

## Київ як *sancta civitas* у московській ідеології та політичній практиці XIV–XVI ст.\*

Вочевидь, немає потреби доводити, що Київ займає особливе місце у східнослов'янській історії та східнослов'янській ментальності. Протягом кількох століть він був столярним градом Русі; звідси почалось її хрещення; тут аж до кінця XIII ст. перебував митрополит усієї Русі й саме тут знаходилися такі особливо шановані святощі як собор Св. Софії та Печерський монастир.

Для давньоруських книжників Київ був містом, що є єдиним у своєму роді. Ідею його божественного призначення зустрічаємо вже у «Повісті временних літ», у складі якої до нас дійшов апокрифічний переказ про відвідання апостолом Андрієм київських гір та його пророчтво про те, що «на сих горах восияеть благодать Божья; иматъ град велик быти и церкви многи Бог въздвигнути иматъ»<sup>1</sup>.

Зрозуміло, що в Давній Русі, відомій як «країна без апостолів», це літописне оповідання підносило Київ на особливу, недосяжну для інших міст висоту. Іншою, так само хрестоматійною, декларацією особливого статусу Києва, котра міститься у ранньому літописанні, є слова князя Олега, нібито виголошені ним після успішної виправи на Аскольда та Діра (882 р.): «Се буди мати градом руським»<sup>2</sup>.

Більшість дослідників убачає у цій метафорі кальку з грецького «метрополіс» (мати міст)<sup>3</sup> – як і самий Київ багато в чому копіював тодішній центр східного християнства («грецької віри»), Константинополь. Давно вже стало трюїзмом, що міський простір Києва формувався за образом – або, коли скористатися терміном, котрий пропонується нині в російській літературі<sup>4</sup>, – «во образ» Царгорода. Важливо, однак, що самий Константинополь забудовувався з оглядкою на топографію іншого священного міста, де відбулися центральні події християнської історії – Єрусалиму. Так що тією мірою, якою Константинополь був другим Єрусалимом, Київ копіював не тільки Царгород, а й Єрусалим.

---

\* В основу статті покладено доповідь, виголошену на конференції «Spiritual Spaces of Russian Culture: Meanings of Place and Religion in Russia's Past and Present» (11–13. 04. 2003, Gregynog, UK).

Утім, коли в сенсі архітектури такий зв'язок виступає опосередковано, то в давньоруській книжності він декларується у прямій формі. Відомо, наприклад, що в «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона проведено паралель між будівництвом Єрусалимського храму та Київського Софійського собору<sup>5</sup>, а в «Пам'яті та похвалі» Якова Мніха прокламується: «Оле чудо ! Яко 2-й Иерусалим на земли явился Киев»<sup>6</sup>.

Відомі й менш очевидні літературні паралелі. Так, зокрема, у працях останнього часу відзначається, що в «Хроніці Амартола», якою активно користувався укладач «Повісті временних літ», «матір'ю міст» названо саме Єрусалим<sup>7</sup>. Крім того, Єрусалим фігурує як «городам мати» у низці пізніших пам'яток, чие датування залишається спірним – «Повісті про Волота Волотовича» й «Голубиній книзі», котрі, вочевидь, відбивають певні архаїчні нашарування народної свідомості<sup>8</sup>. Цікаво також, що в «Повісті про Волота Волотовича» прокламується, що «церковъ иерусалимская всем церквам мати»; ці уявлення були поширені й у XVII ст.<sup>9</sup>. На їхньому тлі характерно, що документальні пам'ятки XV ст. (акти, пов'язані з висвяченням на митрополита Григорія Цамблака (1415 р.), грамота київського князя Олелька митрополиту Ісидору (1441 р.)), а також новгородські літописи називають київську Святу Софію «матір'ю (чи главою) всім руським церквам»<sup>10</sup>.

Важко сказати, наскільки такі уявлення були пов'язані з ідеологією «Київ – другий Єрусалим», яка сама по собі лише порівняно нещодавно стала предметом уваги дослідників. Заслуговує на увагу, що ця ідея пережила немовби друге народження на початку XVII ст. у зв'язку з цілком конкретними обставинами: висвяченням київського митрополита й єпископату єрусалимським патріархом Феофаном (1620 р.). Елементом спричиненого цією подією інтелектуального піднесення й стало мусування думки про тісний зв'язок між Києвом та Єрусалимом, що подеколи набирала вигляду формули «Київ – другий Єрусалим».

Останнім часом у контексті аналізу цієї формули було висловлене твердження про вживану щодо Києва дефініцію «богоспасаемый» / «богохранимый» як «індикатор» сакрального статусу міста. Маємо на увазі статтю Н. Яковенко «Символ «Богохранимого града»», що побачила світ десятиліття тому і була нещодавно передрукована у збірці есеїв «Паралельний світ»<sup>11</sup>. Дивує, що за цей час дослідницею не були скориговані помилкові твердження стосовно окресленої термінології, оприлюднені у першій версії статті, і вона знов упевнено декларує, що «така словесна формула з'явилася не раніше другої половини XVI ст.»<sup>12</sup>. При цьому за відправну точку у її використанні Н. Яковенко вважає приписку до тексту Патерика у редакції 1554 р. («написана бысть сия книга ... у богоспасаемом граде Киеве»)<sup>13</sup>, наголошуючи на тому, що в 2-й Касьянівській редакції Патерика (1462 р.)

Київ зветься нібито тільки «стольним», «славним», «богоіменитим». Це є тим більш дивним, що на тій самій сторінці видання Патерика, на яке посилається дослідниця, подано (щоправда, петитом у примітці) текст приписки до його 2-ої Касьянівської редакції Патерика за трьома списками кінця XV–XVI ст.: «Написана бысть книга сия ... повелением смиренноинока Касияна, уставника печерьскаго, в лето 6970 ... в богоспасаемем граде Киеве»<sup>14</sup>. Паралельно у тій-таки редакції пам'ятки знаходимо «Похвалу преподобному отцю нашему Феодосию, игумену печерьскому, иже есть в богоспасаемом граде Киеве»<sup>15</sup>. Крім того, визначення Києва як «богоспасаемого града» міститься й у 1-ій Касьянівській редакції Патерика (1460 р.): «Написаны же быша книги сия ... в лето 6968 ... в богоспасаемом граде Киеве»<sup>16</sup>. Із патериковою термінологією корелює й визначення Києва як «богоспасаемаго града» у «Хоженії» ченця Варсонофія (1461–1462 рр.)<sup>17</sup>.

Утім, усі наведені згадки, по суті, не мають принципового значення, оскільки на час появи зацитованих літературних пам'яток Київ принаймні кількесот років іменувався «богоспасаемым»/«богохранимым» містом. Саме так називав його у середині XI ст. славнозвісний митрополит Іларіон («священ бых и настолован в велицем и богохранимом граде Киеве ... в лето 6559»<sup>18</sup>), і тоді ж, у середині XI ст., була створена служба на висвячення київської церкви св. Георгія, де про стольне місто Давньої Русі йдеться як про «мать градом, Богом спасеныи Киев»<sup>19</sup>. Водночас фахівцям добре відоме те, як звертався у 1262 р. до митрополита Кирила, надсилаючи йому Кормчу книгу, болгарський деспот Яків-Святослав: «Преосвященному архиепископу Кирилу преславнаго града Києва, учителю же всеи Руси и светилника церквам богоспасенаго града Киева»<sup>20</sup>.

