. 269, арк. 17—20, 26 зв.—30 (збірник полемічний XVI ст.), спр. 323, арк. 27 зв.—30, 74 зв.—80 (збірник XVI ст.), спр. 316, арк. 228 зв.—229 (збірник XV—XVI ст.), спр. 268, арк. 84 зв.—87, 132 зв.—143 (збірник XVI ст.), спр. 310, арк. 293—296 зв. (збірник XVII ст.); *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. III. Ч. 1. С. 195—197; М., 1859. Отд. II. Ч. 2. С. 191, 307; М., 1862. Отд. II. Ч. 3. С. 307, 298, 579, 645, 510, 300, 646; РГБ. ОР. Ф. 247, спр. 253, арк. 184 зв.—187 зв., 201 зв.—203, 208 зв.—211 зв., 235—237; ф. 113, спр. 558, арк. 79 зв.—89, 127 зв.—155, спр. 573, арк. 298 зв.—299, спр. 577, арк. 33—36, спр. 489, арк. 355 зв.—397, спр. 432, арк. 185 зв.—190, спр. 470, арк. 136—144; ф. 256, спр. 368, арк. 62—64 зв.

¹⁴²ГИМ. ОР. Синодальн. собр., спр. 192, арк. 39—44, спр. 193, арк. 8—20, спр. 333, арк. 29—35 зв.—збірки творів Максима Грека XVII ст.; *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... М., 1862. Отд. III. Ч. 3. С. 581, 587, 797.

- ¹⁴³ГИМ. ОР. Синодальн. собр., спр. 195, 196, 197 — збірники кінця XVII ст.; Горський А. В., Невоструев К. И. Описание... Отд. II. Ч. 2. С. 591—610.
- ¹⁴⁴ІР НБУВ. Ф. VIII, спр. 53 м/180. Ч. 1; окрім названих творів, тут уміщене докладне *Сказание исвѣтено в святыхъ великихъ вселенныхъ седмн соборохъ святыхъ штецъ* (арк. 34 зв.—47 зв.).
- ¹⁴⁵РГБ. ОР. Ф. 178 (Муз.), спр. 923, арк. 1—7 зв.; Музейное собрание рукописей: Описание (№ 1—3005). М., 1961. С. 128—129; пор.: РГБ ОР. Ф. 594 Юдин, спр. 1, арк. 2 0 зв. (О святыхъ мнисех 6 соборох).
- ¹⁴⁶Одеська держ. наукова бібліотека ім. О. М. Горького. Від. рукоп. 1—110 (Р—28) — 77 арк.
- ¹⁴⁷ГИМ. ОР. Собр. Уварова, спр. 902/1319 — 13 арк.; Леонид, архим. Систематическое описание... Ч. 3. № 1319. С. 17.
- ¹⁴⁸РГБ ОР. Ф. 113, спр. 514, арк. 392—410.
- ¹⁴⁹Там само. Ф. 173/1, спр. 187, арк. 43—64, 230—283, 312—322 зв.
- ¹⁵⁰РНБ ОР. Ф. 182 Гильфердинг, спр. 54, арк. 116—124 зв.
- ¹⁵¹Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 53.
- ¹⁵²Сперанский М. Н. Описание рукописей. Тверского музея. М., 1891. Вып. 1. Тверь, 1903; Вып. 2. Жизневский А. К. Описание Тверского музея. М., 1885.
- ¹⁵³Сперанский М. Н. Описание рукописей... Вып. 1. С. 181—194.
- ¹⁵⁴Жизневский А. К. Описание тверского музея: Археологический отдел // Древности. Труды имп. Моск. археол. об-ва. 1886. Т. 10. С. 113—188.
- ¹⁵⁵Опись книгам, в степенных монастырях находящимся в XVII в. // ЧОИДР. 1848. Кн. 6. С. 44.
- ¹⁵⁶Вздорнов Г. И. Искусство книги. С. 50—53.
- ¹⁵⁷Вздорнов Г. И. Роль славянских мастерских. С. 198.
- ¹⁵⁸Строев П. М. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввина Сторожевского и Пафнутиева Боровского. СПб., 1891. С. 238.
- ¹⁵⁹Див.: Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907; Биццли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995; *Его же*. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996; Соловьев В. С. О причинах упадка средневекового мировоззрения // *Соч.*: В 2 т. М., 1989. Т. 2; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). М., 1963; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984; *Аверинцев С. С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // *Поэтика древнегреческой литературы*. М., 1981. С. 3—14; *Данилова И. Е.* Искусство средних веков и Возрождения. М., 1984; *Хейзинга Й.* Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988; *Собуцкий М. А.* Триединство вертикальных субкультур середньовіччя і ренесансна подвійність світосприйняття // *Філософська і соціологічна думка*. 1992. № 8. С. 64—69; *Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века // *Богословие в культуре Средневековья*. К., 1992; *Горнобова Е. В.* Соотношение народной и ученой культуры средневековья в зеркале церковных обрядов и священных предметов // *Одиссей*. 1994. С. 141—164; *Мейендорф И., прот.* Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы // *Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия*. М., 1995. С. 9—26; *Ястребицкая А. Л.* Средневековая культура и город в новой исторической науке. М., 1995; *Яковенко Н.* Паралельний світ: Дослідження з історії уявленя та ідей в Україні XVI—XVII ст. К., 2002; *Ullmann W.* The Individual and Society in the Middle Ages. Baltimore, 1966; *Borst A.* Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt a/M., 1973; *Liedke M.* Wplyw konwersji na przemiany kulturalne i językowe szlachty ruskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego w II połowie XV wieku // *Bieloruskie zeszyty Historyczne*. 1995. № 1/3.
- ¹⁶⁰Пор.: Григоренко А. Ю. Проблема спасения души в русской духовной культуре XV—XVIII вв. // *Философский вестн.* Вып. 10: Философия как судьба. Российский философ как социально-культурный тип. СПб., 1999. С. 68—72.
- ¹⁶¹Соболевский А. И. Литература жидовствующих // *Сб. ОРЯС*. 1903. Т. 74. № 1. С. 409—418; *Зубов В. Н.* Неизвестный русский перевод «Трактата о сфере» Иоанна де Сакробоско // *Историко-астрономические исследования*. М., 1962. Вып. 8. С. 221—239.
- ¹⁶²Müller-Jabucke W. D. Astrologisch-magische: Theorie und Praxis in Heilkunde der frühen Neuzeit. Stuttgart; Wiesbaden, 1985.
- ¹⁶³Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalten. Graz, 1960. Bd. 1—2; *Армаутова Ю. Е.* Вербальная магия в средневековой народной медицине: diabolica sagmina к благословению и молитве // *Исследования по зарубежной истории*. Смоленск, 2000. С. 107—125.
- ¹⁶⁴Де Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 302.
- ¹⁶⁵Див.: *Покровский Н. В.* Страшный Суд в памятниках византийского и русского искусства. Одесса, 1887; *Цодикович В. К.* Семантика иконографии «Страшного Суда» в русском искусстве 15—16 веков. Ульяновск, 1995; *Алексеев А. И.* Сюжет «змея мытарств» в композиции русских икон «Страшного суда» // *Церковная археология*. СПб., 1998. Вып. 4. С. 13—17.
- ¹⁶⁶Никольский К. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого Поста: Историческое исследование о чине православия. СПб., 1879. С. 295—312; Анафема: история и XX век. М., 1998.
- ¹⁶⁷Синицына Н. В. Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // *ТОДРА*. М., 1965. Т. XXI. С. 101—111; *Hergenröther J.* Photius von Konstantinopel: sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Darmstadt, 1960. Vol. 1—3; *Dvornik F.* The Photian Schism: History and Legend. Cambridge, 1948.
- ¹⁶⁸Павлов А. Первоначальный славянорусский Номоканон. М., 1896; *Щанов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978; *Лотоцький О.* Українські джерела церковного права. Варшава, 1931; *Ульяновський В. І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. Кн. 1. С. 130—133; *Турако Я.* Нарис історії Вселенських Соборів: 325—787 роки. Нью-Гейвен; Брюссель, 1974.
- ¹⁶⁹РГБ ОР. Ф. 247, спр. 253.
- ¹⁷⁰Попов Г. В. Судьба тверского списка Хроники Амартола на рубеже XIV—XV вв. // *Средневековая Русь*. М., 1976. С. 80.
- ¹⁷¹Див.: *Gribomont J.* Enstathe de Sédaste // *Saint Basile: Évangile et Église*. Mélanges. Bégrolles-en-Mauges, 1984. V. 1. P. 26—41, 95—116.
- ¹⁷²Спаский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодийского. Серг. Посад, 1895; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. СПб., 2002. С. 196—199.
- ¹⁷³Правила Св. апостолов, Вселенских и Поместных Соборов. М., 1877; *Иванцов-Платонов А. М.* Религиозные движения на Востоке. М., 1881; *Правила Святых Вселенских Соборов с толкованием*. М., 2000 (репринт из: М., 1877); *Каноны, или Книга правил святых апостолов, святых соборов, вселенских поместных, и святых отцов*. СПб., 2000.
- ¹⁷⁴Спаский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. Посад, 1906. Т. 1; *Восточные Отцы и Учители Церкви IV века: Антология в 3 т.* М., 1999. Т. 1. С. 277—281, 330—390.

