

О.В.Русина*

**ПОСЛАННЯ ПАПІ РИМСЬКОМУ СІКСТУ IV І ПРОБЛЕМА ІНТЕРРЕЛЯЦІЇ
ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТОК XV ст.**

У статті розглянуто унікальну богословську пам'ятку, яка репрезентує вкрай бідну літературну традицію XV ст., – розлоге послання, адресоване у 1476 р. папі Сіксту IV київським митрополитом Мисаїлом і групою церковних і світських достойників. Текст пам'ятки засвідчує відданість його авторів принципам Флорентійської унії (1439 р.) та їх прагнення гармонізувати міжконфесійні взаємини у Великому князівстві Литовському. Дискусія щодо автентичності послання, уперше оприлюдненого митрополитом І.Потієм у 1605 р., тривала понад 400 років, а крапку в полеміці було поставлено тільки з віднайденням у 1970–1980-х рр. двох списків пам'ятки з 1520-х рр. Докладний текстологічний аналіз «Послання» дав змогу виявити нові, доволі несподівані аспекти закладеної в ньому інформації – зв'язок із перекладацькою діяльністю так званих «пожидовлених», чие київське коріння й досі піддається сумнівам у фаховій літературі.

Однією з найцікавіших літературно-богословських пам'яток, які постали на теренах Великого князівства Литовського (далі – ВКЛ), є послання папі Сіксту IV, написане митрополитом Мисаїлом і групою його однодумців – архімандритами Києво-Печерського й віленського Свято-Троїцького монастирів, князями Михайлом Олельковичем і Федором Бельським (знаними як організатори «змови князів» 1480–1481 рр.) та низкою інших світських достойників¹.

* Русина Олена Володимирівна – канд. іст. наук, ст. наук. співроб. Інституту історії України НАНУ.

Немає дослідника, котрий не відзначив би пишномовність цього, за виразом Б.Гудзяка, «багатослівного, благального, надмірно догідливого, проте місцями зворушливого» звернення Мисаїла до папи, котре нині вважається «твором, в якому оригінальне українсько-білоруське мистецтво «плетения словес» досягло найвищого розвитку»². У літературі не раз наголошувалося на його панегіричному щодо Сикста IV характері, гіперболізмі почуттів, висловлених на адресу папи. У листі «блаженный Сикст» славословиться як «старейшина всем сущим священным отцам и православным патриархам», «великое солнце, всемирный светильник, церковный свет, всесвятий и всенаисвятейший отец отцем и всеначальнейший пастырь пастырем», «вселенский учитель, законоположенный второй Моисей», «столп крепок от лица вражия, храбрый воин царя небесного, второй Иисус Навин, ... секущий нещадно глаголом Божиим [и] мечем духовным врагов креста Христова». Власне, ці пишні величання папи становлять основну частину обширного Мисаїлового послання, котре, попри відзначену М.Грушевським «риторичну віртуозність»³, є дуже бідним за змістом. Головне, що в ньому декларується – це правдивість («истинное благоверие») мешканців «северной страны»: «Мы все сущие здесь, на стране далечей, словесные овцы того ж стада Христова от двору его святого – святой соборной апостольской церкви». Визнаючи Флорентійську унію 1439 р. та католицьку трактовку Св. Трійці («исповедуем... Духа Святого равно купно исходяща от Отца прежде, также и Сына единым духновением»⁴), Мисаїл наголошував на відсутності догматичних розбіжностей між східним і західним християнством: «Несть бо разствия о Христе грекам и римлянам, и нам сущим российским славянам, все едино то же суть».

Між тим до нього дійшли чутки про «неких ... исповедающих глаголы ложные..., яко несмы истинные христиане». Мисаїл не назвав імен огудників, котрі твердили, що православні Литовської держави не можуть вважатися справжніми християнами, однак навряд чи можна сумніватися, що йшлося про когось із католицьких ієрархів (що їх, за твердженням Мисаїла, «много в наших странах»), які «силою влекли из благочестия в благочестие» – перехрещували православних на католиків, посилаючись на авторитет папи⁵. Аби покласти край цим «настроениям, распрям и расколам» між християнами, Мисаїл закликав понтифіка відрядити до Литви двох «доброразумных мужей» – католика й православного, знавців «обычаев, закона и устава» своїх церков, «хранящих уставления Флорентийского собора». Вони повинні були гармонізувати міжконфесійні взаємини на теренах ВКЛ, що мало особливе значення в умовах турецько-татарської експансії в Європі, якій сприяв розбрат між християнами: «Видящи они наше нестроение и немирную промежу между нами нелюбовь, многие страны христианские поседоша и в свой закон Махметов многих от них обратиша; уже бо и самих нас поблизу они ныне суть, а ... на такихых подобает вражду имети купно всему роду христианскому».