Останній приклад заслуговує на особливу увагу. З нього, передусім, випливає, що терміни «преславный» і «богоспасенный» виступали як взаємозамінні (що, до речі, засвідчує й лексика Іларіона<sup>21</sup>); відповідно, немає сенсу дошукуватись, коли на зміну першому приходиться другий (чого прагне Н. Яковенко, покликаючись на «вкрай обмежену кількість руських писемних пам'яток XV – середини XVI ст.», яка «не дозволяє простежити напевне, коли й де Київ уперше перетворився зі “славного” та “стольного” на “богоспасаемый”»<sup>22</sup>). По-друге, вартий уваги запис у Рязанській Кормчій 1284 р., що їй за протограф правила Кормча 1262 р. У цьому запису, створеному на основі послання Якова-Святослава митрополиту Кирилу, Київ названо лише «преславным градом» – тоді як владика Йосиф, котрий ініціював переписку Кормчої, титулується «священным епископом богоспасеное области Рязаньские»<sup>23</sup>. Це унаочнює, що термін «богоспасаемый» вже у XIII ст. не мав, так би мовити, ексклюзивного характеру; а в XIV–XVII ст. як його носії виступають не тільки такі міста як Твер<sup>24</sup>, Новгород, Псков<sup>25</sup>, Москва<sup>26</sup>, Вільно<sup>27</sup>, а й малопомітні Переяславль-Заліський<sup>28</sup>, Слуцьк<sup>29</sup>, Углич<sup>30</sup>. З українських міст одним із перших починає згадуватись як «богом спасаемый»

Луцьк, котрий фіксується із цим визначенням принаймні з 1429 р.<sup>31</sup>. Цю традицію іменування можна було б подовжити на століття, маючи на увазі надання Любарта церкві Іоанна Богослова (1322 р.), де «богоспасаемими» названі Луцьк та Острог<sup>32</sup>, коли б не сумнівний характер цього документу<sup>33</sup>; утім, на час його фальшування (злам XVI–XVII ст.) таке титулування Острога фіксується в джерелах (зокрема, Острозькій Біблії<sup>34</sup>).

Очевидно, що кількість цих прикладів можна істотно збільшити – однак куди цікавішими є випадки паралельного використання термінів «богоспасаемый»/«богохранимый» стосовно Києва й інших міст. Зокрема, про те, що ця термінологія не уважалась за виключний атрибут Києва в XV–XVI ст., свідчать нотатки копіїстів 1-ої Касьянівської редакції Патерика; маємо на увазі списки, зроблені у 1462 р. «в богоспасаемем граде Москве» та в 1554 р. «в богоспасаемем в Великом Новеграде»<sup>35</sup>. Не менш показовим є й оперування вказаними дефініціями печерським архимандритом Йосифом Тризною: в його редакції Патерика згадується як «богохранимый град Киев», так і «богохранимый град Чернигов»<sup>36</sup>. Ще більш характерний паралелізм демонструє грамота єрусалимського патріарха Феофана від 9 травня 1620 р., де фігурують «богоспасаемые» Київ, Вільно й Могильов<sup>37</sup>. Очевидно, що, коли розуміти цей термін як «претензійну метафору з арсеналу «імперської» візантійської лексики»<sup>38</sup>, то на нього аж ніяк не міг би претендувати провінційний Могильов (хоч з цим, напевно, не погодились би місцеві патріоти, один із яких, Трохим Сурта, наприкінці XVII ст. занотував у своїй хроніці такий вірш: «Богом спасаемый сей град Могилев / Праотец и отец Яфетовых сынов»<sup>39</sup>). Насправді ж ми бачимо цілковиту «рівноправність» носіїв цієї термінології, яка унаочнює, що калькований з грецької вираз «богоспасаемый», поширившись на Русі, доволі швидко втратив свою «претензійність», перетворившись у щось на зразок етикетної формули. У її використанні не було певної системи – хоч найчастіше вона зустрічається в творах, написаних пишномовним, урочистим стилем. Однак розглядати дане кліше як вербальну ознаку сакральності Києва не є науково коректним. Куди показовішим в цьому сенсі є іменування міста святим градом, на яке натрапляємо вже у Іларіона<sup>40</sup> і яке було самоочевидним у XVII ст.<sup>41</sup>.

Повертаючись до давньоруських часів і до тієї ролі, яку відігравав Київ у житті тогочасного суспільства, зауважимо, що переломним для нього став 1240 р., коли місто сплюндрували монголи. При цьому зміни, принесені іноземною навалою, виявилися настільки глибокими, що невдовзі Київ перестав бути не тільки столицею Давньоруської держави (як його у 1240-х роках характеризував папський нунцій Плано Карпіні), а й князівською резиденцією.

Не менш важливим є те, що на зламі XIII–XIV ст. Київ покинув митрополит – чи, як відзначив з цього приводу літописець, «не терпя татарського насилья, оставя митрополью и збежа ис Киева, и весь Киевъ

розбежался»<sup>42</sup>. Традиційно вважається, що посилення на «татарське насилля» було лише засобом виправдання доволі ганебного вчинку митрополита Максима, котрий переніс свою резиденцію у Володимир-на-Клязьмі. Однак дослідження останніх десятиліть показали, що наприкінці 1290-х років ситуація у Південній Русі й справді була доволі напруженою через конфлікт між монгольськими володарями Токтою й Ногаєм<sup>43</sup>. Утім, у будь-якому випадку фактом залишається те, що на зламі XIII–XIV ст. Київ фактично покинула як світська, так і церковна верхівка; не дивно, що через півстоліття він став легкою здобиччю для литовців, котрі ствердилися тут на цілих двісті років. Однак, у супереч цьому, Київ продовжував уважатися на Русі «головним з-поміж усіх міст і країв»<sup>44</sup>.

Збереження та побутування цих уявлень є тим більш знаковим, коли узяти до уваги партикуляризацію інтересів окремих руських земель, під знаком якої минуло все XIV ст. Через неї за все це століття ми практично не маємо в північно-східному літописанні репрезентативних звісток про Київ. Однак не можна й ігнорувати специфіку середньовічного мислення як за самою своєю природою традиційного, орієнтованого на давнину та звичаї предків; з другого боку, не слід забувати, що будь-який літописний звід, що поставав у Північно-Східній Русі, мав за свою відправну точку «Повість временних літ», де, як уже відзначалося, було акцентовано статус Києва як «матери градом руським» і міста, осяяного божественною благодаттю.