- ¹⁷⁵ Лебедев А. П. Вселенские Соборы 4 и 5 веков. М., 1879; Терновский Ф. А. Греко-восточная Церковь в период Вселенских Соборов. К., 1883; Карташев А. В. Вселенские Соборы. СПб., 2002. С. 225—263; Восточные Отцы и Учителя Церкви V века. М., 2000. С. 32—34.
- ¹⁷⁶ Карташев А. В. Вселенские Соборы. С. 250—263; Давыденков О. Из истории сирийского монофизитства // Богословский сборник. М., 1999. Вып. 3. С. 24—41.
- ¹⁷⁷ Карташев А. В. Вселенские Соборы. С. 264—329; Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1951—1952. Bd. 1—3; Chalcedon. Definitio fidei, Consiliorum oecumenicorum decreta. Bologna, 1973.
- ¹⁷⁸ Феодосий, архим. Палестинское монашество в 4—6 вв. К., 1899. С. 255—267.
- ¹⁷⁹ Курганов Ф. Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи. Казань, 1880.
- ¹⁸⁰ Карташев А. В. Вселенские Соборы. С. 333—362.
- ¹⁸¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодот, епископ Кирский, его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2; Восточные Отцы и Учителя Церкви V века. С. 142—143 (библиография).
- ¹⁸² Заозерский Н. Церковный суд в первые века христианства. Кострома, 1878.
- ¹⁸³ Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890.
- ¹⁸⁴ Лебедев А. Спор о Трех главах и 5 Вселенский Собор // Душеполезное чтение. 1875. № 3; *Его же*. Вселенские Соборы 6, 7 и 8 веков. М., 1897.
- ¹⁸⁵ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1881; Карташев А. В. Вселенские Соборы. С. 363—367.
- ¹⁸⁶ Епифанович С. А. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. К., 1915; Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965; Baltbasar H. Uhrs von Kosmische Liturgie Das Weltbild Maximus des Bekenners. Einsiedeln, 1961; Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.
- ¹⁸⁷ Деяния вселенских и поместных соборов в русском переводе. Казань, 1863; Правила св. апостолов, вселенских и поместных соборов. М., 1878.
- ¹⁸⁸ Деяния Св. Вселенских соборов. Казань, 1873. Т. 7; Преображенский В. Св. Тарасий, патриарх Константинопольский. СПб., 1893; Андреев И. Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Серг. Посад, 1907.
- ¹⁸⁹ Карташев А. В. Вселенские Соборы. С. 471—556; Салтыков А. Библиейские основы иконопочитания // Мир Божий. М., 1997. № 1. С. 90—96; Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриарх и иконоборческий кризис в Византии (784—847). М., 1997 (реп. А. В. Баркина; Византийский временник. 2000. Т. 59(84). С. 249—252); Безансон А. Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999. Лебедев А. П. История Константинопольских Соборов IX века. СПб., 2001; Grabar A. L'iconoclasme byzantina: dossier archéologique. Paris, 1957.
- ¹⁹⁰ Гезен А. История славянского перевода символов веры (Очерки и заметки из области филологии, истории и философии). СПб., 1884. С. 3—68, 121—125.
- ¹⁹¹ Царевский А. Святой Иоанн Дамаскин как православный богослов и церковный песнопевец. Казань, 1901; O'Carroll M. Trinitas: A theological encyclopedia of the Holy Trinity. Wilmington, 1987; Петров Н. В. О святой Троице. Казань, 1912.
- ¹⁹² Елисеева Г. Споры о триничной сущности Божества в средневековом русском богословии и влияние на них апокрифических сочинений // Русское Средневековье: Общество и Церковь. М., 1997. Вып. 1. С. 4—27.
- ¹⁹³ Чекановский А. И. Искупытельный подвиг Христа Спасителя с точки зрения церковного учения о Лице Его. Киев, 1913; Тышкевич С. Церковь Богочеловека. New York, Roma, 1958.
- ¹⁹⁴ Див. публикацію перекладеної близько 1460-х років із латини чи польської (і в свою чергу складеної на підставі апокрифічної *Нікодомової Євангелії*) повісті *Страсті Христові*, що поширювалася в Україні «Страсти Христовы» в западнорусском списке XV в. СПб., 1901 (ПДП. Вып. 140); Савельева Р. А. Пасхисные повести в восточнославянских литературах // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 204—208; Образ Спасителя в мировой культуре: Материалы научной конференции. М., 2000; Meyendorff J. Chtist in Eastern Christian Thought. Washington, 1969.
- ¹⁹⁵ Сергий (Шахматов), архим. Православное учение о почитании святых икон и другие соприкосновенные с ним истины. СПб., 1898; Кудрявцева Т. Н. Влияние Кормчей книги на формирование традиций церковного строительства Древней Руси // Архитектурное наследство. М., 1995. С. 174—182; Книга Правил святых Апостол, святых Соборов вселенских и поместных, и Святых Отец. М., 1893. С. 5—6; Смирнова Э. С. Тематика иконопочитания в русских житийных иконах XIV—XVI вв. // Средневековая архитектура и монументальное искусство. СПб., 1998. С. 122—125; Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. М., 1995; Джурин В. Византийские фрески. Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония. М., 2000; Успенский А. А. Богославие иконы Православной Церкви. М., 1996, 2001; Языкова И. К. Богословие иконы. М., 1995.
- ¹⁹⁶ Денисов Л. История подлинного Нерукотворного Образа Спасителя. М., 1894; Филарет, архим. Авгорий, царь Эдесский и Нерукотворный образ Спасителя // Черниговские епархиальные ведомости. 1861. Прибавления. С. 175—190; Славин А. Историческое повествование о Нерукотворном Образе Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, именуемом «святый Убрус». СПб., 1864; Смирнов Я. И. Слово X века о том, как читался образ Спаса на Убрусе в Эдессе // Commentationes Philologicae. СПб., 1897. С. 214—219; Дашкевич Н. П. Спас Нерукотворный. (верстка) // ИР НБУВ. Ф. 69, спр. 267, арк. 65 зв.—69 (с. 130—137); Мецкерская Е. Н. Легенда об Ангаре — раннесирийский литературный памятник. М., 1984; *Ее же*. Нерукотворный Образ Иисуса Христа в восточнохристианской апокрифической литературе // Богословские труды. М., 1999. Т. 35. С. 171—178.
- ¹⁹⁷ Книга правила Святых Апостол. С. 5—6; ЖМП. 1978. № 11, с. 54; Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургии. Серг. Посад, 1995. С. 311; див. загальні праці: Данилова Е. В., Новиков Д. В. Православие и искусство: Опыт библиографического исследования. М., 1994; Тарабукин Н. М. Философия иконы. (1916 г.) // РГБ ОР. Ф. 627, карт. 2, спр. 1; Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. М., 1914; Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства и иконографии. СПб., 1910; *Его же*. Церковная археология. М., 1994; Булгаков И. Икона и иконопочитание: Догматический очерк. Париж, 1931 (Москва, 1996); Анатолий (Кузнецов), архим. Православная икона как одно из выраженных догматического учения церкви // ЖМП. 1970. № 11; Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996; Успенский А. А. Богославие иконы Православной Церкви. Париж, 1989 (Коломна, 1994; М., 1997—2001); Рафаил (Карелин), архим. О языке православной иконы. СПб., 1997; Успенский А. А. Смысл языка иконы // ЖМП. 1955. № 6. С. 55—64; № 7. С. 53—65; № 8. С. 50—58; Флоренский П. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Сб. 9; *Его же*. Философия культуры // Там же. М., 1977. Сб. 17. С. 87—248; Круг Г. Мысли об иконе. Париж, 1978; Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник. СПб., 1905—1911. Т. 1—2; *Его же*. Русская икона. Прага, 1928—1933. Т. 1—4; Ouspensky L. Theologie de l'icone

dans l'Eglise Orthodoxe. Paris, 1982; Die geistlichen Grundlagen der Ikone. / Hrsg. von W. Kasack. München, 1989; Ikone und frühes Tafelbild. Hall (Saale), 1988; Lexikon der christlichen Ikonographie. Roma, 1990. Bd. 1—8; *Losskij W., Uspenskij L.* Der Sinn der Ikonen. Bern; Olten, 1952; *Жезин А. Ф.* Язык живописного произведения. М., 1971; *Успенский Б. А.* Семиотика иконы // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Кн. 5; Символ. Париж, 1987. № 18. С. 143—166; *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. М., 1986. Т. 1; *Олсуфьев Ю. А.* Параллельность и концентричность в древней иконе как признак диатоксической организованности. Серг. Посад, 1927; *Его же.* Иконописные формы как формулы синтеза. Серг. Посад, 1926; *Sendler E.* Les icones byzantines de la Mère de Dieu. Paris, 1957; *Weitzmann K.* The icon: Holy images Six to Fourteenth Century. New York, 1978; The icon. New York, 1982; *Алексеев С. В.* Энциклопедия православной иконы: Основы богословия иконы. СПб., 2001.

¹⁹⁸ Полное собрание творений Иоанна Дамаскина. СПб., 1913. Т. 1. С. 321 (твір *Проти тих, хто відкидає святі ікони*).

¹⁹⁹ *Студит Феодор.* Творения. СПб., 1907. Ч. III. С. 2. Див. також: *Иларіон (Огієнко), митр.* Иконоборство: исторично-догматична монографія. Вінніпег, 1954; *Острогорский Г.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой православных апологетов раннего периода иконоборства // *Seminarium Kondakovianum.* Прага, 1927. Т. 1.

²⁰⁰ *Голубцов С.* Икона Живоначальной Троицы // *ЖМП.* 1972. № 7. С. 69—76; *Лаурина В. К.* Две иконы «Троицы ветхозаветной». Русского музея и их литературная основа // *ТОДРА.* 1985. Т. XXXVIII. С. 122—125; *Vobrinsoy V.* Le Mystère de la Trinité: Dans de theologie orthodoxe. Paris, 1986; *Салтыков А. А.* Иконография «Троицы ветхозаветной» // II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977. С. 1—9.

²⁰¹ *Лазарев В. Н.* Андрей Рублев и его школа. М., 1966. С. 34; *Его же.* Русская иконопись: От истоков до начала XVI века. М., 1983. С. 103.

²⁰² *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись: Статьи и исследования. М., 1970. С. 293; *Вздорнов Г. И.* Новотворенная икона «Троицы» из Троице-Сергиевой лавры и «Троица» Андрея Рублева // *Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств XIV—XVI вв. М., 1970.* С. 151—152; *Плаугин В. А.* О происхождении «Троицы» Рублева // *История СССР.* 1987. № 2. С. 64—79; *Его же.* Тема «Троицы» в творчестве Андрея Рублева и ее отражение в древнерусском искусстве XV—XVII вв. // *Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины.* М., 1983. С. 151—168; *Ветелев А., прот.* Богословское содержание иконы «Святая Троица» преподобного Андрея Рублева // *ЖМП.* 1972. № 8. С. 63—75; № 10. С. 62—65.

²⁰³ *Кондаков Н. П.* Иконография Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа. Лицевой иконописный подлинник. СПб., 1905. Т. 1; *Мейендорф И.* Христос в мысли Православного Востока. М., 1993; *Бычков В. В.* Образ Христа: богословие и искусство // *Образ Спасителя в мировой культуре.* М., 2000. С. 7—24; *Полякова О.* Иконография Иисуса Христа // *Мир музея.* М., 1999. № 3/4. С. 46—57.

