
Василь Ульяновський

**ПОХОДЖЕННЯ ВЛАДИ ТА ЇЇ СИМВОЛІВ НА РУСІ
В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ «ПОСЛАНІЯ» СПИРИДОНА-
САВИ**

Концепт «мономахового дару» владних інсигній руським князям з'являється в московській книжності на рубежі XV-XVI ст. «Першотекстом», в якому даний концепт детально обґрунтовується, вважається *«Посланіє»*, атрибутоване Спиридону-Саві. У своїй попередній публікації ми обґрунтовували думку, що автор *«Посланія»* не може бути ототожнений з Київським митрополитом Спиридоном (поставлений 1475 р.) й належить власне до «московського кола» книжників. Водночас нами була розглянута вся дотеперішня історіографія щодо датування, виявлення політичної актуальності та можливих замовників твору, в якому б обґрунтовувалося походження влади та її символів на Русі¹. Залишимо без нових коментарів і всю першу частину *«Посланія»* з біблійними (як текстуально реальними, так і «фантастичними») сюжетами та історію про походження різних народів від «начала всех начал». Нагадаємо лише, що згідно концепції Спиридона-Сави, світова влада і її символи послідовно передавалися від єгипетських фараонів через Александра Македонського до імператора Августа, який **«поблада вселенною»**, зодягнувшись в порфиру та віссон єгипетського царя Сеостра, митру царя Пора індійського, накидку царя Філікса. Саме подібна символіка одягу використовується автором *«Посланія»*, щоб обґрунтувати подальше «передання» символів влади на Русь імператором Костянтином. Ланцюг «живої» передачі влади Спиридон-Сава продовжив завдяки історії поділу світу Августом, який заповів прибалтійські землі Прусу. Затим «новгородський муж» Гостомисл порадив новгородцям запросити з Прусії одного з нащадків Августа-Пруса задля управління. Цим «римлянином» став Рюрик. Далі автор швидко «проминув» усіх його нащадків до

Володимира Святославовича, щоб зосередитися на головному “герої” – Володимирі Всеволодовичі Мономаху².

Друга частина „Послання” власне й містить виклад концепції походження безпосередньої влади руських князів від роду Августа через Пруса і Рюрика та отримання інсигній влади Володимиром Мономахом. Вона є найвідповідальнішою в усьому „Посланні” (навіть за своїм обсягом ширша за попередню), саме заради цього увесь текст замовлявся і писався. Відповідно, лише на цьому тексті з усього „Послання” ми й зупинимося в цій статті.

З оповіді про „четверте коліно” (тобто, Володимира Мономаха) текст розпадається на три складові. Їх ідейне навантаження пояснює передана „прмова” Костянтина до кн. Володимира, а саме: **“...и мы ото твое благолюбіе просиухъ мира любвѣ; да церкви божіа безъ матежа бѣдѣтъ, и всѣ православіе въ покои пребѣдѣтъ подѣ сѣщею властію нашегѡ царства и твоегѡ волнаго самадрѣжавства Великіа Росіа”**³. Загалом, авторська схема виглядає так: традиційна загроза завоювань від православної Русі для Константинополя; негарзди в імперії й Церкві; „об’єднання” двох держав для утримання суцього в них православія на умовах „урівняння влад” через символічну передачу інсигній. Автору йшлося про пояснення: чому раптом Костянтин Мономах здійснив це „урівняння влад” саме з Руссю. Задля цього необхідний був „виклик” Русі й нагальна „потреба” Константинополя, а об’єднати це мала церковна проблема й, як наслідок усього — символічне „споріднення влад” через символічне піднесення руських князів до рівня імператорів.

Почнемо з промови Володимира Всеволодовича перед **“кнѣзми своими, и велможамн, и волѣры: ѿгда азъ есмь юнѣйши прежѣ менѣ державствовавшихъ и хорѣгви правящихъ скипетра великіа Росіа, акѡ то кнѣзь велики Олегъ ходи и взѣтъ Константинополя, сѣ новаго Рима, по главамъ дань и здравъ възвратисѡ въсвоѡси; и потомъ кнѣзь великій Свѣтославъ Игоревичъ, порекло имый Легкы, идѣ въ галіаххъ на двою тысящъ и седмію сотъ и взѣтъ на Костянтиновѣ градѣ тяжчайшѣю дань, и възвратисѡ въ свое отечество, Києвскѣю**

землю, и скончаваеѣтъ житіе. **А** мы есмо настолицы прародитель своихъ и отца моего Всеволода Ярославича и наследницы тоа же чести **Ѡ** бога. **И** съвета ищю **Ѡ** васъ, моеа полаты князей, и бояръ, и воеводъ, и всегъ подъ вами христолюбиваго воинства; да превъзнесетса има живоначалныа Троицы вашіа храбрости могѣтствомъ божіею волею съ нашими повеленіемъ; ки ми съветъ издаваеѣтъ?” (С. 162–163).

Обминаючи неточності з Олегом та особливо Святославом (цікаво, що автор знає його рідкісне прізвисько – Легкий), а також осучаснення символів їх державної влади (**хорѣгви правящихъ скипетра великіа Росіа**), зупинимось на сакральних моментах. Найважливішій з них — оголошення богоданною успадковану владу (**наслѣдницы тоа же чести Ѡ бога**). Р. П. Дмитрієва писала, що Спиридон-Сава „ни разу не упомянул в своем “Послании” о божественном происхождении их власти”⁴. Це не вповні правильно. Автор вклав дану ідею в уста самого Володимира Мономаха, проте він не розвинув її далі, обґрунтовуючи походження влади московських князів, хоча саме щодо них ця ідея вже була розпрацьована книжниками й великокнязівською канцелярією другої половини XV – початку XVI ст.* Чому ж в „Посланії” означена ідея не знайшла свого продовження? Можна думати, що таке суперзавдання автор перед собою не ставив. З іншого боку, походження влади від нащадків Ноя і т.д. вже накладало на неї певну печать сакрального. Нарешті, як побачимо далі, вільне (щоб не сказати дивне) маніпулювання автором християнськими символами й історією, на наш погляд, свідчить, що автор мав не вельми блискучий богословський запас знань і просто не зміг би „втягти” обґрунтування ще й цієї ідеї. Дане заключення підкреслюється ще одним сакральним аспектом промови, де йдеться про Святу Трійцю. Божественна Трійця та Божа воля прикликаються для вирішення питання про потребу походу на столицю православного світу – Константинополь. Автор вкладає в уста кн. Володимира Всеволодовича все це цілком свідомо, тим, на його погляд, надаючи рішенню про похід божественного благословення. Окрім того, саме формулювання “да превъзнесетса има живоначалныа Троицы”

вашіа храбрости могѣтством божією волею”, яке перебачало прославлення імені Св. Трійці через хоробрий похід з Божої волі на Константинополь, мало просто шокувати вченого богослова. Нарешті, останнє сакральне визначення міститься у відповіді членів ради: **“Сердце царєво въ рѣцѣ божій, акъ же пишешєа [...]”** (С. 163). Це ще один штрих до сакралізації великокнязівської влади, який не знайшов розвитку далі.

Завершує увесь цей сюжет опис вдалого походу **“многїа тысачи воинства на фракїю Царягряда і повернення з великим полоном та многимъ богатствомъ”** (С. 163). Похід цілком вигаданий і виконує текстуально–функціональне призначення – спонукування Костянтина до мирних переговорів, посольства й передачі інсигній влади.

Вже цим походом повністю перекручується зв’язок Володимира Всеволодовича (нар. 1053, правив 1113–1125) з Костянтином IX Мономахом (1042–1055), який добре з’ясований у **Повѣсти временныхъ лѣтъ**. Русько–візантійський конфлікт відбувся у 1043 р. за правління Ярослава Мудрого. Вже затим близько 1046–1047 рр. міждержавна угода була скріплена шлюбом Всеволода Ярославовича з донькою Костянтина IX Мономаха, котрий помер 11 січня 1055 року. Якщо ж говорити власне про час князювання Володимира Мономаха, то в Константинополі правили імператори Олексій I Комнін (1081–1118) та Іоан II Комнін (1118–1143). У 1116 р. Володимир Мономах виступив проти Олексія Комніна⁵.

Подальша сюжетна оповідь *„Послания”* є тим, заради чого автором була витворена вся попередня конструкція.