Це аж ніяк не означає, що у Києва не було суперників. Винятковий інтерес у цьому сенсі становить оповідь Рогозького літописця про передачу Володимира-на-Клязьмі у володіння литовському князю Свидригайлу, котрий утік з Литви у 1408 р. За словами літописця (можливо, тверича за походженням), який різко засуджував передачу цього міста приходню великим князем московським Василієм I, «многославнии Володимерь есть стол земля Русския и град Пречистыя Богоматери ...И такового града не помиловавше москвичи, вдаша в одржание ляхови ... Во дни наша несть было, ни от древних слышано, иже толико градов дати пришелцо князю в землю нашу, наипаче же и стол Русския земля, многославнии Володимерь, мати градом»<sup>45</sup>.

Показово, що в цьому фрагменті до Володимира прикладаються всі суто «київські» визначення (нагадаємо, що Київ вважався і містом, яке перебуває під особливим заступництвом Богородиці, чие зображення прикрашало апсиду Софійського собору; відоме навіть патерикове оповідання «о богоизбранней церкви богородичине», де йдеться про її бажання зробити Києво-Печерський монастир місцем свого постійного перебування<sup>46</sup>). Однак у подальшому ця традиція іменування не дістала розвитку. Зростала міць Москви, відсуваючи в тінь всі інші руські міста. Москва також потребувала якихось свідчень небесного заступництва, певних переднакреслень її історичної долі. При цьому в принципі існувала можливість використання московськими книж-

никами моделі, наявної у «Повісті временних літ». У XVII ст. нею, наприклад, скористався автор так званої Могильовської хроніки, повідомивши, що, освятивши своєю присутністю київські гори, апостол Андрій вирушив далі на північ уздовж Дніпра, побувавши й на місці, де згодом постав Могильов<sup>47</sup>.

Однак московські книжники вирішили не йти *per pedes apostolorum* і певною мірою дистанціювалися від особи апостола Андрія (тоді як, наприклад, у пізній, XVII ст., київській традиції його історичну роль було гіпертрофовано – він трансформувався у хрестителя Русі). Показово, що, коли в запису в уславленому Сійському Євангелії, де йдеться про святителів, котрими «похваляються» різні землі, Андрій фігурує як покровитель Русі (1339 р.)<sup>48</sup>, то в пізніших пам'ятках московської книжності, зокрема, в «Житії» Стефана Пермського (злам XIV–XV ст.) та в «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского» (кінець XIV – середина XV ст.), апостолом Андрієм вихваляється Помор'я (тобто Причорномор'я, оскільки вважалося, що він проповідував у Херсонесі та Синопі) або Грецька земля<sup>49</sup>; поруч із ним з'являється хреститель Русі Володимир, а Москву репрезентує «новый чюдотворец» Петро, тобто митрополит, котрий близько 1325 р. переніс свою резиденцію з Володимира до Москви й був канонізований безпосередньо після смерті, у 1327 р.

Цілком очевидно, що ця канонізація мала ідеологічний підтекст, оскільки переміщення митрополичої кафедри до Москви суттєво підвищувало як статус міста, так і шанси місцевих князів у боротьбі за політичну гегемонію на Русі. Цьому ж першому московському святому було приписане й пророцтво про славу майбутність Москви. Як наголошено у житії митрополита, він наполягав на побудові Іваном Калитою Успенського собору, переконуючи того: «Аще мене, сыну, послушаеши и храм Пресвятое Богородици въздвигнеши въ своем граде, и самъ прославившися паче инех князий, и сынове, и вьнуци твои в роды, и град сый славен будет в всех градах русских, и святители поживуть в нем, възьдут руки его на плеща враг его, и прославиться Бог в немь»<sup>50</sup>.

За формою це провіщення дещо нагадує літописні пророцтва про долю Києва<sup>51</sup>, хоч і не містить прямого виклику «матери градом русьским». Характерно, що й «переадресування» цієї метафори стосовно Москви постає у російському письменстві досить пізно – десь на початку XVII ст. (принаймні, за нашими спостереженнями, першим нею активно оперував Іван Тимофеев<sup>52</sup>); тоді ж, у XVII ст., з'являються й легендарні сказання про початки Москви, де майже відсутні київські мотиви<sup>53</sup>. Важливо також те, що й з погляду архітектоніки Москва не відтворювала Київ – на відміну від того ж Володимира, котрий формувався сином Юрія Долгорукого, Андрієм Боголюбським, як суперник Києва.

Це суперництво виявлялося не лише в формі архітектурних аналогів (що ними були, зокрема, Золоті Ворота у Володимирі та замська резиденція Боголюбово, котра копіювала київський Вишгород; характерно і те, що зведений за Андрія за зразком київської Десятинної церкви Успенський собор на кілька метрів перевищував Святу Софію). Іншим виразом цих аспірацій було намагання створити паралельну митрополичу кафедру (це, як відомо, вдалося московським володарям – тоді як Боголюбський зазнав поразки через спротив патріархії<sup>54</sup>), а також прагнення десакралізації Києва. Боголюбський не тільки вивіз із Вишгорода візантійську ікону, відому нині як ікона Володимирської Богоматері, а й, що суттєвіше, сплюндрував і розграбував Київ у 1169 р.<sup>55</sup>

До аналогічних дій у 1480-х роках вдався й великий князь московський Іван III, використавши як своє зняряддя кримського хана Менглі-Гірея. Підбурені московським володарем татари 1 вересня 1482 р. здійснили напад на Київ і вщент знищили місто. Масштаб цієї трагедії був настільки значним, що про неї згадували й століттям пізніше (у рукопису «Космографії» Козьми Індікоплова, що походить із Супрасльського монастиря, занотовано: «А как Киев изжог Менгирей, тому 107 лет»<sup>56</sup>). При цьому потрапили у полон як київський воєвода, так і печерський ігумен; самий Печерський монастир був пограбований – татари «все святые книги и иконы пожгоша»; деякі з ченців, намагаючись врятуватись, «бежали в печеру и там задохшася». Характерно, що на знак виконання своїх союзницьких зобов'язань кримський хан надіслав Іванові III золоті потир і дискос із оскверненої татарами Святої Софії – і те, що цей дарунок був прийнятий, не можна розцінювати інакше, як блюзнірство.

Безумовно, спустошення Києва у 1482 р. було явищем винятковим. Однак певні кроки у напрямку десакралізації міста можна відзначити й у попередні часи. Відомо, наприклад, що, переселившись до Москви, загальноруські митрополити періодично навідувались до Києва, вивозячи при цьому книги, церковне начиння тощо. Ця практика знайшла свого критика в особі великого князя литовського Вітовта, котрий у 1415 р., наголошуючи на необхідності обрання суто київського митрополита з компетенцією в межах Литовської держави, відзначав, що московські митрополити «всю честь церковную Киевское митропольи инде относили»<sup>57</sup>. Внаслідок цього склалася така ситуація, що, коли в 1561 р. у віленських вчених колах постав задум надрукувати низку книг, зокрема, «Житіє» одного із фундаторів Києво-Печерського монастиря, Антонія, з'ясувалося, що його бракує в самому монастирі – й на його пошуки (як і на пошук інших книг) до Москви був відряджений ієродиякон Ісає Кам'янчанин<sup>58</sup>. Через політичні причини його місія виявилася невдалою – однак документи XVII ст. свідчать про те, що «Житіє Антонія Печерського» і справді зберігалось у Москві<sup>59</sup>.