²⁰⁴ *Крылов Н.* История Креста, на котором был распят Христос. М., 1855; *Фоменко К.* Предание иерусалимского крестного монастыря о древе крестном // *Труды КДА.* 1895. Кн. 1; *Уваров Н. Н.* Христианская символика. М., 1908. Т. 1; Тайна креста: Исторический путь развития формы креста // *Духовный собеседник.* Самара, 1997. № 1(9). С. 66—77; *Федоров Ю. А.* Образ Креста: История и символика православных нагруд-

ных крестов. СПб., 2000; *Постернак О.* «Крест живой» в западноевропейской и русской традициях // *Альфа и Омега.* М., 1999. № 11. С. 284—297; *Гнутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, склади: Медное художественное литье XI — начала XX вв. из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева. М., 2000; *Панарина О. А.* Символика креста и ее отражение в этнографической науке // *Археология и этнография Северного Кавказа.* Краснодар, 1998. С. 319—333; *Святославский А. В., Троишин А. А.* Крест в русской культуре: Очерк русской монументальной ставрографии. М., 2000; *Ferguson G.* Signs and Symbols in Christian Art. London, New York, 1975.

²⁰⁵ *Голубцов А.* О древнейших изображениях Божией Матери // *Богословский вестник.* 1897. № 1/2; *Снесоарева С.* Земная жизнь пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. СПб., 1909; *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. СПб., 1914—1915. Т. 1—2 (М., 1998—1999. Т. 1—3); *Киселев А. А., прот.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М., 1992; Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии. Мюнхен, Цюрих; 1990; *Иоани (Максимович), архиеп.* Православное почитание Божией Матери. Вильямуссон; СПб., 1992; *Булаков С. Н., прот.* Кулина неоплаиная: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Вильнюс, 1991; *Marienlexikon.* St. Ottilien, 1988—1998. Bd. 1—8; *Bentchev I.* Handbuch der Muttergottesikonen Russlands. Bonn, 1985; *Ibid.* Bibliographie der Gottesmutterikonen. Bonn, 1992; *Sirota I. B.* Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche: Versuch einer Systematisierung. Würzburg, 1992; *Стенов Д.* История української ікони. Х—XX ст. К., 1996. С. 36—38; *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI—XIII вв. М., 2000; *Деревищев Б. В.* Изображение Богоматери в средневековой русской живописи как часть национальной культуры // *Ученые записки Филіала Російської таможенної академії.* СПб., 1997. № 2. С. 261—270; *Фелми К.* Богоматерь в литургии и гимнографии // *Альфа и Омега.* М., 1999. № 11. С. 298—315; *Князев А., прот.* Великое знамение Царства Небесного и его пришествия в силе // *Там же.* 2000. № 3 (25). С. 211—236; «Пречистому образу Твоему поклоняемся.!» Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995; *Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери.* М., 2001; *Борисов Т. С.* Символы Богоматери в церковнославянском языке. Новосибирск, 2001.

²⁰⁶ *Образ Св. Николая Чудотворца в культуре Древней Руси.* СПб., 2001.

²⁰⁷ *Див.: Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи. М., 1986; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892; *Трубецкой Е.* Два мира в древнерусской иконописи. М., 1988; *Его же.* Умозрение в красках. М., 1988; *Успенский Л.* Искусство русской церкви. Иконопись // *ЖМП.* 1983. № 9; *Кондаков Н. П.* Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1929; *Его же.* Русская икона. Прага, 1928—1933. Т. 1—4; *Иванов В., прот.* Русская икона. Милан, 1987; *Салтыков А.* О святых иконах времен Ярослава Мудрого // *ЖМП.* 1984. № 7. С. 72—78; *Алатов М. В.* Древнерусская иконопись. М., 1984; *Его же.* Краски древнерусской живописи. М., 1974; *Лазарев В. Н.* Русская иконопись: От истоков до начала XVI века. М., 1983, 1996; *Вазнер Г. К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987; *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в древнерусской живописи. М., 1980; *Михайлова А. Б.* Проблемы церковного канона в древ-

- нерусской иконописи XI—XVII веков // Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры. М., 1987. Ч. 1. С. 87—104; *Бобров Ю. Г.* Основы иконографии древнерусской живописи. СПб., 1996; Искусство Древней Руси: Проблемы иконографии. М., 1994; Древнерусское искусство: Балкань. Русь. СПб., 1995; *Вилинбахов Г. В., Вилинбахова Т. Б.* Святой Георгий Победоносец: Образ св. Георгия Победоносца в России. СПб., 1995; *Стерлягова И. А.* Драгоценный убор древнерусских икон XI—XIV веков: происхождение, символика, художественный образ. М., 1997; *Onasch K.* Die Weltanschauung der altrussischen Ikone // Zeitschrift für slavistik. Berlin, 1988. Bd. 33. H. 6. S. 797—805; *Uspensky V.* The Semiotics of the Russian Icon. Lisse, 1976; *Стетовик Д.* История украинської ікони X—XX століть. К., 1996; *Гордицький С.* Українська ікона XII—XVIII ст. Філадельфія, 1973; *Його ж.* Українська ікона на тлі універсальності візантійського стилю. Мюнхен, 1990.
- ²⁰⁸*Постнов О. Г.* Нетленные мощи и мертвые души: Смерть в России // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 349—364; *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб., 2000; *Geary P. J.* Furta sacra: La trafugazione delle reliquie nel Medioevo. Milano, 2000.
- ²⁰⁹*Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 482—484.
- ²¹⁰*Хоулетт Я. Р.* Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // ТОДРА. СПб., 1993. Т. 46. С. 64.
- ²¹¹*Баршин А. В.* Столкновение 1053—1054 гг. // Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики. СПб., 1999. С. 158—159.
- ²¹²*Рыбаков Б. А.* Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 12. Останні з досліджень висуває «валдесіанську теорію»; *Cezare G. De Michelis.* La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993; Див. також: *Безунов Ю. К.* Ян Гус и восточное славянство (По материалам новейшего источника) // ТОДРА. 1996. Т. 49. С. 356—375 (367); *Лурье Я. С.* Источники по истории «новоявившейся новгородской ереси» // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 199—224; *Боцяновский В. Ф.* Русские волюндумцы XIV—XV вв. // Новое слово. 1896. № 12; *Kras P.* Husycy w piętnastowiecznej Polsce. Lublin, 1998; *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII вв. Л., 1928. Ч. 1. С. 108—113; *Ильинский Ф. И.* Русские богомилы XV века («жидовствующие») // Богословский вестник. 1905. Т. 2. Июль—август. С. 436—459; *Маслов С. И.* Литература Южной и Западной Руси в XV—XVIII вв. // ИР НБУВ. Ф. 33, спр. 1541, арк. 22—23.
- ²¹³Див.: *Григоренко А.* Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999. С. 29.
- ²¹⁴*Прохоров Г. М.* Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРА. 1972. Т. 27. С. 329—369.
- ²¹⁵*Айвазян К. В.* Культ Григория Армянского «армянская вера» и «армянская ересь» в Новгороде (XIII—XVI) // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 255—332; *Его же.* Ересиарх Захария Скара и крымско-литовские армяне // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 403—444.
- ²¹⁶*Сперанский М.* Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата, или Тайная Тайных. СПб., 1908. С. 123—129, 239; *Taube M.* The Spirituall in the Secret of Secret and the Poem on the Soul // Harvard Ukrainian Studies. 1994. Vol. 18 (3/4). P. 342—355.
- ²¹⁷Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 534—595, 750—755; *Перетц В. Н.* Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. К., 1908. С. 1—28; *Бедрицкий Л.* Заметки к литературе о жидовствующих // Русский филологический вестник. 1911. Т. 66. Вып. 3/4. С. 379—380; *Адрианов В. П.* К истории текста «Аристотелевых врат» // Там само. С. 1—14; *Сперанский М.* «Аристотелевы врата» и «Тайная тайных» // Сб. ОРЯС. Л., 1928. Т. 101. № 3. С. 15—18; *Буланин Д. М.* Тайная тайных // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. С. 427—430; *Хорошкевич А. А.* Русско-славянские связи конца XV — начала XVI в. и их роль в становлении национального самосознания России // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1973. С. 411—412; *Ryan W. F.* A Russian Version of the Secreta Secretorum in the Bodleian Library // Oxford Slavonic Papers. 1965. Vol. 12. P. 40—48; *Idem.* The Old Russian Version of the Pseudo Aristotelian Secreta Secretorum // The Slavonic and East European Review. 1978. Vol. 56. P. 242—260; *Jordan W. C.* The «Aristoteleyev vrata»: Problems in Reconstructing an Ideology // Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas. 1980. Bd. 28. H. 3. S. 398—401. Дослідникам залишилися невідомою ще одна версія «Аристотелевих врат» у списку XVI—XVII ст. — НБРБ. ОР и СК. Спр. 091/276 К.
- ²¹⁸*Неверов С. А.* Логика жидовствующих // Университетские известия. 1908. № 8. С. 1—62; 1909. № 8(49). С. 1; *Соболевский А. И.* «Логика» жидовствующих и «Тайная Тайных». СПб., 1899. С. 1—13; *Его же.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903. С. 401—409, 419—423; *Кожовцов П. К.* К вопросу о «Логике Авиасафа» // ЖМНП. 1912. Май. С. 114—133; *Учитель Рахман (Маймонид).* Избранное. Иерусалим, 1990. Т. 1—2; *Ryan W. F.* Aristotle in Old Russian Literature // The Modern Language Review. 1968. Vol. 63. № 3. P. 650—658; *Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* Историко-логический обзор древнерусских текстов. «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // Научные доклады высшей школы: Философские науки. 1977. № 5. С. 132—143.
- ²¹⁹*Соболевский А. И.* Литература жидовствующих // Сб. ОРЯС. 1903. Т. 74. № 1. С. 409—418; *Его же.* Переводная литература Московской Руси. С. 409—418; *Зубов В. Н.* Неизвестный русский перевод «Трактата о сфере» Иоанна де Сакробоско. С. 407—430. Див. також: *Святский Д. О.* Астрономическая книга «Шестокрыл» на Русь XV в. // Мирведение. 1927. Т. 16. № 2. С. 63—78; *Кузиков В. К.* О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата «Шестокрыл» // Историко-астрономические исследования. М., 1975. Вып. 12. С. 113—120; *Перетц В. Н.* К вопросу о еврейско-русском литературном общении // Slavia. 1926. С. 267—276.
- ²²⁰*Петров Н. И.* Холмский музей церковных древностей // КС. 1893. № 10. С. 155—156.
- ²²¹*Святский Д. О.* Астрономическая книга «Шестокрыл»... С. 66—75.
- ²²²*Taube M.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. 1995. V. 3. P. 168—198; *Taube M.* Послесловие к «Логическим терминам» Маймониды и ересь жидовствующих // In memoria: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 243.
- ²²³*Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. СПб., 1901. Т. 2. С. 141.
- ²²⁴Пор.: *Пелешенко Ю.* Литература «ожидовлих» С. 89—90.
- ²²⁵*Голошкевич К.* Астрология в России в XV—XVI вв. и послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея «На звездочетцы и на латины». Остров, 1897.
- ²²⁶*Гурилов А. А.* Переводы с латинского и западнславянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками в XV — начале XVI вв. // Культурные связи России и Польши X—XX вв. М., 1998. С. 61.