Порадившись на **сѣвѣтѣ**, Костянтин Мономах вирядив на Русь посольство. Автор перерахував поіменно усіх його членів, котрі, як і саме посольство, були вигадані: митрополит **Тоясія ефесскаго** Неофіт (малоазійське місто Ефес існувало до VII ст., серед ефеських митрополитів названої особи не було), єпископи **милитинска и митилинска**, стратиг антіохійський, Августалій Александрійський (він ще за Августа, нібито, призначений в Александрію), ігемон єрусалимський Єустафій (С. 164). Дане „імените” посольство мало підкреслити важливість акції. Титулатура митрополита та єпископів

справляє враження вигаданої конструкції. Ігор Шевченко стверджує: „Ані цей митрополит, ані єпископи не значаться в жодному єпископському списку, а титул *Praefectus Augustalis Єгипту* було прийняте за власне ім'я”⁶. Між тим, як відзначив Б.А. Успенський, „Слово о погібелі русской земли” повідомляє, що імператор Мануїл (тобто, Мануїл I Комнін: 1143-1180) послав великі дари Володимирі Мономаху, щоб уберегтися від його походу на Константинополь. І хоч Мануїл не був сучасником Володимира Мономаха, в 1164 р. він дійсно посилав дари кн. Ростиславу Мстиславичу й просив його допомоги у боротьбі з Угорщиною⁷. Цікаво, що на Русі в цей час перебував суперник Мануїла Андронік Комнін, майбутній імператор і, можливо, Мануїл дійсно побоювався походу „русі” на Царград з Андроніком. Б.А. Успенський також застеріг, що руські книжники нерідко плутали Олексія й Мануїла Комнінів. Все це, на думку вченого, не виключає, що в основі оповіді про посольство з Константинополя і дари Мономаха лежить дійсний факт отримання київським князем дарів від візантійського імператора⁸.

Автор „Послания” повідомляв, що з посольством були передані дуже важливі для витворюваної концепції інсигнії: „И ѿ своєа выа приємлетъ животворящій крестъ ѿ самаго животворящегу древа, на немъ же распатса владыко Христосъ. Снѣмлетъ же ѿ своєа главы и вѣнецъ царьскы и поставлетъ егу на блюдѣ златѣ. Повелѣваетъ же принѣсти и кравицу сердоликову, изъ неа же Августъ, кесарь римскій, веселашеса, и ожерелье, иже на плещу своєю ношаше, и кацію, иже ѿ злата аравійска исковану, и измирну съ многими благовонными цвѣты Индійскія земля съставлену, и ливанъ ѿ злата аравійска трома смѣшеніе иматъ, и ины многи дарове” (С. 164). Набір дарів дуже різний і не цілком гідний державних ісигній. Дивним чином автор не помістив серед дарунків жодної символічної речі, які „вдягав” на Августа під час його проголошення в Єгипті.

Від Августа руському князю дісталася „**крабица**”, з якої пив імператор. Вже в першій половині XIV ст. вона стає реальністю й виконує функцію родової реліквії. У заповіті Івана Калита згадується **золотая коровочка**. У духовній грамоті (бл. 1358 р.) Івана II згадується

“*коропка сердолична золотом кована*”, яку він заповідав сину Дмитрію Донському. У 1423 р. Василій I благословив Василя II “*коропкой сердоничной*” (поряд з шапкою золотою і бармами). Далі „чаша” згадується як реліквія в чині вінчання на царство Дмитрія-внука: сердолікова „коробка” була піднесена йому на учті, який завершував церемонію. „Чаша” фігурує потім у вступі до чинів вінчання на царство Івана IV і Федора Івановича.

“*Крабица сердолікова*”, в якій зберігалася царська багрянниця (Порфира), згадується і в „*Повести о Вавилонском царстве*”. Навівши усю цю інформацію, Б.А.Успенський підкреслює символічну значимість **крабици**, яка разом з шапкою та бармами є родовою реліквією московських князів і з часів Івана II передається у спадок старшому сину. Дослідник відзначив також, що коли пізніше шапку замінила корона, а барми – мантія, то сердолікову чашу продовжували використовувати під час імператорської коронації: в ній тримали миро, яким митрополит помазував імператора⁹. Більше того, зберігся візуальний образ чаші¹⁰. За спостереженнями Б.А.Успенського, „*чаша Августа Римского, тем самым, связывает русских государей как с римской, так и с византийской традицией, что естественно отвечает восприятию Константинополя как второго Рима; вместе с тем, эта чаша должна была, видимо, ассоциироваться с притязаниями русских монархов на генеалогические связи с Августом, что предполагает непосредственную связь Москвы и первого Рима*”¹¹.

М.П.Кондаков уважав, що царська утвар: хрест з часткою Животворного Древа, „враная цеп” з хрестом, золота ікона „Парамшина дела” і „крабийца”, або чаша „сардоничная”, дійсно були привезені з Візантії, але не одночасно, а впродовж XII-XVI ст. При цьому золота шапка, згадана в заповіті Івана Калити як родинна реліквія, не обов’язково мала бути „Шапкою Мономаха” (виготовлена в XII ст. у якійсь з візантійських провінцій Малої Азії, на Кавказі чи Херсоні)¹².

Власне, до інсигній належали лише царський **вінець** та **опліччя** Костянтина (майбутні вінець і барми Мономаха). Нині у більшості праць вказується, що так звана „шапка Мономаха” від початку була ханським дарунком Узбека Івану Калиті, або належала сестрі хана

Узбека Кончині, у хрещенні Агафії – дружини кн. Юрія Даниловича, а по його смерті (1325) перейшла до Івана Даниловича Калити¹³. Це золотий філігранний головний убір, оторочений соболиним хутром і пізніше увінчаний хрестом. У заповіті Івана Калити (бл. 1339 р.) згадується „шапка золотая” і „скорлатное порнтище с бармами”¹⁴. Вчені стверджують, що основа „шапки” була створена в 60-і рр. XIII ст. і з тим неодноразово перероблялася¹⁴. Спочатку „шапка” виражала, за словами Б.А.Успенського, „идею орієнтації московського великого князя на татарського хана”, а пізніше – „идею орієнтації на візантійського імператора”. Хан та імператор іменувалися на Русі царем/цесарем; вони персоніфікували два уявлення про царську владу: світське (татарський хан) і церковне (візантійський імператор). А саме перетворення азійського головного убора на „шапку Мономаха” „наглядно свідельствує о смене культурной орієнтації”. Орієнтація на Візантію передбачала „церковное пониманием прерогатив царской власти”. Починаючи з вінчання Дмитрія-внука (1498 р.), шапка і барми становлять коронаційні інсигнії. При цьому шапка іменується в джерелах „вінцем”, в барми – „диадимой” або „ожерельем”. Назва ж „шапка Мономаха” вперше з’являється у літописній редакції (близько 1518 р.) чину царського вінчання Дмитрія-внука, а „мономахові барми” – у Великокнязівському літописному зводі 1500 р.¹⁵. Саме означені царські інсигнії ще раз „вказують” на можливого замовника „Посланія”. У „Повести о втором браке Василия III” Вассіан Патрікеєв відмовляє великого князя від розлучення з Соломонією Сабуровою (1525 р.), бо тоді князь не зможе увійти до церкви. А за умови збереження першого шлюбу Василій III може **“итти в царские двери, взем свои царский скипетр и царскую диадиму, рекше багряницу, и сердоликову крабицу и прародителя своего великого князя Владимира Мономаха шапку, да сести на престол”**. До регалій додався скипетр, якого ще немає в „Посланії”¹⁶.

„Сказание о Вавилоне”, найбільш ранні списки якого відносяться до кінця XV ст., а саме створення датується 1393-1453 рр., містить сюжет про посольство грецького царя Василя у Вавилон „за знаменіем” – вінцями Навуходоносора та цариці. В числі трьох

послів – русин. Вінець врешті був привезений і покладений на Василя. У XVI ст. в *Особливому типі „Сказанія”* була додана оповідь і про „сердоликову крабийцу” та „мономахову шапочку”¹⁷.

Існує і залишається актуальною також інша інтерпретація походження царських реліквій. С.Герберштейн між 1517 та 1526 рр. (двома подорожами в Росію) зафіксував легенду, ніби дорогоцінні барми і золоту шапку Володимир Мономах відібрав у генуезького правителя Кафи. Дипломат писав і про „шапку Мономаха”¹⁸. С.Стрийковський так само писав про переможну битву Володимира Мономаха з генуезцями Кафи та про особистий поєдинок князя з генуезьким воєводою, з якого Мономах зняв золотий ланцюг, котрий став бармою при помазанні руських правителів. Хроніст згадував також дорогоцінний пояс та „шапку” Володимира Мономаха. Це повторив і швед Петро Петрей. Однак на час Володимира Мономаха Кафа не належала генуезцям (завойована в 1260 р.). Як вважав О.І.Рогов, вказана легенда відбиває польсько-литовську традицію пояснення походження „мономахових дарів” – позбавлення руських державних регалій ореолу візантійського імператорського походження¹⁹. Н.В.Жиліна вважає, що в Кафі реально міг бути куплений візантійський „раритет” за Івана Калити (1325-1340) – його золота шапка. На той час Кафа була великим торговим центром, котрий стояв на перехресті головних торгових шляхів. Тут генуезці продавали справжні візантійські ювелірні шедеври, а в самій Візантії (Константинополі) така торгівля була заборонена. „Видимо факт привоза шапки из Кафы помнили в XIV - XV вв., и потому его потребовалось включить в предание”. Це не була лише польсько-литовська версія: Герберштейн почерпнув інформацію при московському великокняжому дворі. А от ранній пласт легенди – це особистий поєдинок з володарем іншої землі та його перемога, увінчана відібранням регалій, – склався швидше за все в добу Володимира Святославича (перегук з вивезенням херсонеських старожитностей) і співзвучний також „воєнній добі” Володимира Мономаха. А вся версія цілком склалася в другій половині XIV ст. напередодні чи після Куликовської битви за кн. Дмитрія Донського (1359-1389), про що свідчать згадки вінця і царського титулу в