У контексті розорення Києва у 1482 р. украї цікавим є один мало-відомий історичний документ – пом'яник, чи синодик, Печерського монастиря, відновлений ченцями після того, як попередній «изгорел пленением киевськым безбожнаго царя Менкирея (Менгли-Гірея. – О.Р.) и с поганьми агаряны»<sup>60</sup>. У ньому ми знаходимо не тільки поминання численних московських вельмож, а й запис про те, що «князь великий Иоанн Васильевич Московський вписал род свои» до цього синодику – що особливо прикметно, коли узяти до уваги, що йдеться тут про того самого Івана III, котрий дещо раніше ініціював плондрування татарами Києва і з чиеї провини був спустошений Печерський монастир! Більше того – після включення Сіверщини до складу Росії внаслідок московсько-литовської війни 1500–1503 рр. її правлячі кола виступили на захист майнових інтересів Києво-Печерського монастиря, котрий мав земельну власність на захопленій Іваном III території. На доказ цього ми маємо низку документів середини XVI–XVII ст.

Від 1540 р. до нас дійшли дві грамоти Сигізмунда I з дозволом на відновлення збору печерськими ченцями «за границей», тобто на території Московської держави, данини, яка «с давных часов хоживала з украинных северских городов, з Стародуба и з Новагородка, к тому манастырю»; надходження цього «стародавнього доходу и пожитку манастыра Печерского» припинилося з включенням Сіверщини до складу Російської держави<sup>61</sup>. Отриманий ченцями дозвіл «по дань до Москвы посылати» у 1571 р., після інкорпорації Київщини Коронаю, був стверджений, на прохання печерського архімандрита Іларіона Пясочинського, Сигізмундом-Августом<sup>62</sup>, однак за умов Лівонської війни (1558–1583 рр.) виплата данини фактично припинилася. Коли ж у 1583 р. архімандрит Мелетій (Хребтович) звернувся до Івана IV з проханням про її надходження «по прежнему преданью и обычаю», з'ясувалося, що «старые книги в пожар погорели, и на Москве сыскать не могли»; відтак, думному дяку Андрію Щелкалову було наказано «послать сыскать в те города северские, ис которых городов в Киев к Пречистой Богородице в Печерской манастырь наша милостыня давана»<sup>63</sup>. Іван IV пообіцяв архімандриту після «сыску» видати «о той милостине указ свой»; однак смерть царя стала цьому на перешкоді.

Зацитований актовий матеріал переконливо свідчить, що в усіх цих випадках йшлося не про пожертви, а про регулярну данину Печерському монастирю; щоправда, стосовно походження і природи цієї данини в джерелах XV–XVI ст. немає ніякої інформації. Єдиний натяк на існування певного зв'язку між сіверськими землями й Печерським монастирем містить згадана вище грамота патріарха Максима на ставропігію цьому монастирю, датована 1481 р., де останній фігурує разом із його «пределами» – київським Микільським Пустинським монастирем і «трема манастыры Северское земли, черниговский, бранский и Новгородка Сиверского»<sup>64</sup>. Однак цей документ, хоч іноді й розглядається в літературі як автентичний, є



фальсифікатом початку 1590-х років, що в ньому відбилися історичні реалії того часу – передусім, намагання печерського архімандрита підкорити своїй духовній владі сусідній Пустинський монастир (його унаочнює королівський лист Мелетію Хребтовичу від 2 липня 1578 р. із заборонаю «без жадного права, над привилея и волность их, наданя и фундуши ... монастиру Пустинскому надание ... в повинность владзи и послушенства своего их мети»<sup>65</sup>).

З'ясувати питання про сіверську данину Печерському монастирю дають можливість документи XVII ст. із фонду московського Посольського приказу. У справі про приїзд до Москви печерських ченців у 1628 р. цитується грамота Федора Іоанновича, згідно з якою у 1586 р. цар разом із іншими грошовими сумами надіслав архімандриту Мелетію «50 рублев за оброк, что шло в Печерской монастырь с тех сел, которые были за монастырем в государевых в северских городех»<sup>66</sup>. Знята тоді ж копія даної грамоти через розпорошення архівних фондів опинилась у складі іншої справи, однак і вона є приступною для дослідників<sup>67</sup>.

Таким чином, шляхом збирання данини реалізовувалося право Печерського монастиря на села, розташовані поблизу Новгород-Сіверського й Стародуба. Можна, хоч і з певною обережністю, припустити, що ці землі були пожалувані монастирю князями Можайськими (чий рід, до речі, фігурує у печерському пом'янику<sup>68</sup>) і Шем'ячичами, котрі протягом другої половини XV ст. володіли цими містами. Втім, за браком будь-яких документів і згадок про них у джерелах дане припущення залишається у сфері гіпотез (не слід забувати, що перші відомості про печерські маєтності сягають другої половини XI ст.).

Хоч би як там було, фактом є те, що у XV ст. на Сіверщині існували земельні володіння Печерського монастиря; після включення Сіверської землі до складу Московської держави монастир зберіг права на ці маєтності, котрі, таким чином, набрали інтерполітичного характеру. При цьому йшлося не про одиначне явище. Зауважимо, зокрема, факт звернення до царя Михайла Федоровича в 1640 р. ігумена київського Микільського Пустинського монастиря, котрий нагадав у своїй грамоті, що «от прежних государей царей и великих князей Московского великого государства в уезде Путивльском некоторые отчины и земли на тот святыи Пустынский наш монастырь грамотами печатными записаны суть, с которых за войною и посямест ничто не приходит обители нашей; и сего ради молим величества царствия твоего, пресветлый царю государю, благоизволи любо той отчине и земле zde к монастырю нашему Пустынскому, по прежних царей и государей грамотах, прилучити и чрез многие лета задержанья, по своей благодати царской, повели отдати или в то место (замість цього. – *О.Р.*) царским своим жалованьем нас, богомольцев своих, ущедрити»<sup>69</sup>.

На підтвердження своїх прав монастирем була представлена «жалованная грамота великого князя Василья Ивановича 7019 (1510/1511 р. – О.Р.) году, какова дана в киевской Николской Пустынской монастырь игумену Мокарью с братьею на вотчинную землю в Новгородском уезде Северском да в Путивльском уезде во многих местех»<sup>70</sup>. Грамота, на жаль, не збереглась, але в давньому, 1673 р., описові архіву Посольського приказу її згадано (хоч і помилково) як «жалованную грамоту великого князя Василья Ивановича Николского Путивльского (!) монастыря игумену Макарию з братьею на землю и на угодыя в Путивльском уезде 7019 году»<sup>71</sup>. Про те, що в першій половині XVI ст. монастир мав змогу здійснювати збір данини зі своїх сіверських маєтностей, свідчить грамота Сигізмунда I київському воеводі Андрію Немировичу, яка зберігається у фондах Інституту рукописів Національної бібліотеки України НАНУ: «Присылали к нам игумен и вси старцы монастыря святого Николы с Киева, чолом быючи о том, штож которая дань здавна ходит до того монастыря Пустынского с Путивля и з Новагородка Северского; ино деи тыми разы отголь к ним присылают, хотячи им тую дань выдавати; нижли они без дозволенья нашего не смели по тую дань за границу там посылати и били нам чолом, абыхмо им того дозволили. А про то абы твоя милость по тую дань к Путивлю и к Новугородку Северскому им посылати не заборонял» (1528 р.)<sup>72</sup>.