- ²²⁷Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні. Львів, 1925. С. 53—54.
- ²²⁸Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903. С. 396.
- ²²⁹Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные движения на Руси XIV — начала XVI века. С. 375; Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869. С. 171—174; РИБ. СПб., 1880. Т. 6. № 115. Стб. 766—767.
- ²³⁰Лурье Я. С. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? // ТОДРА. 1996. Т. 49. С. 78—88.
- ²³¹Святский Д. О. Астрономическая книга «Шестокрыл»... С. 73—76. Автор замечает, что у словосполученн про Захарію/Скару и со астрологи живий во граде... Книже немає коми перед живий, а це дає підстави говорити про цілий кружок астрологів в Києве, откуда вышел Скария — с. 65, прим. 1; Святский уважает Скарию вченим-караїмом; Taube M. The Kievian Jew Zacharia. P. 168—169.
- ²³²Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI ст. С. 84—87.
- ²³³Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 129—135, 137. Пор.: Pliuzov A. Archbishop Gennadi and the Heresy of the «Judaizers» // Harvard Ukrainian Studies. 1992. Vol. 16. № 3—4. P. 269—288.
- ²³⁴Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90—139.
- ²³⁵Див., напр., поширений серед павлякіан текст апокрифічних послань апостола Павла: Голубинский Е. Критический очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской. М., 1871. С. 165; Синицына Н. В. Проблемы изучения русской книжной культуры XVII в. // Русско-болгарски връзки през вековата. София, 1986. С. 129.
- ²³⁶Турилов А. А. Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV — первой половине XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах, 2000. М., 2001. С. 250; пор.: Таубе М. Подлинный и вымышленный Иерусалим в восточнославянских переводах с еврейского 15 века // Jews and Slavs. 2000. № 7. P. 41—47.
- ²³⁷Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. М., 1982. С. 91—92; Синицына Н. В. Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. С. 96—125; Бегунов Ю. К. Болгарский писатель X в. Козма Пресвитер в русской письменности конца XV — начала XVI в. // ТОДРА. М.; Л., 1963. Т. XIX. С. 289—302; Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. М., 1904. С. 471—504; Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. СПб., 1903. С. 412—417; Моквицев П. К вопросу о «Логике Авиасафа» С. 114—133; Сперанский М. Н. «Аристотелевы врата»...Идеологическая борьба. С. 186—197.
- ²³⁸РФА. М., 1987. Ч. 2. С. 254—258. № 78.
- ²³⁹Бегунов Ю. К. Болгарский писатель X в. Козма Пресвитер... С. 289—302; див. Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. С. 459—541.
- ²⁴⁰Бегунов Ю. К. Ян Гус и восточное славянство (По материалам новонайденного источника) // ТОДРА. 1996. Т. 49. С. 376—375.
- ²⁴¹Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы... С. 352—354, 359.
- ²⁴²Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 438—485.
- ²⁴³Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. С. 82—90.
- ²⁴⁴ПСРА. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 355; Пг., 1921. Т. 24. С. 207.
- ²⁴⁵Кукушкина М. В. Репертуар памятников письменности в монастырских библиотеках XVI в. на Руси (Проблема распространения и социально-культурного значения книг) // Рукописная и печатная книга в России: Проблемы создания и распространения. Л., 1988. С. 42.
- ²⁴⁶ПСРА. Т. 30. С. 138; Т. 15. Стб. 503; Т. 28. С. 160.
- ²⁴⁷Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 428, 432.
- ²⁴⁸ПСРА. Т. 28. С. 325.
- ²⁴⁹Попов Н. Иосифово сказание об ереси жидовствующих по спискам Великих Минея // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 173—197; Григоренко А. Ю. Русская философская мысль конца XV — начала XVI века (По материалам новгородско-московской ереси) // Вестник ЛГУ. 1986. Сер. 6. Вып. 3. С. 98—100; Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. С. 220—232. А. И. Плигузов выдвигает кілька редакцій *Просветителя*: 10 Слів (1492/94), 11 Слів (після 1508—1513/14), 16 слів (після 1511 — середина 1510—х роів), редакція 1540-х років (Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. Т. 1. С. 90—139).
- ²⁵⁰Бегунов Ю. К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРА. М.; Л., 1957. Т. XIII. С. 214—224 (215); Плигузов А. И. «Соборный ответ 1503 года» // Русский феодальный архив. М., 1988. Вып. IV; *Его же*. Памятники раннего «нестяжательства» первой трети XVI в. М., 1986.
- ²⁵¹Sobieski W. Proraganda zydowska w 1530—1540 // Przegląd Narodowy. 1921. № 21. S. 24—42.
- ²⁵²Хорошкевич А. Л. Русское государство в системе международных отношений. М., 1980. С. 92.
- ²⁵³Алатов М. В. Памятники древнерусского живописи конца XV в. М., 1964 (появу ікони Апокаліпсис автор уважає результатом тринітарної суперечки).
- ²⁵⁴Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 7. Пор.: Дергачев И. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV—XVII веков (на материале Синодика). Мюнхен, 1990.
- ²⁵⁵Хоуллетт Я. Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // ТОДРА. СПб., 1993. Т. 46. С. 67.
- ²⁵⁶Див.: Иванцов-Платонов И. Ереси и расколы трех первых веков христианства. М., 1877.
- ²⁵⁷Див.: Гусев Д. Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872.
- ²⁵⁸Див.: Амтревский Д. Александрийская школа. Казань, 1884.
- ²⁵⁹Успенский Б. А. Восприятие истории. С. 492.
- ²⁶⁰Див.: Гусев Д. Ересь антитринитариев третьего века.
- ²⁶¹Див.: Самуилов В. Н. История арианства на Западе. СПб., 1890; Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. СПб., 1906. Т. 1. Тринитарный вопрос.
- ²⁶²Pelican J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. II. The Spirit of Eastern Christendom (600—1700). Chicago, 1974.
- ²⁶³Соколов П. Толкование ветхозаветных писаний в антиохийской школе // ЧОДАП. 1887. Кн. 12; Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890.
- ²⁶⁴Bethune-Baker. Nestorius and His Teaching, with Special Reference to the Newly Recovered Apology of Nestorius. Cambridge, 1908; Nau. Nestorius d'apres les sources orientales. Paris, 1911; пор.: Жуковина М. В. Несторий как церковный историк // Историческая мысль и историография на рубеже античности и средневековья. Иваново, 2000. С. 9—13.
- ²⁶⁵Долухин А. Несториане или сиро-халдейцы. СПб., 1898; Болотов В. В. Из истории церкви сиро-персидской // Христианское чтение. 1899—1901; Давыденков О. Из истории сирийского монофизитства // Богословский сборник. М., 1999. Вып. 3. С. 24—41.

²⁶⁶Давыденков О. Из истории сирийского монофизитства. С. 24—41.

²⁶⁷Див.: Анафема: История и XX век. М., 1998; *Николевский К.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого Поста. С. 111—124. ²⁶⁸*Скряничков Р. Г.* Нестяжатели и иосифляне на Соборе 1503 г. // Средневековое православие от прихода до Патриархата. Волгоград, 1997. С. 126—143 (136).

²⁶⁹*Аурье Я. С.* Рец. на: Сказание о князьях владимирских. С. 177.

²⁷⁰Див.: *Прохоров Г. М.* Автографы Нила Сорского // Памятники культуры: Новые открытия, 1974. М., 1975. С. 37—54; *Бубнова В. А.* Нил Сорский. СПб., 1992; *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества // Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999. № 3/4. С. 89—152; *Лёнгерн Т. П.* Сборник Нила Сорского: Рукопись. Тексты. М., 2000. Ч. 1; *Лангелер А.* Нил Сорский и Иосиф Волоцкий на церковном Соборе 1503 г. // Судебник 1497 г. в контексте истории российского и зарубежного права XI—XIX вв. М., 2000. С. 222—227; *Бойцова О. Ю.* Нил Сорский. Иосиф Волоцкий // *Schola*, 2000. М., 2000. С. 132—137; *Алексеев А. И.* Церковь и государство на Руси в XV — начале XVI вв. (ранний этап иосифлянства и нестяжательства). СПб., 1998.

²⁷¹*Петухов Е. В.* Очерки из литературной истории Синодика. С. 7; *Сазонов С. В.* «Молитва мертвых за живых» в русском летописании XII—XV вв. // Россия в X—XVIII вв. Проблемы истории и источниковедения. М., 1995. С. 515—516; *Черкасова М. С.* Духовный фактор эволюции восточной // История и культура Ростовской земли. Ростов, 1995; *Алексеев А. И.* Заметки о пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Средневековое православие от прихода до Патриарха та С. 120; *Его же.* Становление поминальной практики в Московской Руси // Материалы международной конференции «Сих же память пребывает во веки». СПб., 1997. С. 3—7; *Его же.* Поминальная практика в Московской Руси и в Великом княжестве Литовском (Опыт сравнительной характеристики) // Белорусский сборник. СПб., 1997. С. 88—93; *Его же.* Церковные и монастырские синодики-поминники в собрании Отдела рукописей РНБ // Рукописные собрания церковного происхождения в библиотеках и музеях России. М., 1999. С. 102—108; *Его же.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. СПб., 2002; *Держачев И.* Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV—XVII веков. München, 1990; *Steindorff L.* Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994.

²⁷²*Голубев С. Т.* Древний помяник Киево-Печерской Лавры (конца XV — первой половины XVI столетия) // ЧИОНА. 1892. Кн. 6; *Pomianyk of Horodyshche.* Winnipeg, 1962. Pt. 1.

²⁷³АЗР. СПб., 1846. Т. 1. № 84.

²⁷⁴Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 148—151, 181.

²⁷⁵*Григоренко А.* Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999. С. 70, 75.