„*Повести о житии великого князя Дмитрия Ивановича*” з Московського літописного зводу кінця XV ст.²⁰. Саме тоді в річищі „воєнних перемог” шапка отримує назву Мономахової, але не на честь Костянтина Мономаха, а на честь Володимира Мономаха, який здобув регалії в особистому поєдинку. Успадкування влади з Візантії на той час підкреслювалося: „*Паусий, старець Феррапонтова монастиря (где создал „Послание о Мономаховом венце” Спиридон-Савва) в специальном сочинении заполнял хронологическую лауну: как венец Владимира Мономаха был сохранен до XVI ст. – регалия передавалась последовательно до 1303 г. – до смерти Даниила Александровича, передавшего венец четвертому сыну – Иване Калите. После Калиты шапка уже известна по документам. Невозможно точно сказать, когда работал Паусий и для кого, но подобное заполнение белого пятна было очень важно как для Василия Ивановича, так и для Ивана Грозного*”²¹. А з початку XVI ст. шапка вже сприймалася як вінець двох історичних Мономахів (візантійського імператора та руського князя) – „*это ее новый, усилившийся идеологический образ*”²².

Натільний **животворний хрест** імператора належав до загальнохристиянських святинь й був атрибутом культу Ісуса, але не символом влади. Його дарування, з точки зору Церкви, було неможливим (натільні хрещальні хрести від початку можуть бути власністю лише однієї людини). Реально ж хрест (стане наперсним) і ланцюг також згодом стануть царськими інсигніями, що видно з чину царського вінчання Івана IV. Разом з шапкою і бармами хрест та ланцюг покладаються на золоте блюдо, що також фігурує в „дарах Мономаха”²³. **Кація** ж — ручне кадило, й різні благовонія не є спеціальним подарунком владаря — на сході це загальноживані речі для учту*.

До цих дарів у „*Посланії*” була приєднана ще й промова Костянтина до Володимира Всеволодовича (нагадаємо, імператор помер 1055 р, коли його онуку було лише два роки (нар. 1053 р.), а пов’язати інсигнії з матір’ю князя й донькою Костянтина Марією автор, вочевидь, не захотів — жіноча лінія в усій його схемі прямо діяла лише через Клеопатру та Олімпіаду):

“Прійми Ѡ насъ, ѡ боголюбивый благовѣрный княже, сіа честныи дарове Ѡ начатокъ вѣчныхъ лѣтъ твоегѡ родства поколеніа на славу и честь и на венчаніе твоегѡ волнаго и самодръжавнаго царства. И имъ же начнѣтъ та молити наши послове, и мы ото твое благолюбіе просиѣхъ мира, любве; да церкви божіа безъ матежа бѣдѣтъ, и всѣ православіе въ покои пребѣдетъ подѣ сѹщею властію нашегѡ царства и твоегѡ волнаго самадръжавства Великіа Росіа; да нарцаешисѧ Ѡселѣ боговѣнчанныи царь, вѣнчанъ симъ царьскимъ венцемъ рѹкою святѣйшаго митрополита Нешфита и съ епископы (С. 164–165).

Автор навіть у вуста Костянтина Мономаха вклав „знання” про “начатокъ вѣчныхъ лѣтъ [...] родста поколеніа” руського князя. Імператор називав князя “**боговенчанным царем, волнаго и самодръжавнаго царства**”, а увесь обряд мав здійснити в Києві митрополит Неофіт і два єпископи. „Давання” корони Костянтином само по собі означало б васальне узалежнення Русі. Б.А.Успенський підкреслив саме цю обставину, вказавши, що царські інсигнії (корона) дійсно посилалися імператорами Костянтином ІХ Мономахом (1042-1055) та Михаїлом VII Дукою (1071-1078) угорським короліам. Ряд дослідників (наприклад, В.Водов) вважали, що й Олексій І Комнін (1081-1118) надіслав царський вінець Володиміру Мономаху: *„При этом с точки зрения Византии посланка царских инсигний призвана была демонстрировать, по-видимому, отношения сюзерена и вассала, поскольку получающий такого рода дары по идее должен был признавать соответствующие права и полномочия императора”*²⁴. Але автор „Посланія” якраз намагався підтвердити відпуск „на волю” й проголошення “**самодръжавнаго царства**”, притому рівного за статусом Візантії. Це досягалося через власний (не спеціально виготовлений, як при „васальному вінчанні”) вінець Костянтина (з його голови) і через сакральну церемонію*. Проте викликає деяке здивування саме доручення церемонії лише вторинним представникам (навіть за авторської конструкції титулів) Константинопольської Церкви та без участі Київського митрополита і єпископату. Останні взагалі не фігурують ні в раді Володиміра Всеволодовича, ні в церемонії вінчання. В цьому питанні текст містить певну

антиномію: боговінчаність і „родство” **Ѡ начатокъ вѣчныхъ лѣтъ** руського князя” не потребували, власне, санкції „іншої” земної влади; але доведення цього перед „іншою” земною владою на час створення „*Посланія*” потребувало саме авторитету історичного правителя наймогутнішої старої імперії. „Сакральний авторитет” був забезпечений слабо, лише Ефес, як давній центр християнства з традицією Вселенських Соборів та апостольських послань (апостол Павел), наявний в титулі Неофіта, децю підносив рівень делегації. Цього не можна сказати про єпископа Мітілени Вірменської та інших. Разом з тим, вся ця міфічна конструкція могла надаватися лише для „внутрішнього вжитку”, бо була вельми вразлива „назовні”.

Літописній давньоруській традиції цілком протирічило й заключення: **“И Ѡ того времени князь велики Володимѣръ Всеволодичъ наречеса Манамахъ и царь Великиа Росіа”** (С. 165). Нагадаємо, що в рік смерті Костянтина Мономаха Володимиру було лише два роки. Традиція пов’язує прізвисько кн. Володимира з матір’ю — донькою імператора, з нею ж пов’язуються й інсигнії влади (зокрема, барми).

Сучасна історіографія розвиває стару ідею, що міфологема про імператорські інсигнії розвивалася ще в домонгольській Русі²⁵. Б. М. Флоря припустив, що підґрунтям теорії „дарів Мономаха” — царських інсигній — став принесений ще за Володимира Мономаха з Константинополя Перст Іоана Предтечі, який вже в другій половині XII ст. сприймався як частина коронаційних регалій²⁶. Відомо також, що якісь речі (утвар) дійсно були передані на Русь самим Костянтином IX Мономахом (Малий Сіон Новгородського Софійського собору). Імператорські інсигнії київських князів зафіксовані на монетах та ув’язуються з діадемами, віднайденими в Києві на Сахновці²⁷. Інсигнії першим використав при коронації Данило Галицький (західний тип)²⁸.

Отже, сама ідея про „владні речі”²⁹ не є винаходом автора „*Посланія*”, проте він подав її інакше „речове” наповнення.

Далі автор більше не розвиває „історії”, лише узагальнює: **“И Ѡ тогѡ часа тѣмъ вѣнцемъ царьскимъ, егѡ присла великій царь греческы Костянтинъ Манамахъ, вѣнчаютса вси великіе**

кнази володимірскіє, егда ставятса на великое княженіє рѹсское” (С. 165). Дивує факт, що виконуючи „замовлення” московського двору, автор нічого не говорить про історичну традицію переходу влади „всєя Руси” до московських князів, згадуючи володимирських (навіть не київських!) князів. Р. П. Дмитрієва пояснює це тим, що за Василя III в його титулі після „всєя Руси” на першому місті стояло Володимирське княжіння, а потім Московське, що відображало реалії свідомості: „в то время еще была памятна борьба за великое княжение Володимирское”³⁰ Б.А.Успенський пропонує своє пояснення: „Как известно, начиная с Дмитрия Ивановича (Донского), московские князья наследуют великое княжение Владимирское, т.е. оно становится их наследственной вотчиной; соответственно, наследственные реликвии московских князей могут восприниматься – задним числом (?! – В.У.) – как регалии, связанные именно с владимирским столом”³¹. Але ж в „Посланії” згадуються лише князі володимирські, до яких від Володимира Мономаха було далеко, й титул „великі князі” для яких фактично утвердився вже за Орди. Чому ж автор між Києвом і Москвою все таки зупиняється лише на Володимирі? Співзвучність імені Володимира Всеволодовича? Опертя на писемну чи усну традицію „Володимирської Русі”?