Утім, наприкінці XVI ст., за часів Федора Іоанновича, монастирю було відмовлено у праві на «вотчинную землю, что была вотчинная земля за тем Николским монастырем в Путивле и в Новегородке»<sup>73</sup>. Можливо, тоді ж втратив свої сіверські маєтності й Печерський монастир (принаймні, їх немає у реєстрі його земельних володінь, укладеному в 1593 р.<sup>74</sup>). Очевидно, з 1586 р. цей монастир почав отримувати «за оброк» регулярну царську субсидію: виданою того року грамотою гарантувався безперешкодний проїзд печерських ченців до Москви по «милостиню» у 1588 р.<sup>75</sup>. Це й створило прецедент, на підставі якого монастир наполягав на своїх правах на цю, компенсаційну за своєю природою, «милостиню» у другій чверті XVII ст., коли Сіверщина опинилась у складі Речі Посполитої. Таким чином, ходіння київських ченців до Московщини у XVII ст. спиралися на традицію попередніх часів, коли місцеві правителі виділяли належну їм сіверську данину – й це, безумовно, зміцнювало позиції Москви у середовищі православного духовенства.

Так що, як бачимо, немає підстав ввірити автору широковідомого трактату «Про норови татар, литовців і москвитян» Михалонові Литвину, котрий у середині XVI ст. стверджував, що «московський князь щорічно отримує значні доходи з тих маєтностей Печерського монастиря, які до нього відійшли» і «не поспішає їх повернути»<sup>76</sup>. Очевидно, у цьому фрагменті Литвин не так дбав про справжній стан речей, як намагався підкреслити підступність Івана IV. Характе-

ризуючи його ставлення до Києва, Литвин відзначав, що московський володар «понад усе прагне здобути це місто, яке йому до вподоби, стверджуючи, що він – нащадок Володимира, київського князя. Чимало ремствують і його люди, що не володіють цією давньою столицею царів та її святощами»<sup>77</sup>.

Це зауваження литовського публіциста є цілком слухним – і його якнайкраще підтверджує ремарка одного з московських літописців часів Івана Грозного, котрий занотував: «Да видети бы нам государя на Киеве, православного царя, великого князя Ивана Васильевича всея Руси!»<sup>78</sup>. Справді, Іван IV претендував на контроль над Києвом та усіма руськими землями, покликаючись на прямий династичний зв'язок із давніми київськими князями Рюриковичами, чий володіння він уважав своєю спадковою «отчиною». Так само суттєвим було й відзначене Литвином бажання московських правлячих кіл оволодіти київськими святощами.

Москву прагнули оточити не лише ореолом політичної могутності, а й ауурою православної святості; це прагнення актуалізувалося претензіями Москви на духовне лідерство у православному світі після падіння Константинополя (1453 р.). Реалізації цієї мети слугувало, зокрема, активне акумулювання в Москві православних реліквій – передусім, святих мощей. Так, Іван IV переніс до Москви з відвойованого у Литви Чернігова рештки стратотерпників за віру – св. Михайла Чернігівського та його боярина Федора<sup>79</sup>. У Києві ж, як відомо, зберігалися не лише такі реліквії, як мощі великомучениці Варвари, а й нетлінні рештки печерських старців, які глибоко шанувалися на Русі.

Резюмуючи, можна відзначити, що ставлення московських правлячих кіл до Києва було двоїтим. З одного боку, вони хотіли б витиснути його з суспільної свідомості, мінімізувати його духовний авторитет. Але, з другого боку, вони базували свою зовнішньополітичну програму на акцентуванні ролі Києва у житті давньоруських земель – на тому, що в попередні часи, за словами Івана IV, «и Вилна была, и Подольская земля, и Галицкая земля, и Волынская земля вся к Киеву»<sup>80</sup>.

Не менш важливим був Київ і з точки зору претензій великих московських князів на царський титул. Основою цих претензій було те, що їхній далекий предок київський князь Володимир Мономах буцімто отримав царські регалії з Візантії; однак з Польсько-Литовської держави лунали заяви, що, позаяк Київ належить Литві, «никому бы тым именем и титулом царства киевского не было пристойно писатися – одно его королевской милости, а не великому князю московскому» (1548 р.)<sup>81</sup>. Так що в Москві не могли просто дистанціюватися від Києва – місцевим правителям треба було оволодіти цим містом з низки принципівих причин. Однак успіхів у цьому напрямку вони не досягли – навіть отримавши на початку XVI ст. такий важливий у воєнно-стратегічному відношенні плацдарм, як Сіверщина.

Можливо, реакцією на це стала поява компромісної теорії, згідно з якою Москва вже увібрала в себе київську спадщину, що сама по собі вона є другим Києвом. Слід відзначити, що маніфестації цієї теорії в джерелах мінімальні – так що навіть такий компетентний дослідник як Чарльз Гальперин в одній зі своїх праць зауважив, що вказана ідея ніколи не була висловлена експліцитно<sup>82</sup>. Однак це не зовсім так – і в цьому переконує текст «Казанської історії» з її запальним вигуком: «Воссиял ныне стольный и преславный град Москва, яко вторый Киев... и третий новый великий Рим, провоссиявший в последние лета, яко великое солнце в велицей нашей Русской земли»<sup>83</sup>. Як бачимо, у цьому невеликому фрагменті «співіснують» дві ідеї *translatio*: «Москва – другий Київ» та «Москва – третій Рим».

Остання ідея, сформульована у 20-х рр. XVI ст. псковським ченцем Філофеєм, користується найбільшою популярністю серед фахівців (нещодавно результати її дослідження були підсумовані у змістовній монографії Синициної<sup>84</sup>). Однак насправді у XVI–XVII ст. російський месіанізм прокламувався через низку аналогічних ідей, що до їх кола належали ще й такі як «Москва – другий Константинополь» (зустрічається вже у «Викладі пасхалії» митрополита Зосими) та «Москва – другий Ізраїль (або Єрусалим)». При цьому жодна з цих ідей не була доміантною (наприклад, патріарх Никон рішуче відкидав ототожнення Москви з третім Римом і надавав перевагу баченню Москви як другого Єрусалима – дбаючи, зокрема, про будівництво Ново-Єрусалимського монастиря).