²⁷⁶Там само. С. 76; *Успенский Б. А.* Восприятие истории. С. 466—467, 470—471, 479, прим. 4—6, 485—486, 29—33; *Синицкий Н. В.* Третий Рим. С. 121—125; *L'idea di Roma a Mosca secoli XV—XVI: Fonti per la storia del pensiero Sociale russo.* Roma, 1993. P. 123—125. № 21 (передмова до *Пасхалії Зосими*). А. А. Романова атрибуте *Пасхалию* на 19 років «осьмой тисящі» й перемову (частково збереглася: РГБ ОР. Муз. собр. 3271, арк. 61 зв.); РНБ ОР. Собр. Титова, спр. 3292, арк. 209—210) Филофею, епископу Пермському (*Романова А. А.* Епископ Пермский и Вологодский Филофей и атрибутируемое ему предисловие к Пасхалию //

Средневековое православие от прихода до Патриархата. С. 103—110); пор.: *Тихонок И. А.* «Изложение пасхалии» Московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР: XIII—XVIII вв. М., 1986. С. 45—61; *Его же.* Загадка архимандрита Евфимия: К истории конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992; *Яценко Б. Г.* Эсхатологическая идея в культуре средневековой России. М., 1996; *Опарина Т. А.* Эсхатологические ожидания в средневековой Руси и дата конца света в «восьмом веке» // Социологические исследования, 1997. Новосибирск, 1997. С. 107—118; *Чернышев К. Г.* Нравственно-эстетический смысл древнерусской эсхатологии (XV—XVII вв.). СПб., 1997; *Григоренко А. Ю.* Из истории богословских споров на Руси конца XV века: По материалам рукописи митрополита Зосимы // Вестник Русского христианского гуманитарного института. СПб., 1999. № 3. С. 89—94. ²⁷⁷*Успенский Б. А.* Восприятие истории. С. 466 1467, 479, прим. 4 (*Alexander P. J.* *Historiens byzantins et croyances eschatologiques // Actes du XII-e congrès international d'études byzantines.* Beograd, 1964. T. II. P. 4—5; *Podskalsky G.* *Marginalien zur byzantinischen Reicheschatologie // Byzantische Zeitschrift.* 1974. Bd. LXVII. Hft. 2. S. 357; *Nowicka-Jęzowska A.* *Homo viator — mundus — mors: Studia z dziejów eschatologii w literaturze staropolskiej.* Warszawa, 1988).

²⁷⁸РИБ. Т. 6. № 119. Стб. 810.

²⁷⁹Див.: *Сергей (Страгородский).* Православное учение о спасении. М., 1991.

²⁸⁰*Конский А.* Право патронатства в Юго-Западной России в XVI веке. Каменец-Подольский, 1871; *Кобринська М.* Историчний розвиток правопадання у нашій Церкві до Берестейської Унії // ЗНТШ. 1976. Т. 192; *Синицкий Д.* Характер церковного управления в Юго-Западной Руси перед Брестской унией // НБУВ. IP. Дис. КДА. 313; *Ульяновский В. I.* История церкви та релігійної думки в Україні. Київ, 1994. Кн. 1. С. 172—197; *Горін С. М.* Право подання (На прикладі волинських монастирів XVI — першої половини XVII ст. // Київська старовина. 1998. № 4. С. 3—11. ²⁸¹*Голубев С. Т.* Киево-Печерская обитель в XVI и начале XVII столетия // Киевские епархиальные ведомости. 1876. № 1. Отд. 2. С. 8—12.

²⁸²Див. огляд: *Ульяновский В. I.* История церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 1. С. 220—228.

²⁸³Послания Иосифа Волоцкого. С. 182.

²⁸⁴Див. теоретичне розпакування: *Meysendorff J., Afanassieff N., Schmemmann A., Koulomzine N.* The Primacy of Peter in the Orthodox Church. London, 1963.

Розділ 4

¹*Корсаков Д. А.* Архимандрит Леонид (Кавелин) // ЖМНП. 1891. Декабрь. Отд. 4. С. 126—146.

²*Леонид, архим.* Систематическое описание славянорусских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Ч. 1. С. 382.

³БРАН ОР. Картотека Никольского, № 16232, 16233, 16266.

⁴*Никольский Н. К.* Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV—XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901.

⁵*Маслов С. И. 1)* Южно-русская проповедь XVI и XVII ст. 1913 // IP НБУВ. Ф. 33, спр. 1522; *2)* История русской проповеди XI—XVIII ст. 1913—1917 // Там само. Спр. 1524—1529, 1537, 1561.

⁶*Поторжинский М. А., прот.* История русской церковной проповеди в биографиях и образцах пастырских проповедей с первой половины XI (на обкладинці —

IX) — XIX вв. К., 1901; пор.: *Николаевский П.* Русская проповедь в XV и XVI веках // ЖМНП. 1868. № 2. С. 298—319. № 4. С. 92—177; *Кайшаури Н. И.* Монашеские послания в общественной мысли Руси XIV—XV вв. М., 1999.

⁷*Гурилов А. А.* Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 121—137; дал послания на сторінки цієї публікації подаємо в тексті у дужках.

⁸*Флоря Б. Н.* Попытки осуществления церковной унии. С. 78, прим. 74.

⁹АЮЗР. Т. 2. № 1—4, 6—7, 9—11, 13—14, 23 та ін.

¹⁰*Zinkevičius Z.* Lietuvių kalbos istorija. Vilnius, 1987. Т. 2. С. 124—130 (дякуємо Т. Баранускасу й К. Кириченко за цю довідку та посилання на книгу Зігмаса Зінкявічуса).

¹¹Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи. М., 1836. С. 138.

¹²Див.: *Смирнов А.* Вопрос о времени написания книги Деяний в богословской литературе // Христианское чтение. СПб., 1999. № 17. С. 61—87.

¹³Настольная книга священнослужителя., 1977. Т. 1. С. 555—556.

¹⁴Див.: *Бахтина О. Н.* О софийности славянского Слова (Философия Слова русского Средневековья) // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. Томск, 1998. С. 147—148.

¹⁵*Зелинский Ф. Ф.* Гермес Трижды-величайший // Из жизни идей. СПб., 1907. Т. 3. С. 88—152; Гермес Тризмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.; М., 1998. С. 36—38; *Гладкий В. Д.* Древний мир: Энцикл. словарь. М., 1998. Т. 1. С. 150.

¹⁶*Кудрявцев О. Ф.* «Великое чудо человек» // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М., 1996. С. 5—28.

Розділ 5

¹*Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых. С. 200, прим. 1.

²*Бриллиантов И.* Ферапонтов-Белозерский монастырь — место заключения патриарха Никона. СПб., 1899. С. 61—64 (репринт: М., 1994); див. також: *Макарий (Миролюбов), архим.* Описание Ферапонтовской волости // Вестник имп. Русского географического общества. СПб., 1853—1854. Т. 3. С. 129—152. Про І. І. Бриліантова див.: *Алексеева М. А.* Иван Иванович Бриллиантов — историк Ферапонтова монастыря. Вологда, 1990.

³*Бочаров Г. В.* Выголов В. Вологда. Кириллов. Ферапонтово. Белозерск. М., 1979. С. 255.

⁴*Лихачев Д. С.* Соловки в истории русской культуры // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов. М., 1980. С. 15.

⁵*Розов Н. Н.* Соловецкая библиотека // Там само. С. 312.

⁶*Казан М. Д.* История библиотеки Ферапонтова монастыря // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 101.

⁷*Кукушкина М. В.* Книга в России в XVI веке. СПб., 1999. С. 120.

⁸*Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. С. 76—77.

⁹*Беляев А. В.* Белокаменное надгробие из Ферапонтова монастыря // Ферапонтовский сборник. М., 1988. Вып. 2. С. 145—175.

¹⁰ААЭ. Т. 1. № 116. С. 88; оригинал: СПб. ИИР. Архив. К. 12, оп. 1, карт. 1, спр. 116, № 202. С. 354—355 (ця грамота точно не датована).

¹¹ПСРА. М., 1980. Т. 35. С. 124—127, 166—170, 234—235; РГАДА. Ф. 72, оп. 1, спр. 1.

¹²РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 759/1016, арк. 114—116.

¹³ПСРА. Т. 23. С. 196—197.

¹⁴РГАДА. Ф. 1455, оп. 3, спр. 111, арк. 1.

¹⁵*Беляев А. А.* Белокаменное надгробие из Ферапонтова монастыря // Русское средневековое надгробие. М., 1996. С. 211—226.

¹⁶РНБ. ОР. НСРК. Ф. 326, старий шифр: НСК, 1947. 104 Ф, арк. 176.

¹⁷*Терентьева Е. Э.* Источники и редакции Жития Мартиниана Белозерского // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 149—155; Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1994. С. 234—307; *Шевченко Э. А.* Житие Ферапонта и Мартиниана Белозерских // Ферапонтовский сборник. Вып. 4. М., 1997. С. 359—381; публікаторам залишається невідомим київський список: ІР НБУВ. Кол. Ніжинського ін-ту, спр. 22 (ост. червь XVII ст.).

¹⁸РГБ. ОР. Ф. 113, спр. 564, арк. 202—247 зв.

¹⁹*Казан М. Д.* История библиотеки. С. 130; пор. текст рукопису з публікацією: ПСРА. Т. 8. С. 301.

²⁰*Левина С. А.* Списки Воскресенской летописи // Летописи и хроники. 1984 г. М., 1984. С. 38—58; *Восток А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музея. СПб., 1842. № ССЛVI. С. 361.

²¹*Казан М. Д.* История библиотеки. С. 134.

²²Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Ч. 1. Вып. 2. Рукописные книги XIV—XVIII вв. Вологодского областного музея. Вологда, 1987. С. 56—58.

²³Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. № 3, 5, 11, 20, 122, 154. С. 4, 8, 20, 42, 150, 173; Собрание государственных грамот и договоров. М., 1813. Ч. 1. № 121, 122, 132, 147. С. 299—305, 341—343, 405—411; СПб. ИИР. Архив. К. 12, оп. 1, карт. I, спр. 39, карт. II, спр. 234, карт. III, спр. 311, 312, 552, 561, 656, 657; *Серебрякова М. С.* Принципы реконструкции свода грамот Ферапонтова монастыря XIV века // Ферапонтовский сборник. М., Ферапонтово, 2001. Вып. 6. С. 40—53 (перелік 43 грамот за 1397—1500 рр.).

²⁴РГАДА. Ф. 281. ГКЭ, оп. 1, спр. 715/14, арк. 1.

²⁵Там само, спр. 878/177, стб. 1—2.

²⁶РИБ. Т. 32. Пг., 1915. № 50. Стб. 58; АЮ. № 122. С. 150—151.

²⁷ГИМ. ОПИ. Ф. 17, оп. 2, спр. 48, арк. 5—6; АЮ. № 5. С. 8—10.

²⁸РИБ. Т. 32. Пг., 1915. № 53. Стб. 62—70; АЮ. № 3.

²⁹РИБ. Т. 32. № 76. Стб. 115—124; АЮ. № 11. С. 20—23.

³⁰СПб. ИИР. Архив. К. 12, оп. 1, карт. III, б/ф, спр. 657, сст. 1—5.