Для представника „московської традиції” тема Володимирського великого княжіння є цілком органічною³². Про це свідчать пам’ятки XVI ст., зокрема, „Книга степенная царского родословия”, де Всеволод Велике Гніздо (1177–1212) названий „родочисленный царствіа Рѹського наслѣдникъ, истинный кореноплодитель первеначальствующимъ рѹсьскимъ самодержьцемъ”. Власне, його правління визначалося як „начало Владимѣрского самодержьства”³³. Отже, „володимирська тема” була традиційна для московської ідеологічної системи саме в XVI ст. З Володимира московські великі князі „тягли” свою владу, її символіку та ідеологічне обґрунтування. Московські літописи повідомляють, що всі потомки Івана Калити до 1425 р., котрі отримували в Орді ярлик на велике князювання, „сідали” на престол у Володимирі (там, вочевидь, відбувався обряд „посадження” в Успенському соборі)³⁴. Близько 1425 р., як вважають дослідники, з інспірації Софії Вітовтовни та митрополита Фотія міг

бути здійснений якийсь обряд для підтвердження легітимності влади Василя Васильовича. Саме тоді в московській майстерні митрополита, вочевидь, і була модернізована (увінчана хрестом) „*Шапка Мономаха*”³⁵. Вдруге після ханського підтвердження Василь був посаджений „на великое княжение” 1432 р., але вже в Москві³⁶. Відтоді всі нащадки Василя Темного зводилися на престол саме в Москві³⁷.

Для автора „*Послания*” „володимирська тема” мала подвійне навантаження: окрім зазначеного вище діяло ще й ім’я Володимира Мономаха — першого власника інсигній, який заснував і на свою честь назвав саме місто Володимир³⁸. Нарешті, звідти походила й головна святиня великокнязівської Москви — чудотворна Володимирська ікона Богородиці. Це був третій символ „володимирської теми” в московській ідеології³⁹.

Із усієї „володимирської тріади” в „*Посланії*” явно (навіть однозначно) превалює Володимир Мономах, котрий „вінчає” саму ідею. Адже завершенням розпочатого узагальнення, є „осучаснення” теорії успадкування влади для „замовника”: **“Яко же и сей волный самодержъцьцъ и царь Великия Россія Василіе Ивановичъ, вторый на десять по колену ѿ великого князя Володимѣра Манамаха, а ѿ великого князя Рюрика К -тое колено, и братіа егво Ивановичи и Андрѣевичи”** (С. 165). Авторський суперлятив щодо „великого князя” Рюрика, зужитий в тексті про його вокняжіння в Новгороді, пояснюється там нескладною залежністю: **“И ѿтолѣ нарѣченъ высть Новѣгородъ Великій; и княжай въ немъ князь великы Рюрикъ”** (С. 162). Тут він повторюється задля „рівності” тріади: Рюрик — Володимир Мономах — Василь Іванович. Цікавіше інше: за смыслом усього речення, вінцем Костянтина вінчаються князі володимирські, як також Василь Іванович... **“и братіа егво Ивановичи и Андрѣевичи”**. Чи можна вважати дану ситуацію літературною незугарністю, чи автор все ж натяком (бо йшлося не про брата, а про племінника) згадував вінчання Дмитрія—внука 1498 р., де були зужиті регалії Мономаха? А можливо, на момент проголошення цих слів у Василя Івановича ще не було спадкоємця? Остання обставина дозволила б уточнити дату

створення „Посланія”, відсунувши її аж до 1530 року (25 серпня 1530 р. народився Іван, майбутній Грозний, а у 1533 р. — Юрій).

Втім, гіпотеза про „безпотомственный” стан Василя Івановича не вирішує все ж самої суті пасажу, хоч на ньому будується датування „Посланія”, запропоноване І. Ждановим.

Що ж до титулу Василя Івановича (а також, як бачимо, Івановичів та Андрійовичів) **волный самодержъцьцъ и царь Великия Росіа**, то, на думку Р. П. Дмитрієвої, Василій Іванович, ймовірно, мав намір вінчатися на царство, і з цією метою було зроблене „замовлення” Спиридону–Саві. Вже в грамоті від 16 лютого 1510 р. Василій Іванович титулувався **“божією милостію царь и государь всеа Рүсін и великій князь владимірскій [...]”**. 1517 та 1526 рр. при переговорах з послом імператора Герберштейном російські дипломати також іменували свого володаря царем⁴⁰. Коли говориться про ідею коронації Василя Івановича, вочевидь, слід враховувати попередню коронацію його племінника, яка не давала спокою Софії Палеолог (матері Василя), й ідея про коронацію самого Василя Івановича так чи інакше мусила бути відповіддю на „виклик”. Можливо, навіть вона виникла відразу по вокняжінню Василя Івановича: тоді він не міг скористатися розробленим церемоніалом та концепцією свого противника, й виникла потреба „іншої” оригінальної аргументації права Василя Івановича на царський титул, його (титулу) древність і легітимність, як також давнє походження інсигній влади, а отже все це належить не одному Димитрію–внуку, а цілому роду (остання думка, можливо, пояснює згадування про всіх представників князівської родини — Івановичів і Андрійовичів).

Цікаво, що саме за Василя III у складеній близько 1518 р. літописній редакції чина коронації Димитрія-внука у титулатурі Івана III з’являється слово „цар” (причому, великий князь іменується „православним царем”; титул „цар” відповідав грецькому βασιλεύς – у Візантії його застосовували до імператора і персидського шаха), і лише в пізнішій Чудівській редакції „трони” обох учасників коронації (Івана III та Димитрія-внука) названі „царськими”⁴¹. Даний факт, здається, підкреслює бажання самого Василя III коронуватися,

але при цьому царська титулатура „тягнеться” від батька, а не конкурента. Знову нагадаємо: найменування **“царь руський”** зуживалося вже у посланні митрополита Іони у Псков 1453-1458 рр. й, відповідно, прикладалося до Василя II; так його називав і літописець під 1472 р.; у „*Слове на латину*” 1461-1462 рр. автор називав Василя II **царем всея Руси**; у тексти офіційних документів титул **“царь всея Руси”** потрапляє в 1474 р. (так титуловані Іван III та Іван Молодий у договорі Новгорода й Пскова з Дерптським єпископом). З середини XV ст. московський великий князь іменується **государь всея Руси** (монети Василя II кінця 1440-х рр.), що, на думку Б.А.Успенського, пов’язане з проголошенням автокефалії Руської церкви (не випадково сам титул **“осподарь”** вперше вживає щодо князя новопоставлений митрополит Іона). Василь III, як сказано в одному з хронографів, **“титлу великия державы себе состави и тако в посольских грамотах и в летописных исторьях писати себе повеле, им же званьем в руской земле даже и от великаго князя Рюрика никто от рода их таковым самодержательством не пишешся и не нарицашся, якоже сице: Божию милостию царь и великий князь и всея Русии государь и обладатель”**⁴².

Проаналізована друга частина „*Посланія*” завершується авторським резюме, в якому акцентуються дві ідеї: походження роду князів (Месрем, онук Ноя — родоначальник); походження влади князів (Сеостр, цар Єгипту > Август цесар, який **“поовлада вселеною”**). Але корінь у обох цих ліній роду й влади один — „*египетський*”. Варто це особливо підкреслити у зв’язку з історіографічною традицією, котра звертає увагу лише на Августа. Цікаво також, що в цьому резюме немає згадки про царський вінець Костянтина, тобто символ влади. Проблема про символ (вінець) і титул, така важлива для конкретного моменту і „замовника”, на тлі двох глобальних ідей виглядала вторинною. Відбувся повний „перекіс” тексту: друга частина про вінець Костянтина і царський титул, функціонально більш розпрацьована й ширша в порівнянні з першою, в кінцевому підсумку „пропадає” в світлі двох схематично викладених ідей першої частини. Автор „зраджує” свій текст й

фактично демонструє власне ставлення до „ієрархії ідей”, у якій легенді про „косянтинів дар” Русі немає місця.

На завершення теми варто обговорити нову ідею Б.А.Успенського щодо творення концепції „Москва – Третій Рим” троїцьким ігуменом, а в 1495-1511 рр. Московським митрополитом Симоном. Дослідник вказує, що вже чин поставлення Симона на митрополію, коли великий князь вручав йому пастирський жезл, віддзеркалював візантійську систему, зокрема, право інвеститури. В цьому сенсі Константинополь представлявся Новим Римом (а не Новим Єрусалимом) і превалювала ідея царства (імперії), а не священства. Цікавим є й порівняння Б.А.Успенським формул, що їх проголошував імператор та великий князь при врученні жезла главі Церкви: 1) **“Святая Троица чрез царство, от Нея дарованное нам, производит тебя в архиепископа Константинополя, Нового Рима и вселенского патриарха > 2) Всемогущая и животворящая Святая Троица, дарующая нам всея Руси государство, подает тебе сии святыи великии престол архирейства, митрополую всея Руси.** Дослідник підкреслює, що при відсутності самого виразу „Новий Рим” в словах великого князя, *„оно содержится в онтологически исходном тексте и, несомненно, подразумевается”*. Саме ж поняття „Новий Рим” щодо Константинополя, як вважає Б.А.Успенський, з’являється в переробці *„Изложения пасхалии”*, здійсненій у 1495 р. (ще до поставлення на митрополію) троїцьким ігуменом Симоном. Ясно, що з його інтронізацією дана ідеологема мала стати пануючою. Вже сам чин поставлення Симона на митрополію калькував патріарше поставлення й закладав сприйняття Москви як Нового Константинополя: *„...очевидным образом это отвечает представлению о Москве как о Новом Риме – столице империи”*. Не випадково саме за Сімона відбувається й подібна до константинопольської коронація Дмитрія-внука (4 лютого 1498 р.). Загалом Б.А.Успенський постулює, що *„есть веские основания”* приписувати концепцію „Москва- Третій Рим” Симону Чижю. Заміна вислову „Новий Єрусалим” на „Новий Рим” щодо Константинополя як прообразу Москви може означати й кореляцію концепції співвідношення „священства” і „царства”⁴³.