Для нас є принциповим, що до кола цих ідей належали й уявлення про духовну тотожність Москви з Києвом, священним містом східного слов'янства; фундамент цих уявлень складали як перенесення митрополичої резиденції з Києва до Москви, так і родова спадковість Рюриковичів. Поставши в XV–XVI ст., ці ідеї глибоко вплинули на суспільну свідомість і сформували чимало культурних стереотипів; однак ані книжники, ані політики так і не подолали бар'єр, що пролягав між їхніми теоретичними побудовами та реальністю міста, яке вони намагалися перетворити на примау минулого.

<sup>1</sup> Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. – М., 1978. – С. 26.

<sup>2</sup> Там же. – С. 38.

<sup>3</sup> З останніх праць на цю тему відзначимо: Назаренко А.В. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.). – М., 1996. – С. 69–72; Висоцький С.О. Київ: «Се буди мати градомъ руськимъ» (про літописний вислів та його тлумачення) // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). – К., 1998. – С. 99–103 (наголосимо, однак, на проблематичності авторського висновку про те, що під «руськими градами» літописцем розумілися лише міста Південної Русі). Цікаво,

що М.М. Карамзін уважав це визначення настільки усталеним, що розшифровував наявну в Костянтина Багрянородного назву Києва, Самватас, як «сама мати, ибо Киев назывался в древности материю городов русских» (*Карамзин Н.М. История государства Российского*. – М., 1989. – Т. 1. – С. 199). Щодо сучасних тлумачень терміну Самватас див.: *Зоценко В.М. Ще раз про Самбатас // Старожитності Русі-України*. – К., 1994. – С. 126–132; *Strumiński B. Linguistic Interrelations in Early Rus'*. – Roma, 1996. – P. 131–132.

<sup>4</sup> *Данилевский И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Одиссей: Человек в истории*. 1998. – М., 1999. – С. 134, 146 (див. також передрук: *Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.)*). – М., 2001. – С. 355, 389–390); *Ранчин А.М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности // Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. – 2000. – № 2 (4). – С. 79.

<sup>5</sup> *Древняя русская литература: Хрестоматия*. – М., 1980. – С. 31.

<sup>6</sup> Цит. за: *Ричка В. Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // Jews and Slavs*. – Jerusalem; Kyiv, 2000. – Vol. 7. – P. 21.

<sup>7</sup> Там само. – С. 25. На жаль, це твердження, багаторазово тиражоване науковцем, жодного разу не було підкріплене посиланням на джерела. Інший дослідник цієї проблеми, І. Данилевський, також убачає в іменуванні Києва «матір'ю руських міст» порівняння з Єрусалимом, однак виводить його від іншого джерела «Повісті временних літ» – «Житія Василя Нового» (*Данилевский И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом?* – С. 139–140).

<sup>8</sup> *Данилевский И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом?* – С. 139; *Ричка В. Вказ. праця*. – С. 25.

<sup>9</sup> *Пелешенко Ю. «Похвала Єрусалиму» Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20-х–30-х роках XVII ст. // Jews and Slavs*. – Vol. 7. – P. 48, 52.

<sup>10</sup> *Акты ЗР*. – СПб., 1846. – Т. 1. – № 24. – С. 33 («видехом презираему от митрополита Фотиа церковь киевскую, еже глава есть всеи Руси»); *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* – М., 1976. – С. 179 («Святгя деля Софеи, еже есть премудрость божия, матери сущеи всем церквам руским»); *Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей*. – К., 1874. – Отд. 1. – С. 33 («к соборной церкве киевской, матери всем церквам руским»). Ці уявлення репродукуються і в пізніші часи – зокрема, в XVII ст. Див.: *Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт исторического исследования*. – К., 1883. – Т. 1. – С. 547.

<sup>11</sup> *Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640-х років // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. – К., 1995. – Т. 4. – С. 52–75; *Ї ж. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки) // Ї ж. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* – К., 2002. – С. 296–330.

<sup>12</sup> *Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640-х років*. – С. 53; *Ї ж. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки)*. – С. 298.

<sup>13</sup> *Абрамович Д. Києво-Печерський Патерик: (Вступ. Текст. Примітки)*. – К., 1930. – С. 193.

<sup>14</sup> Там само. – Прим. 1. Див. також у публікаціях: *Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике*. – СПб., 1902. – С. 88. – Прим. 104; *Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов*. – М., 2000. – № 61. – С. 173–175

(опис примірника Патерика 2-ої Касьянівської редакції з колекції Оболенського, який Абрамович відносив до XV–XVI ст.; нині датується кінцем XV ст.).

<sup>15</sup> *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик. – С. 86.

<sup>16</sup> *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском Патерике... – С. 72.

<sup>17</sup> Книга хоженій: Записки русских путешественников XI–XV вв. – М., 1984. – С. 162. Зауважимо також близькі за часом випадки іменування Києва «богоспасаемым» / «богом спасаемым» містом. Це запис настоятеля Супрасльського монастиря про будівництво Благовіщенської церкви (бл. 1503 р.; опубл.: *Щавинская Л.Л.* Литературная культура белорусов Подляшья XV–XIX вв.: Книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. – Минск, 1998. – С. 24) та два сумнівні документи київського походження: запис 1411 р. в Євангелії Микільського Пустинського монастиря (*Закревский Н.В.* Описание Киева. – М., 1868. – Т. 2. – С. 745) і грамота 1481 р. на ставропігію Києво-Печерському монастирю патріарха Максима (Архив ЮЗР. – К., 1859. – Ч. 1. – Т. 1. – № 1. – С. 2).

<sup>18</sup> Цей автобіографічний запис цитуємо за: Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л., 1987. – Вып. 1. – С. 200.

<sup>19</sup> *Ягич И.В.* Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095–1096 гг. – СПб., 1886. – С. 461.

<sup>20</sup> *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. – М., 1978. – С. 140.

<sup>21</sup> Древняя русская литература. – С. 31 (Київ – град «славный», «всеславнии»).

<sup>22</sup> *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640-х років. – С. 53; *ї ж.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки). – С. 298.

<sup>23</sup> *Столярова Л.В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. – М., 2000. – № 118. – С. 136; *Щапов Я.Н.* Указ. соч. – С. 140–152.

<sup>24</sup> Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. – М., 1986. – Ч. 1. – № 2. – С. 65; *Клюев Э.* Княжество Тверское (1247–1485 гг.). – Тверь, 1994. – С. 321 (серед численних прикладів, наведених автором, відзначимо тільки – як зразок «співіснування» різних дефініцій – нотатку у Євангелії 1418 р., написаному «в богоспасаемем и преславнем граде Тфери»).

<sup>25</sup> *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. – СПб., 2002. – С. 193.

<sup>26</sup> Там же. – С. 343.

<sup>27</sup> Зауважимо, зокрема, Біблію, написану у 1514 р. «в богохранимем великом и славном граде у Вильни» (*Грушевський М.* Історія української літератури. – К., 1995. – Т. 5. – Кн. 1. – С. 159–160); див. також: Собор в богоспасаемом граде Вильни бывший // Памятники полемической литературы в Западной руси. – СПб., 1878. – Кн. 1. – С. 5.

<sup>28</sup> *Столярова Л.В.* Указ. соч. – № 310. – С. 323–324.