³¹Там само. К. 41, спр. 47, б/ф, арк. 1.

³²Там само. К. 12, оп. 1, карт. II, спр. 234, стб. 1, карт. III, спр. 311, стб. 1; ГИМ. ОПИ. Ф. 229, оп. 1, спр. 1, арк. 20, ф. 17, оп. 2, спр. 48.

³³РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 114/1349, арк. 1—169.

³⁴Там само. Ф. СПб. ДА, спр. А II/334, арк. 1—49.

³⁵Там само. Q. IV. 398, арк. 1—64.

³⁶Гос. архив Вологодской обл. Ф. 883, спр. 40, 59, 78, ф. 496.

³⁷Там само. Ф. 1173, спр. 79.

³⁸Новгородский гос. музей-заповедник. ОПИ. Спр. 10601.

³⁹РГБ. ОР. Ф. 17. Барсов, спр. 1228, арк. 5—21 зв.

⁴⁰РНБ. ОР. НСРК. Ф. 325, арк. 1—213.

⁴¹*Бриллиантов И. И.* Ферапонтов-Белозерский монастырь... М., 1994. С. 242—244.

⁴²РНБ. ОР. НСРК. Ф. 325, арк. 17 зв.—18.

⁴³Там само. Арк. 23 зв., 24.

⁴⁴Там само. Арк. 35 зв.

⁴⁵Там само. Арк. 37 зв., 38 зв., 39, 43, 45, 47, 51, 53 зв., 59, 65 зв., 66, 67 зв., 70.

⁴⁶РНБ. ОР. Софийск. 1394, арк. 1—127 зв.

- ⁴⁷РГАДА. Ф. 187. Рукопис. собр. ЦГАЛИ, оп. 1, спр. 84, № 20 (Слово), арк. 422 (післямова).
- ⁴⁸Пихоя Р. Г. Пермская кормчая (О предистории появления Чудовской Кормчей 1499 г.) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 172—173, 175.
- ⁴⁹РИБ. СПб., 1908. Т. 6. № 113. Стб. 753—760; № 119. Стб. 811—820; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. № 12, 13, 16, 18, 19, 20.
- ⁵⁰Терентьева Е. Э. Мартирии Белозерский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. (Втор. пол. XIV—XVI в.). Ч. 2. Ленинград, 1989. С. 104—106; Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРА. Л., 1981. Т. 36; Яблонский В. Пахомий Серб и его агнографические писания. СПб., 1908; Шевченко Е. Э. Книжник XV в. Мартирия (Кирилло-Белозерский, Троице-Сергиев, Вожеозерский и Ферапонтов монастыри) // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв. СПб., 1991. С. 283—299.
- ⁵¹Серебрякова М. С. Об игуменах Ферапонтова монастыря XV века // Ферапонтовский сборник. М.; Ферапонтово, 2002. Кн. 6. С. 38.
- ⁵²Голубев И. Ф. Рукописные и старопечатные книги в краеведческих музеях городов Калязина и Кашина Калининской области // ТОДРА. 1960. Т. 16. С. 570.
- ⁵³Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. С. 4—5; Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века (1397—1625). СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. С. LXIII, прим. 2; Никольский Н. Отзыв о соч. И. И. Бриллиантова «Ферапонтов Белозерский ныне упраздненный монастырь», 1899 // Христианское чтение. 1902. Вып. IV. Журналы Собрания Совета СПб. ДА. С. 127; Вып. V. С. 129; Никольский Н. Общинная и кельяная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI веках и в начале XVII-го // Там само. 1907. Август. С. 188—189; Струков Д. Благоверный Константин, князь Мангунский, в иночестве Кассан. СПб., 1874; Титов А. А. Учемская Кассанова пустынь // Исторический вестник. 1895. Август. С. 392—410; Голейзовский Н. К. Начало деятельности Касиана Учемского по письменным источникам // Древняя Русь. 2002. № 4 (10). С. 20—27; Романова А. А. Епископ Пермский и Вологодский Филофей и атрибутируемое ему предисловие к Пасхалии // Средневековое православие от прихода до Патриархата. Волгоград, 1997. С. 103—110; Бриллиантов И. И. Ферапонтов Белозерский монастырь... С. 28—40, 45—60; Подьяпольский С. С. Путеводитель по архитектурным памятникам Кирилло-Белозерского и Ферапонтова монастырей. Вологда, 1968. С. 51—65; Кочетков И. А., Лелекова О. В., Подьяпольский С. С. Кирилло-Белозерский монастырь. Л., 1979. С. 16; РНБ. ОР. Погодинск. собр., спр. 1554, арк. 21 зв.—23 зв.
- ⁵⁴Ленгрен Т. П. Сборник Нила Сорского. М., 2000. Ч. 1. С. 11; Прохоров Г. М. Житие и чудеса Нила Сорского в списке первой четверти XIX века // ТОДРА. СПб., 1997. Т. 50.
- ⁵⁵Кайшаури Н. И. Концепция государственной власти в сочинениях Кирилла Белозерского // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 1998. Вып. 3. С. 36—49.
- ⁵⁶Лихачева А. Д. Произведения шитья Софии Палеолог из Кирилло-Белозерского монастыря // ТОДРА. 1997. Т. 50. С. 723—729.
- ⁵⁷Кукушкина М. В. К вопросу о месте происхождения Радзивилловской летописи в списке 15 века // Там само. С. 374—383.
- ⁵⁸Передмова Б. М. Клосса // ПСРА. М., 2000. Т. 24. С. V—XI.
- ⁵⁹РНБ ОР. Кир.-Бел., спр. 759/1016, арк. 54; Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь... Т. 1. Вып. 1. Прил. 5. С. LVIX.
- ⁶⁰РНБ ОР. Кир.-Бел., спр. 754/1011, арк. 9.
- ⁶¹РНБ ОР. Погодинск. 989, арк. 349 зв.—352 (запис з історією принесення книги й перекладу); Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя 12 века. СПб., 1892. С. 15, прим. 1; Лихачев Н. П. Летописи и записи в рукописях и на книгах как генеалогический материал. СПб., 1900. С. 3—9.
- ⁶²БРАН ОР. Ф. 32 Кол. Никольского, спр. 41; Савич А. Я. Вклады и вкладчики в северорусских монастырях XV—XVII вв. Пермь, 1929.
- ⁶³Казан М. Д. История библиотеки Ферапонтова монастыря // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв. СПб., 1991. С. 99—135.
- ⁶⁴РНБ. ОР. Софийск. собр., спр. 468 — 184 арк.
- ⁶⁵Федькини Н. И. О датировке ферапонтовских фресок // Ферапонтовский сборник. М. 1985. Вып. 1. С. 38—46 (автор вважає, що собор розписували 34 дні: з 6 серпня по 8 вересня 1502 р.); Сафарьянов В. Д. История архитектурных и художественных памятников Ферапонтова монастыря // Там само. 1988. Вып. 2. С. 9—98; Покрышкин П. П., Романов К. К. Древние здания в Ферапонтовом монастыре Новгородской губернии. СПб., 1908. С. 7—26; Хлопин И. Н. К уточнению даты росписи собора Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре // Памятники культуры: Новые открытия 1975 г. М., 1976. С. 204—207 (автор тлумачить запис про розпис у софії північного порталю як 6 серпня 17003 р. = 1495 р., коли почали розписувати собор, а закінчили через два роки — 8 вересня 1497 р.).
- ⁶⁶Гураков С. С. Портреты во фресках Ферапонтова монастыря // Сов. археология. 1959. № 3. С. 99—113.
- ⁶⁷Михельсон Т. Живописный цикл Ферапонтова монастыря на тему Акафиста // ТОДРА. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 144—164.
- ⁶⁸Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. С. 86—88, 99—110; табл. XXVI, XXVII, XXXV—XXXVII.
- ⁶⁹Нерсисян А. В. Дионисий-иконник и фрески Ферапонтова монастыря. М., 2002. С. 20—21, 30—31. Див. також: Попов Г. В. Поездка Дионисия на Белозеро // Древнерусское искусство: Художественные памятники русского Севера. М., 1989. С. 30—37; Орлова М. А. К истории создания росписи собора Ферапонтова монастыря // Там само. С. 49—52; Рудницкая Л. Фрески портала собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря // Сборник за ликование уместности. Нови Сад, 1974. Кн. 10. С. 96—101.
- ⁷⁰На думку ж О. М. Лукашова, тут протиставляються неправедні святелі й праведні інокі (Лукашов А. М. Видение преп. Евлогия // София Премудрость Божия. М., 2000. № 85. С. 242.
- ⁷¹Данилова И. Е. Фрески Ферапонтова монастыря. М., 1970. С. 8; ілюстрації № 125—129, 132—134, 136, 137, 140, 141, схеми розписів III—V (С. 58—59). На антиеретичному спрямуванні (проти «жидовствующих») розписів наполягали також інші дослідники: Голейзовский Н. К. Живописец Дионисий и его школа // Вопросы истории. 1968. № 3. С. 215; Его же. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV—XVI вв. // Византийский временник. 1965. Т. 26. С. 235—236; Макарий (Веретенников), архим. Фреска «Видение Петра Александрийского» в соборе Ферапонтова монастыря // Ферапонтовский сборник. М., 1991. Вып. 3. С. 204, 211; Лифшиц А. И. Идеи заволжских старцев в росписи Дионисия в соборе Ферапонтова монастыря // Там само. М.; Ферапонтово, 2002. Вып. 6. С. 175—180; Гусева Э. К. Роспись Никольского придела Рождественского собора Ферапонтова монастыря и житийные иконы Дионисия // Там само. М.; Ферапонтово, 1999. Вып. 5. С. 186.

72 Очерки русской культуры XIII—XV веков. М., 1970. Ч. 2. С. 375.

73 *Макарий (Веретинников), архим.* Фреска «Видение Петра Александрийского»... С. 204.

74 *Walter Cbr.* L'iconographie des Conciles dans la tradition Byzantine. Paris, 1970.

75 *Бунии А.* О ферапонтовских фресках Дионисия // Искусство. 1974. № 8. С. 63.

76 СПб. ИИР. Архив. К. 260, спр. 738, ст. 1—11 (грамоти князя Андрія Васильовича у Кирилівський монастир). 1482 р. датований збірник текстів життя Св. Василія Великого (ИРАИ. Древлехранилище. Р. IV, оп. 17, спр. 32, арк. 333 зв.); списана вшыль кинга сіа повелѣніемъ благоувернаго и христомлюжнаго князя Андрія Васильовича.

77 *Голейзовский Н. К.* Начало деятельности Кассиана Учумского... С. 20—27.