Як бачимо, вагома частина аргументації побудована на читанні в редакції 1495 р. означення Константинополя як „Нового Риму” (РГБ ОР. Ф.304/І, спр.46) замість попереднього „Новий Єрусалим”. Атрибуція цього тексту Симону Чижу й датування 1495 р. було зроблене І.О.Тихонюком. Однак, як показує Н.В.Сініцина, в самому тексті рукопису автором „*Изложения пасхалии*” названий митрополит Зосима, власне, у заголовку тексту, якого немає в інших варіантах, і читання „Новий Рим” присутнє в тому єдиному списку, де значиться ім’я автора – митрополита Зосими. Тут вказується й на офіційне походження „*Изложения*”, складеного “повелением” Івана III. В все ж таки і в цьому тексті немає ідеї „Третього Риму”, оскільки взагалі „нет магического числа три”; Константинополь не називається „Другим Римом”, а Москва – „Другим градом Костянтина” (вона називається „новим градом Костянтина”). На думку Н.В.Сініциної, „*исследователи, усматривающие в Изложении генезис идеи „Третьего Рима”, как бы дописывают авторский текст*”⁴⁴.

Аналіз „*Послания*” Спиридона-Сави вказує, що автор також застосовує формулу “**Костянтинополь - съ новый Римъ**” (с.162) і вкладає її в уста самого великого князя Володимира Мономаха, який радиться з вельможами про новий похід на Царьград. Більше того, згідно логіки автора, Новим Римом Константинополь став після розколу Церкви і відпадиння Римських Пап. І все ж автор не робить „третього кроку” до Москви, оскільки в його концепції Костянтин Мономах передає свій вінець і визнає Володимира Всеволодовича рівним собі правителем – охоронцем Православія. Отже, якщо концепт „Нового Рима” й діє, то він все ж стосується Константинополя, не переносячись імпліцитно на Москву*. Власне, це спостерігається і в тому списку „*Изложения пасхалии*”, де присутнє означення Константинополя „Новий Рим”. Для нас не важливо, хто є автором цієї формули в „*Изложении пасхалии*” – Зосима чи Симон Чиж. Важливим є те, що обидва вони мали пряме відношення до Троїце-Сергієвого та Симонового монастирів. А відтак ця формула могла мати „ходіння” в московських та Троїцькій обителях. Здавалося би, все так логічно... І раптом твердження Б.А.Успен-

ського, що Зосима „окончил свои дни среди нестяжателей в Кирилловом монастыре”⁴⁵. Це працювало на „нестяжательську” концепцію автора й ідею „Нового Єрусалиму” Зосими на противагу „Нового Риму” Симона. Відомо, що Зосима після детронізації спочатку (1494) був у рідному Симоновому монастирі, а потім – у Троїце-Сергієвому (тут згадується в 1496 р.). Інформацію про висилку й смерть Зосими на Білозері містить лише один пізній літопис⁴⁶. Вона явно недостовірна, оскільки, як вже вказувалося, у 1510 р. книгу-дар від Зосими привіз у Ферапонтів з Троїцького монастиря старець Федір Мантур. Це вказує, що екс-митрополит перебував у обителі преп. Сергія до останніх днів, і фізичне привнесення ним формули „Нового Риму” на Білозеро виключене. Нагадаємо, що більш артикульовано в творі Зосими йшлося про Москву – „новый град Костянтина” та „новый Єрусалим”. Цікаво, що подібна ідея паралельно розвивалася в болгарській книжності, де ідеальним владарем виступав імператор Костянтин – будівничий Цагороду й засновник царства; а також вибудовувався ланцюг: Царград – Новий Єрусалим – Тирново⁴⁷.

Утім, „Посланіє” Спиридона-Сави явно потребує дуже ґрунтового всебічного поліконтекстуального дослідження. Нами заторкнута лише одна проблема й принагідно висловлені загальні зауваги, без яких неможливо було обійтися. Таке нове дослідження неймовірно цікавої, багатозначної й багатофункціональної пам’ятки, вочевидь, привнесе новий погляд і на сам твір, і на висловлені в ньому ідеї щодо походження влади та її інсигній на Русі.

Новим може бути й визначення авторства цієї пам’ятки та джерел її змістового наповнення. Ми ж знову нагадаємо про іменитого старця, колишнього ігумена Троїце–Сергієвого монастиря Спиридона, котрий перебував там на покої й був головним джерелом інформації Іосифа Волоцького „**про святыхъ отцевъ, иже въ Русей земли сущихъ**”⁴⁸.

Спиридон пройшов монашеску школу в Чудовому монастирі. Він був дев’ятим троїцьким ігуменом упродовж 1467–1474 років⁴⁹. При ньому з Чудового монастиря в Троїце–Сергіїв перемістився колишній чудівський архімандрит, а потім митрополит Феодосій

(„вероятно, по любви к Преподобному Спиридону”, — зазначав О. В. Горський)⁵⁰. Після семилітнього управління монастирем Спиридон залишив посаду ігумена⁵¹. Його добре знав Іосиф Волоцький і називав “великимъ старцемъ”, записавши з його уст оповідь про строителя Симонового монастиря Варфоломея та про заснування митрополитом Олексієм Андронікового і Чудового монастирів у Москві⁵².

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 Паісія Ярославов включив до піднесеного в дарунок Спиридону агіографічного збірника чотирьох матеріалів (за червень) новий агіографічний твір Пахомія — „Житіє” Кирила Білозерського (чомусь не Мінею з житієм, чи окреме „Житіє” Сергія Радонезького!). Все це ми знаємо із запису Паісія на рукопису: “Господинъ игуменъ Спиридону Живоначална Троица сие надписаніє ѿ рѣкы грѣшна инока Панѣи ѿ ѹсердіа с любовію. Аще и неѹдобренно, но ѿ желанія”⁵³. Цей дар визначає не лише високий соціальний статус, але й духовно-інтелектуальний рівень Спиридона.

Авторитет Спиридона утвердився саме за часів його ігуменства. Великий князь Іван Васильович 31 липня 1469 р. дав на його ім’я жалувану грамоту про звільнення належних монастирю сіл Шухобалова та Микульського від земських повинностей. Цю грамоту підтвердив у 1506 р. великий князь Василь Іванович, а в 1534 р. — Іван IV Васильович⁵⁴. А коли у 1479 р. у великої княгині Софії народився спадкоємець (Василій III), то вона здійснила щедрий вклад у монастир: ймовірно, візантійську ікону Богоматері-Одигітрії в окладі, а пізніше – пелену із вкладним записом (1499) **царевны царьгородской**, можливо, й книги, привезені з Мореї та Риму⁵⁵.

Загалом в архіві Троїце–Сергієвого монастиря збереглося, за даними С. Б. Веселовського, 11 актів часів ігумена Спиридона⁵⁶, він тричі згадується як колишній ігумен в інших монастирських документах⁵⁷. Ці цифри неточні: нині йдеться вже про майже півсотні грамот різних володарів, виданих на ім’я ігумена Спиридона щодо

володінь та пільг Троїце-Сергієвого монастиря⁵⁸. Зокрема, в 1496 р. один із свідків щодо меж монастирських володінь указував: **“Іаъ Богданъ Микѹлинъ слѹживалъ оу Троицы при игѹменѣ при Спиридонѣ; в цьому ж документі він названий: Богданъ Микѹлинъ сынъ боярской великого князя [...] слѹжилъ оу Троицы оу игѹмена оу Спиридоні”**⁵⁹.

Підкреслимо також, що в часи ігуменства Спиридона й після нього надання Троїцькому монстирю зробив тверський князь Михайло Борисович, що вказує на тісні зв’язки монастиря з Тверрю⁶⁰.