<sup>29</sup> *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. – Т. 2. – С. 62.

<sup>30</sup> *Иконников В.С.* Опыт русской историографии. – К., 1908. – Т. 2. – Кн. 2. – С. 1857. – Прим. 7.

<sup>31</sup> Южнорусские грамоты, собранные Вл. Розовым. – К., 1917. – Т. 1. – № 63. – С. 114.

<sup>32</sup> Грамоти XIV ст. – К., 1974. – № 6. – С. 22.

<sup>33</sup> Порівн. спостереження: *Щербаковский Д.М.* Фундушевая запись князя Любарта луцкой церкви Иоанна Богослова 1322 г. // *ЧИОНЛ.* – 1905. – Кн. 18. – Вып. 3–4. – Отд. 2. – С. 61–70; *Грушевський М.* Коли сфабрикована грамота Любарта Луцькій катедрі? // *Записки НТШ.* – 1906. – Т. 70. – Кн. 2. – С. 71–72; *Флоря Б.Н.* Две грамоты князя Любарта // *Древнейшие государства Восточной Европы.* 1998. – М., 2000. – С. 250–254.

<sup>34</sup> *Кукушкина М.В.* Книга в России в XVI веке. – СПб., 1999. – С. 172.

<sup>35</sup> *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском Патерике... – С. 78, 87 (прим. 101).

<sup>36</sup> *Кучкин В.А.* Княжеский помянник в составе Киево-Печерского Патерика Иосифа Тризны // *Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования.* 1995 г. – М., 1997. – С. 172, 232.

<sup>37</sup> *Сенченко М., Тер-Григорян-Дем'янюк Н.* У пошуках істини, або ще раз про час заснування Київської братської школи // *КС.* – 1996. – № 6. – С. 57, 59, 60, 61.

<sup>38</sup> *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640-х років. – С. 53; Ї ж. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки). – С. 298–299.

<sup>39</sup> *Летописи белорусско-литовские* // *ПСРЛ.* – М., 1980. – Т. 35. – С. 240.

<sup>40</sup> *Древняя русская литература.* – С. 31.

<sup>41</sup> *Густынская летопись* // *ПСРЛ.* – СПб., 2003. – Т. 40. – Приложение 1. – С. 156, 166; *Акты ЮЗР.* – СПб., 1878. – Т. 10. – С. 612, 613.

<sup>42</sup> *Лаврентьевская летопись* // *ПСРЛ.* – Л., 1927. – Т. 1. – Вып. 2: *Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку.* – Ст. 485. Цікава паралель до цього виразу міститься в грамоті великого князя литовського Олександра київському воеводі (1503 р.), спричиненій турботою про те, «абы для таковоє великое налоги место наше не розышлося» (*Акты ЗР.* – Т. 1. – № 207. – С. 356).

<sup>43</sup> Власне, уперше на можливий зв'язок між цим конфліктом і ситуацією у Києві звернув увагу Ф. Петрунь (Українські степи за ранньої татарської та за литовської доби: Замітки і зауваження // *Полуднева Україна.* – К., 1932 (?). – С. 156–157)). Однак це спостереження залишилося непоміченим, оскільки збірка «Полуднева Україна» так і не побачила світ (цитуємо її текст за єдиним вцілілим фрагментом верстки з колекції Ф.П. Максименка; щодо складу «Полудневої України» див.: *Білокінь С.* Про видання, заборонені на стадії верстки, або тиражі, яких було знищено (1920–1941) // *До джерел: Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя.* – К.; Львів, 2004. – Т. 2. – С. 574–575); тож у 1980-х рр. ця гіпотеза було сформульовано наново (вочевидь, під впливом коментарів Є. Скржинської до публікації щоденника А. Контаріні): *Шабульдо Ф.М.* *Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского.* – К., 1987. – С. 15–16 (порівн.: *Барбаро и Контарини о России: К истории итало-русских связей в XV в.* – Л., 1971. – С. 236). Останнім разом ця ж думка – знову-таки самостійно – висловив Д. Островський: *Ostrowski D.* Why Did the Metropolitan Move from Kiev to Vladimir in the Thirteenth Century? // *Christianity and the Eastern Slavs.* – Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993. – Vol. 1: *Slavic Cultures in the Middle Ages.* – P. 83–101.

<sup>44</sup> Так у середині XVI ст. характеризував Київ Михалон Литвин (Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян. – М., 1994. – С. 96). Щодо декларацій харизматичного статусу Києва у джерелах див.: *Rusyna O.* On the Kyivan Princely Tradition from the Thirteenth to the Fifteenth Centuries // *Harvard Ukrainian Studies.* – Vol. 18. – № 3/4 (December 1994). – P. 175.

<sup>45</sup> Рогожский летописец // ПСРЛ. – М., 1965. – Т. 15. – Вып. 1. – Ст. 181. Показово є й позиція дякона Троїце-Сергієвого монастиря Зосими, котрий у 1419 р. згадував про велич Києва у минулому часі: «Потщахся постигнути славный град Киев, иже бе мати и глава всем градовомь рускимь» (Книга хожений: Записки русских путешественников XI-XV вв. – М., 1984. – С. 120).

<sup>46</sup> *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик. – С. 6. Див. коментар: Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб., 1995. – С. 43, 246–247.

<sup>47</sup> Летописи белорусско-литовские // ПСРЛ. – М., 1980. – Т. 35. – С. 239.

<sup>48</sup> *Столярова Л.В.* Указ. соч. – № 239. – С. 238. Цей запис є парафразою фрагмента Іларіонового «Слова про закон і благодать» (порівн.: Древняя русская литература. – С. 30). Дослівне відтворення цього пасажу маємо у компілятивному «Послании на жидов и на еретики» ченця Сави (1488 р.): ЧОИДР. – 1902. – Кн. 3. – Ч. 2. – С. 89.

<sup>49</sup> Древняя русская литература. – С. 153, 157.

<sup>50</sup> Житие митрополита Петра // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. – СПб., 2000. – Приложения. – С. 430. На вагу цього пророцтва у політичній свідомості вказує те, як Іван Грозний осмислював здобуття Полоцька (1563 р.): *Соловьев С. М.* Сочинения. – М., 1989. – Кн. 3. – С. 557. З особливим пошануванням ставився Грозний і до такої родинної реліквії як «крест Петра чудотворца, которым он благословил род наш» (див. його заповіт: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. – М., Л., 1950. – С. 433).

<sup>51</sup> Принаймні, вони постали у межах одного культурного коду – чого не можна сказати, наприклад, про пророцтво стосовно долі Вільна, яке міститься у легендарній частині білорусько-литовських літописів широкої редакції. Тут ідеться про те, що Гедимін побачив уві сні залізного вовка, «а в нем ревет, как бы сто волков выло»; як розтлумачив князеві його «наивышши ворожбит» Ліздейко, «волк железный знаменует – город столечный тут будет, а што в нем унтри ревет, то слава его будет слынути на весь свет» (Летописи белорусско-литовские. – С. 96, 153, 180–181, 201, 222).