78 *Михельсон Т.* Живописный цикл Ферапонтова монастыря на тему Акафиста. С. 152, 163—164; *Нерсесян А. В.* Дионисий-иконник и фрески Ферапонтова монастыря. С. 20.

79 *Лаурин В. К.* Вновь раскрытая икона «Сошествие в ад» из Ферапонтова монастыря и московская литература конца XV в. // ТОДА. 1966. Т. 22. С. 165—187.

80 *Лифшиц А. И.* Идеи заволжских старцев... С. 175—180.

81 *Гусева Э. К.* Роспись Никольского придела... С. 187.

82 *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 (М., 1988). С. 201.

83 *Яхонтов И.* Жития св. севернорусских подвижников Поморского края, как исторический источник. Казань, 1881. С. 17—30.

84 *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия соловецких в редакции Спиридона-Саввы // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв. СПб., 1991. С. 220—282; пізніше цей текст також був опублікований С. В. Миневою: Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев. Курган, 1995; факсимільна публікація рукопису кінця XVI ст. з колекції Вахрамеева (ГИМ ОР. Собр. Вахрамеева, спр. 71); Повесть о Зосиме и Савватии. М., 1986.

85 *Дмитриева Р. П.* «Слово о сотворении жития начальной соловецких Зосимы и Савватия» Досифея // Русская и армянская средневековые литературы. А., 1982. С. 128—129.

86 *Дмитриева Р. П.* Значение жития Зосимы и Савватия Соловецких как историко-культурного источника // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 223.

87 Там само. С. 224—225.

88 Там само. С. 226.

89 *Дмитриева Р. П.* «Слово о сотворении...» С. 130—131.

90 *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия. С. 221, 224.

91 *Дмитриева Р. П.* О некоторых отличиях в передаче конкретных фактов в биографии Зосимы Соловецкого по разным редакциям его Жития // In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 247—252.

92 *Дмитриева Р. П.* О чудесах святых, помогающих терпящим бедствие на Белом море (XVI—XVII вв.) // ТОДА. СПб., 2001. Т. 52. С. 645—656.

93 *Лихачев Д. С.* Соловки в истории русской культуры. С. 15; *Розов Н. Н.* Соловецкая библиотека. С. 312—336; *Пихио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002. С. 171 (автор твердит, що *Житіє* написано на початку XVI ст. Досифеєм, навіть не згадуючи Спиридона).

94 *Минева С. В.* «Житие Зосимы и Савватия Соловецких» в составе Великих Миней Четых митрополита Макария // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 356—358; *Ее же.* Проблемы комплексного анализа древнерусского агнографического

текста (на примере Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких). Курган, 1999. С. 9, 50—52, 69, 70, 104—150, 155, 160, 176, 178—179.

95 Повести и сказания Древней Руси: Памятники литературы XI—XVII веков в избранных переводах. М.; СПб., 2001. С. 503—567.

96 Там само. С. 1015—1039.

97 *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия. С. 281.

98 *Великі Миней Четих, свиранимъ Всерускійскімъ митрополитомъ Макаріємъ. Апрель. Тетрадь вторая. Дни И-Кл.* Москва, 1912. Стб. 588—589; Жития преподобных Зосимы и Савватия соловецких и похвальные слова в память их // Православный собеседник. Казань, 1859. Ч. 2. Июнь. С. 221; *Дмитриева Р. П.* «Слово о сотворении...» С. 136; Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев // Публ. С. В. Миневою. Курган, 1995. Див. також спеціальні дослідження: *Минева С. В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких: история текста и стиль (по рукописам XVI—XVII веков). М., 1993; *Ее же.* «Житие Зосимы и Савватия Соловецких» в составе Великих Миней Четых митрополита Макария // Герменевтика. М., 2000. Сб. 10. С. 347—359; *Ее же.* Похвальное Слово на память Зосимы и Савватия Соловецких, приписываемое Льву Филологу (К проблеме атрибуции и источников) // Там само. М., 1994. Сб. 7. С. 276—312; *Ее же.* Еще раз об источниках Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия Соловецких, приписываемых Льву Филологу // Там само. М., 1998. Сб. 9. С. 209—222.

99 *Яхонтов И.* Жития св. севернорусских подвижников. С. 19—20.

100 *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия. С. 281; РГБ ОР. Ф. 113, спр. 659, арк. 309 зв.

101 ААС. Т. 1. № 384. С. 488; Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1887. Ч. 2. № 99. С. 303—304; *Грандицкий П.* Геннадий, архиепископ Новгородский // Православное обозрение. 1878. Сентябрь. С. 70—107. 1880. Август. С. 640—667; Декабрь. С. 706—806; М. А. Геннадий, архиепископ Новгородский // ЧОЛДП. 1875. Май; *Веретинников П.* Свяитель Геннадий, архиепископ Новгородский // ЖМП. 1981. № 1. С. 71, 74; № 6. С. 69—78.

102 *Берман В. И.* Читатель жития: Агиографический канон русского средневековья и традиции его восприятия // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 159—183.

103 *Евсеев И.* Геннадиевская Библия 1499 года // Труды Пятнадцатого Археологического съезда в Новгороде, 1911. М., 1916. Т. 2; Переводы Библии и их значение в развитии культурной истории славян. СПб., 1994; *Левочкин И. В.* Кодикологическая характеристика Геннадиевской Библии // Федоровские чтения, 1981. М., 1985. С. 90—96; *Платонова И. В.* О переводческой технике в Геннадиевской Библии 1499 года // Славяноведение. 1997. № 2. С. 60—74; *Августин (Никитин), архим.* 500 лет первой славянской Библии: Геннадиевская Библия и западные традиции // Истина и жизнь. М., 1999. № 12. С. 16—23; *Ромодановская В. А.* Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской Библии // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 6—28.

104 *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. К., 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 1004.

105 *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия. С. 281; РГБ ОР. Ф. 113, спр. 659, арк. 309 зв.

106 *Дмитриева Р. П.* «Слово о сотворении...» С. 136.

107 РГБ ОР. Софийск. 468. Запис по нижнему берегу арк. 1—4: Кинга Ферапонтова монастыря Белоозерского.

108 РГБ ОР. Ф. 178. Музейн. собр., спр. 8616, арк. 74—78.

109 РГАДА. Ф. 187. Рукоп. собр. ЦГАЛИ, оп. 1, спр. 55, арк. 67 зв.—270.