Спиридон користувався значним авторитетом і в очах митрополита Філіпа. 21 травня 1472 р. глава Церкви звернувся до нього як **“настоятеля дѹховного, сына нашего смирення и богомольца”** з настановою щодо управління братією та приведення монахів к **“богодѹховенному разѹменію”** через милість (**“не свирепством и жестокостью”**). Митрополит просив милості для **“согрешившаго пред вами старця Памви: знати з нього ѹзы, повернути майно і коня та простити согрешеніє”**. Підкреслимо, митрополит Філіп не наказував, а просив ігумена Спиридона⁶¹. Відомо, що ігумен був прибічником суворих правил кіновії. Його особистим другом був митрополит Феодосій (1462-1464), який по залишенні кафедри оселився в Троїце-Сергієвому монастирі, де й помер 1476 р., коли сам Спиридон пішов на покій⁶². Ймовірно, саме в цей час Спиридон написав *„Послание утешительно в скорби”*⁶³. Дмитрівський князь Юрій Васильович також виявляв особливу довіру Спиридону: він обрав ігумена своїм духовним отцем, і той засвідчив заповіт князя (21 вересня 1472 р.)⁶⁴.

Застереженням проти авторства *„Посланія”* ігумена Спиридона може здатися повна відсутність у творі сергієво–донського блоку інформації. Втім, у даному творі їй ніде не було місця — адже завдання автору було поставлене досить чітко.

З іншого боку, саме в бібліотеці Троїце–Сергієвого монастиря зберігався унікальний примірник болгарської редакції хроніки Георгія Амартола, датований XIII ст. (**Криница или Временникъ**)⁶⁵.

В двох полемічних збірниках XVI ст. містилася історія про Папу Формоса⁶⁶. Книгозбірня мала чимало хронографів та компіля-

цій із біблійної та всесвітньої історії, „редкое собрание книг”, що зберігалися у вівтарі Троїцького собору під наглядом дяка⁶⁷. 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 называть 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”⁶⁸.

Нарешті, відомо, що в 1495-1499 рр. судові процеси Троїце-Сергієвого монастиря вели Василій Іванович а Іван Юрієвич Патрикєєві⁶⁹. А в 1499 р. саме в Троїце–Сергієвому монастирі за ігумена Серапіона (1495-1506) прийняв постриг Іван Юрієвич Патрикєєв — батько постриженого тоді ж в Кирило–Білозерському монастирі Вассіана (Василія Івановича Патрикєєва)⁷⁰ — гаданого замовника й адресата „Посланія”. Саме Іван Патрикєєв міг виступити посередником між старцем Спиридоном та Вассіаном у справі підготовки важливого ідеологічного твору, познайомившись із старцем в монастирі та почерпнувши ряд інформацій, про які оповідав наближеному до двору сину–іноку.

В подальшому, вочевидь, виникнуть і інші гіпотетичні автори — Спиридони чи Сави. Щодо останнього, відразу спадає на думку „сподручник” Вассіана Патрикєєва й співвітчизник Максима Грека Сава Святогорець (постриженник афонського Ватопедського монастиря, приїхав у Москву 1518 р.). Відомо, що разом з Максимом він був осуджений і звинувачений у перекладах книг із наказу Вассіана (“толкуютъ книги, и низводятъ словеса по своему изволению”); на той час вони мешкали в Чудовому монастирі. Обидва афонські ченці були осуджені соборами 1525 та 1531 рр. й вислані. Сава, колишній ігумен Ново-Спаського монастиря (1519-1525), ув’язнювався відповідно у Возмищенському та Левкеїному монасти-

рях. Ясно, що у випадку Савиного авторства, „Послание” мало б з’явитися до 1525 року. Відомо, що великий князь його дуже шанував і навіть зробив спаським архімандритом. Встановлені його інтелектуальні зв’язки з Вассіаном Патрикеевим...⁷¹ Згадаємо й інока Саву – засновника Троїцького монастиря на Сенному острові Ладозького озера (кінець 70-х - 80-і рр. XV ст.) та автора послання 1488 р. боярину Д.В.Шейну про єретиків. Згідно місцевої традиції, в побудові монастиря Саві “**поможе христонименный государь великий князь Иван Иванович, брат великого князя Василья Ивановича всеа Руси**”⁷². А відтак, саме за завданням кн. Івана Молодого та у зв’язку з коронацією його сина Дмитрія міг би писатися Савою (схимником Спиридоном) твір „Сказание о Мономаховом венце”...

Все це наведене нами „асоціативно” щодо імені автора лише для того, щоб potwierдити потребу подальшого пошуку можливого автора „Послания”. Запропонована ж нами аргументація та загальний висновок, звісно, значною мірою носять гіпотетичний характер.

¹ Ульяновський В. Київський митрополит Спиридон і його догматичний твір „Изложение в православней истинѣ нашей вѣрѣ” // Просемінарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. – Вип.3. – К., 1999. – С.80-97.

² Там само. – С.97-110.

³ Дмитриева Р.П. Сказания о князьях Владимирских. – М., Л., 1955. – С.165 (далі посилання на вміщений тут текст „Послания” наводяться прямо в тексті в дужках).

⁴ Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских. – С. 86.

^{*} Н.В.Сініцина зазначає, що вже Василія II книжники зі священства іменовали царем руським, боговенчаным царем і новым Костянтином у зв’язку з його протистоянням „латинству” та унії. Втім, царська термінологія має більш раннє походження. Створене бл. 20-х рр. XV ст. „Слово о житии и о преставлении Дмитрия Ивановича царя Русьскаго” (список 60-70-х рр. XV ст.) царем іменовало Дмитрія Донського (РФА. – Ч.III. – М., 1987. – С.555-556; Ч.4. – М., 1992. – С.983). А у невідправленій грамоті Василія II Константинопольському Патріарху Митрофану (1441) царем Русских земель названий кн. Володимир Святославович (РИБ. – Т.6. – Стб.527). А у третій редакції повісті Сімеона Суздальця про Флорентійський собор в уста самого імператора Іоанна VIII Палеолога була вкладена промова на соборі, в котрій імператор називав московського великого князя „царем” і „братом”, визнаючи рівність його влади своїй богоданній. Василій II називається царем всея Руси у „Слове избранном еже на латыню” (1461-1462). Офіційно ж титул царь всея Руси з’являється як титул Івана III в угоді 1474 р.Новгорода та Пскова з Дерптським єпископом. У

посланні Ростовського архієпископа Вассіана Івану III 1480 р. також вказується, що він "Богом утверженный царь". І ось уже в наказі 1489 р. посланцям до імператора Священної Римської імперії Фрідріха III Габсбурга постулювалося: "Мы Божию милостию государи на своей земле изначяла, от первых своих прародителей, и поставление имеем от Бога, как наши прародители, так и мы..." (Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. – М., 1998. – С.116-118). У 1507 р. Йосиф Волоцький сформулював тезу, що царі й князі є намісниками Бога на землі (Послание старца Иосифа к великому князю Василию на еретики // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – М., Л., – 1955. – С.519-520). Див. також: Kantorowicz E.H. The King's Two Bodies: a Study in Mediaeval Political Theology. Princeton, 1957; Vodoff V. Le titre tsar' dans la Russie du nord-est vers 1440-1460 et la tradition litteraire vieux-russe // Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. – София, 1988/1989. – Т.1. – С.54-60.

⁵ ПСРЛ. – Т.2. – СПб., 1906. – Стб.283.

⁶ Шевченко І. Візантія і східні слов'яни після 1453 року // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. – Львів, 2001. – С.103-104; див. також: Kämpfer F. Das Russisch Herrschenbild. Rechlinghausen, 1978.

⁷ ПСРЛ. – Т.2. – СПб., 1908. – Стб.522.

⁸ Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина "Москва – Третий Рим" // Русское подвижничество. – М., 1996. – С.482-483, прим.19.

⁹ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV-XVI вв. – М.,Л., 1950. – С.8, 16, 18, 61, 197; ПСРЛ. – Т.IV – Ч.1. – Вып.2. – 1925. – С.497; Успенский Б.А. Восприятие истории. – С.469, 483, прим.24.

¹⁰ Снегирев И. Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. – М., 1842-1845. – С.37.

¹¹ Успенский Б.А. Восприятие истории. – С.469.

¹² Кондаков Н.П. Русские клады: Исследованием древностей средневекового периода. – СПб., 1896. – С.60-75; Толстой И.И., Кондаков Н.П. Русские древности в памятниках искусства. – СПб., 1897. – Вып.5. – С.40-46.

¹³ Валеева-Сулейманова Г.Ф. Шапка Мономаха: новые материалы и атрибуции / / Гуманистические традиции Запада и Востока в музейном деле России и Татарстана. – Казань, 1997. – С.48-51.

* Г.М.Бочаров доводив, що „шапка золотая” із заповіту Івана Калити, цілком очевидно, не є „шапкою Мономаха”. Остання ж, на думку вченого, була виготовлена в 1425 р. для Василя Васильовича – першого руського князя, поставленого на велике князівство в Успенському соборі Володимира; а легенда про „шапку Мономаха” склалася пізніше (але до 1498 р.) (Бочаров Г.Н. Делано в Москве // Родина. – 1994. – №8/9. – С.125-128).

¹⁴ Жилина Н.В. Шапка Мономаха. Историко-культурное и технологическое исследование. – М., 2001. – С.203-205.