<sup>52</sup> Временник Ивана Тимофеева. – М., Л., 1951. – С. 83, 95, 127, 143, 253, 267 тощо.

<sup>53</sup> Маємо на увазі такі твори як «Сказание о убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы», «Сказание о зачатию Москвы и Крутицкой епископии», «Повесть о зачале Москвы» (щодо останньої див. коментар: *Плюханова М.* Указ. соч. – С. 157–163). Виняток щодо цього становить «Летописец вкратце», який містить, за виразом Карамзіна, «сказку, что Олег на пути своем в Киев построил Москву» (*Карамзин Н.М.* Указ.соч. – С. 247. – Прим. 292; докладніше: *Гольдберг А.Л.* Легендарная повесть XVII в. о древнейшей истории Руси // Вспомогательные исторические дисциплины. – Л., 1982. – Т. 13. – С. 50–63).

<sup>54</sup> Щоправда, за слушним спостереженням Б.Успенського, «побудова Володимира як другого Києва, спричинена намаганням Андрія Боголюбського заснувати в ньому митрополію ... створила передумови для переносу туди митрополії після татаро-монгольського нашестя» (*Успенский Б.А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М., 1998. – С. 326)).

<sup>55</sup> Див. докладний аналіз цих колізій: *Pelenski J.* The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. – New York, 1998. – P. 21–60.

<sup>56</sup> *Рогов А.И.* Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // Славяне в эпоху феодализма. – М., 1978. – С. 327. Детальніше про події 1482 р. див.: *Pelenski J.* Op. cit. – P. 103–115.



<sup>57</sup> Акты ЗР. – Т. 1. – № 25. – С. 36.

<sup>58</sup> З-поміж останніх праць, присвячених його місії, див., передусім: *Синицына Н.В.* Исаия Каменец-Подольский и Максим Грек: (Из истории русской культуры второй половины XVI в.) // Литература и искусство в системе культуры. – М., 1988. – С. 195–208; *Граля И.* Иван Михайлов Висковатый: Карьера государственного деятеля в России XVI в. – М., 1994. – С. 251–257, 341–342; *Choroszkiewicz A.* O misji Izajasza do Moskwy – raz jeszcze // *Aetas media aetas moderna.* – Warszawa, 2000. – S. 403–424. Літературу попередніх часів див. у довідковій статті М.Д. Кагана: Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л., 1988. – Вып. 2. – Ч. I. – С. 444–448.

<sup>59</sup> Згідно з укладеним бл. 1611 р. описом царської бібліотеки, в ній значилася «книга в полдесте Житие Антония Печерскаго» (*Белокуров С.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. – М., 1898. – С. 321; Библиотека Ивана Грозного: Реконструкция и библиографическое описание. – Л., 1982. – С. 37). Щодо розбіжностей у тлумаченні цієї звітки див.: *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // *Средневековая Русь.* – М., 2001. – Вып. 3. – С. 6–7. Порівн.: Макарий. История русской церкви. – М., 1996. – Кн. 4. – Ч. 2. – С. 205. – Прим. 35.

<sup>60</sup> *Голубев С.Т.* Древний помянник Киево-Печерской Лавры (конца XV и начала XVI столетия) // ЧИОНЛ. – 1892. – Кн. 6. – Отд. 3. – С. 1–2.

<sup>61</sup> Акты ЗР. – СПб., 1848. – Т. 2. – № 204. – С. 368–370.

<sup>62</sup> Акты ЗР. – СПб., 1848. – Т. 3. – № 52. – С. 157–158.

<sup>63</sup> *Кулиш П.А.* Материалы для истории воссоединения Руси. – М., 1877. – Т. 1. – № 7. – С. 18–19.

<sup>64</sup> Архив ЮЗР. – Ч. 1. – Т. 1. – № 1. – С. 1.

<sup>65</sup> Архив ЮЗР. – К., 1883. – Ч. 1. – Т. 6. – № 31. – С. 63–64; № 36. – С. 73.

<sup>66</sup> РДАДА. – Ф. 124, оп. 1628 р., спр. 1. – Арк. 38, 43.

<sup>67</sup> РДАДА. – Ф. 124, оп. 1586 р., спр. 1. – Арк. 1–3.

<sup>68</sup> *Голубев С.Т.* Древний помянник... – С. 56.

<sup>69</sup> Акты ЮЗР. – СПб., 1861. – Т. 3. – № 21. – С. 32.

<sup>70</sup> Там же. – № 17. – С. 26. Цікаво, що паралельно з отриманням цієї грамоти, у березні 1511 р., Микільський монастир дістав від Сигізмунда I одну службу людей у Мозирському повіті на знак часткової компенсації того, що «в них отошло за границу в Московчину» (Акты ЮЗР. – СПб., 1865. – Т. 2. – № 102. – С. 126).

<sup>71</sup> Описание архива Посольского приказа 1673 года. – М., 1990. – Ч. 1. – С. 213.

<sup>72</sup> НБУ НАНУ, ІР. – Ф. 301, № 595 (П.). – Арк. 186.

<sup>73</sup> Акты ЮЗР. – Т. 3. – № 17. – С. 26.

<sup>74</sup> Див.: Архив ЮЗР. – Ч. 1. – Т. 1. – № 91. – С. 386–388.

<sup>75</sup> РДАДА. – Ф. 124, оп. 1586 р., спр. 1. – Арк. 4–5.

<sup>76</sup> *Михалон Литвин.* Указ. соч. – С. 102.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Софийские летописи // ПСРЛ. – СПб., 1853. – Т. 6. – С. 315.

<sup>79</sup> Докладніше див.: *Макарий.* Указ. соч. – Кн. 4. – Ч. 2. – С. 27, 205. Цікаво, що низка творів, присвячених цій події (послання святим, тропар і кондак на їхню честь), має в рукописах вказівку на авторство Івана Грозного. Дослідники ставляться до цієї згадки із різним ступенем довіри (порівн.: *Рамазанова Н.В.* Тропарь и кондак на пренесение честных мощей князю Михаилу Черниговскому, «...творение Ивана, богомудрого царя, самодержца Российского» (к проблеме атрибуции) // Литература Древней Руси: Источниковедение. – Л., 1988. – С. 107–116; *Калугин В.В.*

Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). – М., 1998. – С. 185, 214)).

<sup>80</sup> СИРИО. – СПб., 1892. – Т. 71. – С. 172.

<sup>81</sup> Книга посольская Метрики Великого княжества Литовского, содержащая в себе дипломатические сношения Литвы в государствование короля Сигизмунда-Августа (с 1545 по 1572 год). – М., 1843. – С. 51.

<sup>82</sup> *Halperin C.J.* Kiev and Moscow: An Aspect of Early Muscovite Thought // *Russian History*. – 1980. – Vol. 7. – Pt. 3. – P. 320.

<sup>83</sup> Казанская история. – М., Л., 1954. – С. 57. Див. також коментар: *Pelenski J.* Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438–1560-s). – The Hague; Paris, 1974. – Чаp. VII.

<sup>84</sup> *Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). – М., 1998.