- ¹¹⁰РГБ ОР. Ф. 344. Собр. Шибанова, спр. 37, арк. 229—234 зв.
- ¹¹¹РГБ ОР. Ф. 272. Синод. библиотека, спр. 344, арк. 60—60 зв.
- ¹¹²РНБ ОР. Кир.-Бел., спр. 35/1274.
- ¹¹³РНБ ОР. Ф. 717. Соловецк. собр., спр. 949/1059.
- ¹¹⁴Там само. Спр. 812/922.
- ¹¹⁵Там само. Софійск. собр., спр. 477.
- ¹¹⁶НБРБ ОР и РК. Спр. 091/4276, арк. 89—90 зв. (післямова Спиридона і Досіфея).
- ¹¹⁷РНБ ОР. Соловецк. 175/175.
- ¹¹⁸РНБ ОР. Собр. Титова, спр. 4990.
- ¹¹⁹ГИМ ОР. Собр. Вахрамеева, спр. 71; *Титов А. А.* Житие и подвиги преподобных отец наших Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев по рукописи XVII века. М., 1889; *Повесть о Зосиме и Савватии*. М., 1986.
- ¹²⁰РГБ ОР. Ф. 98, спр. 352, арк. 70—110 зв.
- ¹²¹БРАН ОР. Собр. Археол. ин-та, спр. 60, арк. 77 зв., 79 зв., 87 зв.; *Бубнов Н. Ю.* Портретное изображение лица в лицевой рукописи начала XVII в. // *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги Библиотеки АН СССР*. М.: Л., 1966. С. 20—22.
- ¹²²РНБ ОР. Собр. Толстого. Q. I. 317.
- ¹²³РГБ ОР. Ф. 304/1, спр. 629, арк. 401—549 зв., спр. 633, арк. 43—191 зв., спр. 664, арк. 484—528, спр. 692, арк. 338—405, спр. 693, арк. 1—120 зв., спр. 788, арк. 232 зв.—332 зв.
- ¹²⁴РГБ ОР. Ф. 113, спр. 607, арк. 16 зв.—115 (післямова Спиридона немає взагалі, а Досіфеева вміщена після 20-го чуда).
- ¹²⁵Гос. архив Калининской обл. Коллекция Тверского музея, спр. 917 (XVI ст.).
- ¹²⁶РГАДА. Ф. 1292, оп. 1, спр. 468, арк. 14 зв. (опис монастиря).
- ¹²⁷Див. наприклад: СПб. ИИР. Архив. К. 11, спр. 4, 262 арк. (післямова Спиридона — арк. 90 зв.); РГАДА. Ф. 357, оп. 1, спр. 8(214), 230 арк., спр. 18 (239), арк. 98—328; ИРАИ. Древлехранилище. Усть-Цилемское собр., спр. 181; Пинежское собр., спр. 1, арк. 305—425; Карельское собр., спр. 533 та ін. (С. В. Мінеєва описала 360 списків).
- ¹²⁸РНБ ОР. Собр. Титова, спр. 4990, арк. 81; спр. 4490, арк. 84—84 зв.; Соловецк. 175/175, арк. 11 зв.—12.
- ¹²⁹*Яхонтов И.* Жития св. севернорусских подвижников. С. 22—30.
- ¹³⁰Жития Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы. С. 226 (далі зазначаються сторінки в дужках).
- ¹³¹*Дмитриева Р. П.* Особенности жанра «Жития» Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // *Русское подвижничество*. М., 1996. С. 149—156.
- ¹³²Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. С. 151—153; *Летопись занятий Археологической комиссии*. А., 1929. Вып. 35. № 46, табл. 3—4; *Янин В. А.* Новгородские акты XII—XV вв.: Хронолог. комментарий. М., 1991. С. 252—253, 257—258.
- ¹³³Див.: *Янин В. А.* Новгородские акты... С. 253. Учений доводить, що грамота 1470 р., нібито дана Зосимі Марфого Борецькою, — фальсифікат XVII ст. (с. 357—358). Ця грамота дійсно збереглася у пізній копії (РГАДА. Ф. 1605. Кол. Юдина, оп. 1, спр. 116, арк. 1; *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*. С. 300. № 307).
- ¹³⁴*Дурье Я. С.* Две истории Руси XV в. СПб., 1994. С. 129.
- ¹³⁵*Яхонтов И.* Жития св. севернорусских подвижников. С. 17—18.
- ¹³⁶РНБ ОР. Кир.-Бел., спр. 143/1220, арк. 46 зв.—51 зв.
- ²*Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 3.
- ³*Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. Кн. 1. С. 551, прим. 2.
- ⁴*Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890. Ч. 1. С. 280.
- ⁵*Архангельский А. С.* Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского государства (конец XV—XVII вв.). Казань, 1913. С. 234.
- ⁶РНБ. ОР. НСРК. Ф. 325 (старий шифр: F. 103. 1947), арк. 23 зв., 24.
- ⁷Там само. Арк. 35 зв.
- ⁸Там само. Арк. 37—39, 43, 45, 47, 51, 53 зв., 59, 65 зв., 66, 67 зв., 70.
- ⁹Там само. Q. IV. 398, 64 арк.
- ¹⁰Там само. СПб. ДА. А II/334, 49 арк.
- ¹¹Там само. Кир.-Бел., спр. 114/1349, 169 арк.
- ¹²СПб. ИИР РАН. Архив. Кол. 11, спр. 243, арк. 9.
- ¹³РНБ. ОР. Кир.-Бел., спр. 752/1009, арк. 2, 7, 8, 24, 31 зв., 39 зв., 42, 48, 50, 53, 55.
- ¹⁴Там само. Спр. 754/1011, арк. 9, 10 зв., 12 зв., 30 зв., 39 зв., спр. 1356, арк. 53 зв.—56 зв.
- ¹⁵Там само. Спр. 759/1016, арк. 54, 114—116.
- ¹⁶Там само. Спр. 95 / 1332, 175 арк., спр. 93/1331, спр. 68/1307; Софійск., спр. 1152, 109 арк.
- ¹⁷Там само. Спр. 93/1331, арк. 98—103.
- ¹⁸СПб. ИИР. Архив. К. 11, спр. 249, арк. 38 зв.
- ¹⁹Там само. Спр. 244, арк. 81 зв.—82.
- ²⁰РНБ ОР. Софійск. 1418, арк. 345 зв.—346.
- ²¹Там само. Погодинск. 1571, арк. 53—60 зв.
- ²²Там само. Кир.-Бел. 14/139, арк. 326—333 зв. (опис подій від X ст. до 1522 р.); спр. 101/1178, арк. 252 зв.—254 зв. (літописець Германа Пустинника-Подольного).
- ²³Там само. Софійск. 1468, арк. 179—186 (стара нумерація 173—180).
- ²⁴СПб. ИИР. Архив. К. 11, спр. 250, арк. 115 зв.—117.
- ²⁵РНБ ОР. Погодинск. 1566, арк. 47—53 зв.
- ²⁶Там само. Погодинск. 1554, арк. 20—26 зв.
- ²⁷РНБ ОР. Кир.-Бел., спр. 67/1144, арк. 178 зв.—185 зв.
- ²⁸РНБ ОР. Ф. 717. Соловецкое собр., спр. 922/1032, 127 арк.
- ²⁹Там само. Соловецкое собр., спр. 22/1481, арк. 35 зв.—36.
- ³⁰Там само. Софійск., спр. 1454, арк. 452—452 зв. (453—453 зв., нова нумерація).
- ³¹Там само, Софійск., спр. 754, арк. 126 зв.—127.
- ³²Там само, спр. 1552, арк. 55 зв.
- ³³*Анкудинов И. Ю.* Граффити из церкви Петра и Павла на Синилице // *Новгородские древности*. М., 2000. Вып. 5. С. 291—295.
- ³⁴*Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Великого Новгорода: 15 век. М., 1994.
- ³⁵*Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 571—573 (№ ССCLXXXV), 582 (№ ССCLXXXVII).
- ³⁶*Мусин А. Е.* Погребальный обряд Древней Руси как археологическая и литургическая проблема // «Сих же память пребывает во веки». СПб., 1997. С. 33—34.
- ³⁷*Панова Т. Д.* Данные археологии об атрибутике русского монашества периода средневековья (XI—XVI вв.) // *Искусство христианского мира*. М., 1999. Вып. 3. С. 144—151.
- ³⁸*Мусин А. Е.* Погребальный обряд. С. 21.
- ³⁹РГБ ОР. Ф. 304/1, спр. 35, арк. 230/253.
- ⁴⁰*Князев А., прот.* Смерть священника, как она представлена в славянском Требнике // *Альфа и Омега*. 2000. № 4(26). С. 167—171.
- ⁴¹РГБ ОР. Ф. 304/1, спр. 315, арк. 504 зв.—505.

Замість післямови

¹*Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви. Период III (1410 — 1588). М., 1888. С. 14, прим. 10.

ЗМІСТ

- Історичні координати (*Замість вступу*) 5
- 1 ЗАДОКУМЕНТОВАНІ ДІЯННЯ СПИРИДОНА 9**
- САМ ПРО СЕБЕ 11
- СУЧАСНИКИ Й ЛІТОПИСЦІ ПРО СПИРИДОНА 35
- 2 ПОШУКИ ПРОТЕКТОРІВ І ПОКРОВИТЕЛІВ 49**
- ТВЕР 51
- МОСКВА 65
- ПІДТУРЕЦЬКИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ 70
- ОФІЦІЙНА ЛИТВА 75
- ОПОЗИЦІЯ У ПРАВОСЛАВНІЙ ЛИТВІ 78
- 3 «ИЗЛОЖЕНИЕ О ПРАВОСЛАВНЕЙ ИСТИННЕ НАШЕЙ ВЕРЕ» 113**
- ПРАВОСЛАВНИЙ КАТЕХІЗМ? 115
- ІСТОРИОГРАФІЧНІ ОЦІНКИ: АЛЬТЕРНАТИВА ЧАСУ, МЕТИ, НАСЛІДКІВ 116
- РУКОПИСНИЙ ТЕКСТ І ЙОГО КОНТЕКСТ 120
- «СИНТЕЗА ПРАВОСЛАВІЯ»:
ГРЕЦЬКА І СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКА ТРАДИЦІЇ 136
- АДРЕСАТИ І «ЗОВНІШНІ ОБСТАВИНИ» 147
- Формули звертань автора до адресатів та його самоідентифікація 148
- Повчання й настанови: проблема актуальності 150
- СТРУКТУРА ЗМІСТУ Й МОЖЛИВІ АНАЛОГИ 155
- ДЖЕРЕЛА ВІРИ 158
- ВСЕЛЕНСЬКІ ТА ПОМІСНІ СОБОРИ:
ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ 160
- БОГОСЛОВСЬКІ ПРОБЛЕМИ 180
- Символ Віри: канон і коментар автора 180
- Свята Трійця 182
- Бог Син: дві природи 183
- Апологія шанування ікон та хреста 187
- Богословіє як джерело спростування ересей 192
- Еволюція православного богословія 200
- НОВІ ЕРЕСІ КРІЗЬ ПРИЗМУ СТАРИХ? 201
- «Жидовствуючі» у Києві, Новгороді, Москві 203

- Тема ересей у тексті як провідна 212
Ересі у світлі Вселенських і Помісних Соборів 214
Опис древніх ересей: моменти актуалізації
та персоніфікації 218
Викляття ересей: авторське, «адресатове», всецерковне 231
Методи критики ересей 236

ПРОБЛЕМА БІДНОСТІ Й БАГАТСТВА 239

4 «СЛОВО НА ШЕСТВИЕ СВЯТАГО ДУХА» 253

- НОВА ЗНАХІДКА «СЛОВА» 255
АВТОБІОГРАФІЗМИ «СЛОВА» 256
ЗВЕРТАННЯ ДО АДРЕСАТІВ 258
СТРУКТУРНІ ЧАСТИНИ ЗМІСТУ 260
БІБЛЕЇЗМИ У «СЛОВІ» 264
«СУЧАСНІ» ПРОБЛЕМИ ТА ЇХНІ ПРОЯВИ У «СЛОВІ» 266
 «На юдеи» 266
 Еретики та ересі 269
 «О исправлении Петрове» 272
 «О Святаго Духа деиствии» 274
 Антики та «еллины»: «пустота учения
 и наказанье мудрости» 276

5 «ДОВГА ОСІНЬ» НОМІНАЛЬНОГО МИТРОПОЛИТА

- БІЛОЗЕРСЬКИЙ ПЕРІОД У «ДОТИЧНІЙ» ІСТОРІОГРАФІЇ 285
ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ОСЕРЕДОК ФЕРАПОНТОВОГО МОНАСТІРЯ:
БЛИЗЬКЕ, АЛЕ ЧУЖЕ СЕРЕДОВИЩЕ 287
«ЖИТІЄ ЗОСИМИ І САВВАТІЯ» 297
 Повідомлення Досіфея про залучення Спиридона
 до праці над «Житієм» 301
 Оцінка праці Спиридона
 архієпископом Новгородським Геннадієм 303
 Післямова Спиридона 305
 Авторське начало у «Житії» 311

Смерть митрополита: продовження пошуку
(Замість післямови) 337

Примітки 346

Наукове видання

Ульяновський Василь Іринархович

**МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ СПИРИДОН:
образ крізь епоху,
епоха крізь образ**

Художнє оформлення та редагування *Олексія Григора*
Технічне редагування *Тетяни Щур*
Коректори *Алла Бараз, Людмила Іванова*
Оператор *Оксана Клембіцька*

На оправі:

Митрополит Спиридон. Мініатюра з рукопису XVI ст.
(БРАН. ОР. Собр. Археол. ин-та, № 60, арк. 87 зв.);
Митрополит Спиридон та ігумен Досіфей.
Мініатюра з рукопису початку XVII ст.
(РИБ. ОР. Соловецк. 175/175, арк. 109 зв.)

В оформленні використано фрагменти ікон Св. Миколая
та Страшного Суду кінця XV — початку XVII ст.
(Національний музей у Львові), відтворені з книжки
професора-протоієрея о. Михайла Димида
«Єпископ Київської Церкви» (Львів, 2000)

Підл. до друку 08.06.04. Формат 70 × 100/16. Папір офсет. № 1.
Гарн. Мусл. Друк офсет. Ум. друк. арк. 30,32. Ум. фарбовідб. 30,97.
Обл.-вид. арк. 29,07. Вид. № 4151. Зам. № 4-229.

Видавництво «Либідь» при Київському університеті,
01004 Київ, вул. Пушкінська, 32

Свідоцтво про державну реєстрацію № 404 від 06.04.01

Віддруковано на ВАТ «Білоцерківська книжкова фабрика»,
09117 м. Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4