¹⁵ ДДГ. – Т.1. – С.8, 10; ПСРЛ. – Т.13. – Ч.1. – СПб., 1904. – С.151; Ч.2. – СПб., 1906. – С.452; Т.6. – СПб., 1853. – С.279; Т.12. – СПб., 1901. – С.263; Т.4. – Ч.1. – Вып.2. – Л., 1925. – С.531; Успенский Б.А. Восприятие истории. – С.469, 481, прим.12-13; С.483, прим.23-25; Спицын А.А. К вопросу о Мономаховой шапке //

- Записки отделения русской и славянской археологии Русского Археологического общества. – Т.8. – СПб., 1906. – Вып.1; Вельтман А.Ф. Царский златой венец и царские утвари, присланные греческими императорами Василием и Константином великому князю Владимиру Киевскому // ЧОИДР. – 1860. – Кн.1. – Отд.1; Сеницына Н.В. О происхождении понятия „шапка Мономаха” (к вопросу о концепциях римско-византийского преемства в русской общественно-политической мысли XV-XVI вв.) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. – М., 1989; Piltz E. Kamelaukion et mitra. Insignes byzantins imperiaux et ecclesiastiques. – Stockholm, 1977. – P.114-116.
- ¹⁶ Зимин А.А. Выпись о втором браке Василия III // ТОДРЛ. – 1976. – Т.30. – С.142; Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. – М., Л., 1960. – С.68-71.
- ¹⁷ Дробленкова Н.Ф. Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV – XVI вв.). – Л., 1989. – Ч.2. – С.35-357.
- ¹⁸ Герберштейн С. Записки о Московии. – М., 1988. – С.82.
- ¹⁹ Рогов А.И. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения. – М., 1966. – С.92-95.
- ²⁰ ПСРЛ. – Т.25. – М., Л., 1949. – С.215-217.
- ²¹ Жилина Н.В. Шапка Мономаха. – С.179-180.
- ²² Там само. – С.180; в цій праці наведений детальний історіографічний огляд (с.5-15) та подана досить вичерпна бібліографія (с.206-208).
- ²³ Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. – М., 883. – С.43-45, 50-51, 64-71, 75-77, 85.
- * Тут до речі ще раз згадати „Сказание о Вавилоне”, відоме в списках кінця XV ст., в якому містилася інша оповідь про інсигнії. Ними першопочатково володів вавилонський цар Навуходоносор. Грецький цар Лев (у хрещенні Василій) послав грека Гугрія, обжежанина (абхазця) Якова і слов'янина Лавра (представники трьох православних країн) на пошуки інсигній. Посланці знайшли „крабицу” (тут у значенні скриньки) сердолікову з царською багрянницею (порфірою), а за іншим варіантом XVI ст. – „царський виссон, и порфира и шапка Мономахова и скипетр царський”. Потім інсигнії потрапили на Русь до кн. Володимира, який від „шапочки Мономаха” отримав своє прізвисько (ця оповідь – вже у варіанті XVII ст.). О.Н.Веселовський доводив, що ця легенда була створена на Русі (Веселовский А.Н. Отрывки византийского эпоса в русском: Повесть о Вавилонском царстве // Славянский сборник. – Т.3. – СПб., 1876. – С.122-165; ИРЛИ ОР. – Ф.45. Веселовский А.Н., оп.1, спр.48, – Арк.107 зв.- 129 зв.), а Б.А.Успенський пов'язував її поширення з появою на Русі „Пещного действия” (оскільки в легенді фігурують як покровителі три святі отроки, які зображаються саме в „Пещном действе” (Успенский Б.А. Восприятие истории. С.484, прим.25). Повну бібліографію, огляд концепцій, датування та атрибуцію циклу текстів „Сказання о Вавилоне” див. в узагальнюючій статті: Дробленкова Н.Ф. Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Вып.2. – Ч.2. – Л-Я. – Л., 1989. – С.351-357. Текст пам'ятки: Памятники литературы Древней Руси. Втор. пол. XV века. – М., 1982. – С.182-187, 596-597.
- ²⁴ Успенский Б.А. Восприятие истории. – С.483, прим.19.
- * Уся ця церемонія відсилки дарів імператором Костянтином Мономахом і вінчання Володимира Мономаха „царським вінцем” була зображена в 1551 р. на створах

- царського місця (яке повторювало візантійський імператорський трон, а через нього – „трон Соломона”) в Успенському соборі Кремля (Снегирев И. Пам’ятники московской древности с присовокуплением осерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. – М., 1842-1845. – С.27-28; Соколова И.М. Мономахов трон: Царское место Успенского собора Московского Кремля. – М., 2001. – С.38-52).
- ²⁵ Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. – К., 1992. – С. 123–149; (детальний, хоч далеко несправедливий щодо негативізму, аналіз поглядів колеги подав А.Д.Назаренко: Средневековая Русь. – 1999. – Вып.2. – С.164-193); Соболевский А.И. Мономахова шапка и царский венец // Археологические известия и заметки. – 1897. – №3. – С. 1–4; Прозоровский Д.И. Об утварах, приписываемых Владимиру Мономаху. – СПб., 1880 (Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского Русского Археологического общества. – 1882. – Т.3. – С.1-64).
- ²⁶ Флоря Б.Н. К генезису легенды о „дарах Мономаха” // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1987. – Москва, 1989. – С. 185–189; Слово на принесение в Киев из Константинополя при Владимире Мономахе перста от десницы Иоанна Предтечи // РНБ. ОР. – Собр. Яворского, спр.5. – Арк.261 зв. (пролог 1633 р.), спр.4. – Арк. 184 зв.-185 (Пролог 1579 р.); ІР. НБУВ. – Кол. Почаївської Лаври, спр.9/103.
- ²⁷ Толочко П.П. Про приналежність і функціональне призначення діadem і барм в Древній Русі // Археологія. – 1963. – Т. 15. – С. 152–154; пор.:Острогорский Г.А. Эволюция византийского обряда коронования // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. – Москва, 1973. – С. 35–40; Соболева Н.А. Знаки княжеской власти Киевской Руси // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г). – Москва, 1996. – С. 4–24.
- ²⁸ Корона Данила Романовича (1253–1953) // ЗНТШ. – Т. 164. – Рим, Париж, Мюнхен, 1955.
- ²⁹ Янин В.Л., Литаврин Г.Г. Новые материалы о происхождении Владимира Мономаха // Историко–археологический сборник. – Москва, 1962; Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). – Москва, 1990; Свердлов М.Б. Изображения княжеских регалий на монетах Владимира Святославича // Вспомогательные исторические дисциплины. – Ленинград, 1972. – Вып. 4; Орлов А.С. Владимир Мономах. – Москва, Ленинград, 1946; Сахаров А.Н. Владимир Мономах. – Москва, 1989; Моргунюв Ю.Ю. Новый вариант печати Владимира Мономаха // Краткие сообщения Института археологии. – 1975. – Вып. 144; Крамаровский М. „Шапка Мономаха”: Византия или Восток? // Сообщения гос. Эрмитажа. – Ленинград, 1982. – №47; Валеев Г.К. О родовом прозвании Владимира Всеволодовича Мономаха // Вопросы ономастики. – Свердловск, 1982. – С. 116–126; Владимир Мономах князь. Поучение или Духовная Великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха детям своим. – Москва, 1996. – 239 с; Александров Д.Н. Мельников С.А., Алексеев С.В. Очерки по истории княжеской власти и самоуправления на Руси в IX–XV вв. – Москва, 1995. – 114 с.
- ³⁰ Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. – С. 94.
- ³¹ Успенский Б.А. Восприятие истории. – С.482, прим.17.
- ³² Див.: Лимонов Ю.А. Владимиро–Суздальская Русь. – Ленинград, 1987; Його ж. Летописание Владимиро–Суздальской Руси. – Ленинград, 1967.

- ³³ ПСРЛ. – СПб., 1908. – Т. XXI. – Ч. 1. – С. 222, 225.
- ³⁴ ПСРЛ. – Т. XXV. – С. 218, 173, 179.
- ³⁵ Бочаров Г.Н. Сделано в Москве // Родина. – 1992. – № 8/9. – С. 125–128.
- ³⁶ ПСРЛ. – Т. 27. – С. 269; Т. 25. – С. 249–250.
- ³⁷ Бычкова М.Е. Московские самодержцы. История возведения на престол. Обряды и регалии. – Москва, 1995.
- ³⁸ ПСРЛ. – СПб., 1910. – Т. XX. перв. пол. – Ч 1. – С. 103.
- ³⁹ Беляев Л.А. Чудотворная икона в сакральной топографии средневекового города: первый престол иконы Владимирской Богоматери в Москве // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. – Москва, 1996. – С. 303–320; Щенникова Л.А. Чудотворная икона „Богоматерь Владимирская” как „Одигитрия евангелиста Луки” // Там же. – С. 252–302; Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери // Там же. – С. 476–509.
- ⁴⁰ Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. – С. 102, 104–105.
- ⁴¹ ПСРЛ. – Т.12. – СПб., 1901. – С.248. Т.8. – СПб., 1859. – С.236. Т.6. – СПб., 1853. – С.242; Т.20. – Ч.1. – СПб., 1910. – С.367; Т.28. – М., 1963. – С.331.
- ⁴² РИБ. – Т. 6. – № 90. – Стб. 673; РАФ. – Вып. 1. – М., 1986. – № 43. – С. 169; ПСРЛ. – Т. 25. – М., 1949. – С.260; Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). – М., 1875. – С. 379, 382, 384, 392, 393, 395; Его же. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. – М., 1869. – С. 181-182; Грамоты Великого Новгорода и Пскова. – М.,Л., 1949. – № 78. – С. 133; зведення всіх документів з титулатурою „царь” і „государь” див.: Успенский Б.А. Восприятие истории. – С. 468, 483, прим. 20, с. 490, прим.60-61; Vodoff Wl. Remarques sur la valeur du terme “tsar” appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle // Oxford Slav. Pap., new ser. 1978. – Vol. XI. – P. 1-41; Ibidem. Le titre “tsar” dans la Russie du nord-est vers 1440-1460 et la tradition littéraire vieux – russe // Studia slavico-byzantini et mediaevalia Europensia. – Sofia, 1988. – Vol. 1. – P. 54-60.
- ⁴³ Успенский Б.А. Восприятие истории. – С.467-468, 470.
- ⁴⁴ Сеницына Н.В. Третий Рим. – С.122, прим.14.
- * Цікаво порівняти власне візантійську концепцію „Нового Риму” з московською, однак ця тема виходить далеко за межі наших студій, хоч могла б бути актуальною для поставленого в Константинополі Спиридона. Цінним в цьому сенсі є спостереження Б.А.Успенського, що, згідно тлумачення Вальсамона (у відповідях на запит Патріарха Олександрійського Марка 1195 р.), „православные христиане и суть римляне, независимо от их происхождения и от того, где они живут” (ймовірно, автор мав на увазі римський перепис часів Августа й „запис” в нього Ісуса) (Успенський Б.А. Восприятие истории. – С. 487, прим.41. Див.: Salamon M. Nowy Rzym chrześcijański w oczach Bizantyńszyców Prawosławie. – Kraków, 1996. – S. 11-23.
- ⁴⁵ Успенский Б.А. Восприятие истории. – С. 486, прим. 33.
- ⁴⁶ ПСРЛ. – Т. 30. – М., 1965. – С. 138.
- ⁴⁷ Бадаланова-Покровская Ф.К. „Основение царства” в болгарских средневековых представлениях // Механизмы культуры / Ред. Б.А.Успенского. – М., 1990. – С. 137-151 (вважає, що тріада „натяково” вела до „Третього Риму”). Водночас І.С.Чечуров указує, що трактування на Русі образа імп. Костянтина не було

- ідеальним: про нього або не згадували, або обговорювали негативні сторони: незаконнонародженість, аріанство, вбивство сина Кріспа (Чечуров И.С. К вопросу о формировании идеологии господствующего класса Древней Руси в конце XV- XVI вв. // Общество и государство феодальной России. – М., 1975. – С. 125-132.)
- ⁴⁸ ЛЗАК. – СПб., 1862–1863. – Вып. 2. – С. 77–93; Строев П. Списки иерархов. – С. 138.
- ⁴⁹ РНБ. ОР. – Софийск., спр. 1454. – Арк. 453 (Збірник XVI ст.).
- ⁵⁰ Горский А.В. Историческое описание Свято–Троицкой Сергиевы Лавры. – Москва, 1890. – Ч. 1. – С. 72–73; Ч. 2. – С. 7.
- ⁵¹ За іншою інформацією — списком настоятелів Троїце–Сергієвого монастиря в рукописі останньої чверті XVII ст. (РГБ. ОР. – Ф. 173. I МДА, спр. 307. – Арк. 208–209) — Спиридон був ігуменом упродовж 12 років (Странник. – 1892. – № 8. – С. 544); Gonneau Pierre. La maison de la Sainte Trinité un grand-monastere russe du moyen – vge Tardif (1345-1533). – Paris, 1993 (ця робота залишилася для нас недоступною).
- ⁵² Иосиф Волоцкий. Духовная грамота. Глава 10 // ЧОИДР. – 1847. – № 7. – Отд. IV. – С. 5–6, 12–13; Послания Иосифа Волоцкого / Пул. А.А.Зимины, Я.С.Лурье. – М., Л., 1959.
- ⁵³ РГБ. ОР. – Ф. 304/I, спр. 764. – Арк. 62; Описание славянских рукописей библиотеки Святотроицкой Сергиевой лавры. – Москва, 1879. – Ч. 3. – С. 174; Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославова о Спасо–Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. – СПб, 1991. – С. 148.
- ⁵⁴ Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. – СПб., 1842. – С. 76; Акты социально–экономической истории Северо–Восточной Руси конца XIV–начала XVI в. – Москва, 1952. – Т. 1. – № 400. – С. 292; № 412. – С. 301; РИБ. – Т. 32. – Пг., 1915. – № 33. – Стб. 30-31.
- ⁵⁵ Гусева Э.К.. Об иконе Богоматери Одигитрии в. в византийском окладе из Троицкого собора Троице-Сергиева монастыря // Третья международная конференция. Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Тезисы.– Сергиев Посад, 2002. – С. 58-60.
- ⁵⁶ СПб. ИИР. Архив. – Ф. 29 (Веселовский С.Б.), спр. 8, папка 1 (1392–1505), док. 83, 127, 148, 181, 185–189, 192, 205. – С. 140, 204, 243, 293, 302–309, 314–315, 336–339.
- ⁵⁷ Там же. – Док. 225, 273, 328. – С. 365–366, 478, 604.
- ⁵⁸ Акты социально–экономической истории Северо–Восточной Руси конца XIV–начала XVI в. – Москва, 1952. – Т. 1. – № 342, 345-346, 348-376, 388, 393, 400-401, 408, 411-412, 414, 416-417, 423-425, 447, 540. – С. 250, 252-275, 282, 285, 292-294, 299, 301-307, 312-313, 335-336, 419.
- ⁵⁹ СПб. ИИР. Архив. – Ф.29, спр.8, папка1, док. 328. – С. 603–604; Акты социально–экономической истории Северо–Восточной Руси конца XIV–начала XVI в. – Москва, 1952. – Т. 1. – № 607. – С.506, 511-512. Збереженість архіву Троїце–Сергієвого монастиря за вказаний час не є задовільною, тому перелічені документи, вочевидь, не вичерпують можливих свідчень. Див.: Копылова О.Н. О судьбе архива Троице-Сергиевой Лавры // Отечественные архивы. – 2001. – №4. – С. 13-22 (Архів розпорощений: РГБ. – Ф. 304; РГАДА. – Ф. 1204; ЦИА г. Москвы. – Ф. 1790).

-
- ⁶⁰ Акты социально–экономической истории Северо–Восточной Руси конца XIV–начала XVI в. – Москва, 1952. – Т. 1. – № 294-298, 303, 363; 1964. – Т. 3. – № 158.
- ⁶¹ РИБ. – Т. 6. – СПб., 1880; № 104. – Стб. 734-736; АИ. – Т.1. – СПб., 1841. – № 278. – С. 510-511.
- ⁶² Борисов Н.С., Ханагова И.Г. Троица после Сергия // Возвращение в Россию. – М., 1996. – С. 179-181.
- ⁶³ РГБ ОР. – Ф.304/1, спр.408. – Арк. 392-394; Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. – М., 1878. – Ч. 2. – С. 134.
- ⁶⁴ ДДГ. – М.,Л., 1950. – № 68. – С. 221-224.
- ⁶⁵ Леонид, архим. Сведения о славных пергаминах и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято–Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящейся в библиотеке МДА). – Москва, 1887. – Вып. 1. – С. 15–18.
- ⁶⁶ Там же. – Вып. 1. – С. 131; Вып. 2. – С. 195.
- ⁶⁷ Попеску Т.А. Описи Троице-Сергиева монастыря как источник по истории монастырской библиотеки // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России. – М., 2000. – С. 156.
- ⁶⁸ Павел Флоренский. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Троице-Сергиева Лавра. Сборник. 1919 // РГАДА. – Ф. 187, оп.2, спр.218. – Арк. 4-5.
- ⁶⁹ АСЭИ. – Т. 1. – № 582-592, 594, 595, 607. – С. 460-494, 505-510.
- ⁷⁰ ГИМ. ОР. – Собр. Щукина, спр. 668. – Арк. 328 зв.
- ⁷¹ Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. – Ленинград, 1970. – С. 180–183, 186–188, 192, 203–208, 210, 214, 219, 230, 237; Каштанов С.М. К истории Руссо-греческих культурных связей в XVI в. // Московия. Проблемы византийской и новогреческой филологии. – М., 2001. – С. 209-217.
- ⁷² Охотина Н.А. „Сказание о Валаамском монастыре” - неизвестное сочинение второй половины XVI века // ТОДРЛ. – Т. 47. – 1993. – С. 131-133, 141.