У фаховій літературі відзначалося, що за своїм ідейним спрямуванням та стилістичними особливостями Мисаїлове послання дещо нагадує «Похвальне слово» Цамблака Констанцьському собору 1414–1418 рр. Однак, безсумнівно, пряме звернення православного митрополита до римського первосвященника було доволі екстраординарним явищем. Тож, зрештою, не дивно, що послання не раз викликало сумніви щодо своєї автентичності – особливо з огляду на те, що першим, у 1605 р., його оприлюднив, віднайшовши в якійсь церкві у Крево, апологет Берестейської церковної унії митрополит Іпатій Потій, маючи на меті переконати сучасників в одвічності унійних аспірацій у Київській митрополії та підкріпити традицією об'єднавчий акт 1596 р.

Саме тому воно відразу стало об'єктом гострої критики з боку православних полемістів, які вдавалися й до суто філологічних аргументів – як, наприклад, автор «Перестороги», котрий писав: «... Книги змышляють, пишучи под датою

старою, письмом старым, якобы колись тая згода (церковна унія – *О.Р.*) трвати смела. Але присмотрися в письмо, в самую речь, и знайдеш, же хоть такая письма старые змышляють, але реч все Потиева, як бы усты сам мовил. При том знайдеш там слова, века теперешнего людьми уживаемые, которых старые предки наши не уживали»⁶. Характерно, що ставлення до послання змінювалося разом із конфесійною орієнтацією. Так, будучи православним, Мелетій Смотрицький порівнював його у своєму «Треносі» з «Константиновим даром», а перейшовши на бік уніатів, почав наголошувати на існуванні ще одного списку послання, нібито знайденого поблизу Острога⁷.

Із часом ця дискусія перемістилася у суто наукову площину. При цьому, як слідом за І.Шевченком занотував Г.Голенченко⁸, учасники дискусії зуміли дистанціюватися від своїх конфесійних уподобань: митрополит Макарій, докладно дослідивши послання, визнав його автентичність⁹, тоді, як ксьондз Я.Фіалек висунув, натомість, чи не найвагомші контраргументи¹⁰. Утім, якщо на початку дискусії навколо послання найгучніше лунали голоси тих, хто вважав його сфабрикованим І.Потієм фальсифікатом, то у кінцевому підсумку взяли гору доводи їхніх опонентів і шальки терезів хитнулися у протилежний бік. Зрештою, було віднайдене й найдоказовіші аргументи на користь автентичності цієї визначної пам'ятки, тривалий час відомої лише за публікацією І.Потія та пізнішими копіями¹¹. У 1992 р. у 5-му випуску «Русского феодального архива» (далі – РФА) було видруковано наявний в одному з рукописів синодального зібрання (Москва, Державний історичний музей, Синод. 700) уривок із Мисаїлового послання та інформацію про існування повного його списку у кодексі Смоленського обласного краєзнавчого музею (СОКМ 9907); при цьому обидва рукописи датувалися 1520-ми рр., а їх відкривачами було названо видавців вказаної збірки Г.Семенченко та А.Плігузова¹².

Попри надзвичайну вагу цієї публікації, слід зауважити, що наявна у ній інформація щодо Мисаїлового листа є доволі неточною¹³ – зокрема, щодо того, кому належить пальма першості у відкритті цих списків. Так, версію СОКМ 9907 ще в 1970-х рр. виявила А.Хорошкевич; що ж до Синодального списку, то ще в 1989 р. Г.Голенченко, досліджуючи релігійну полеміку XVI–XVII ст., занотував, що «в основу видання І.Потія було, як видно, справді покладено реальне послання до папи, відповідним чином оброблене й відкоментоване уніатським митрополитом. Принаймні великий фрагмент цього послання, що зберігся у збірці Державного історичного музею в Москві (ДІМ, Син. збір., 700), аж ніяк не може бути віднесений до часів діяльності Іпатія Потія. На це вказують як філіграні збірки, так і палеографічні особливості тексту»¹⁴.

На жаль, науковець не встиг дослідити його повністю, оскільки у 1990-х рр. користування рукописними фондами ДІМ було вкрай обмежене; відтак, докладний палеографічний опис збірки Синод. 700 (до речі, відсутній у РФА) був оприлюднений Г.Голенченко (разом із розглядом самого послання) тільки у 2000 р. На відміну від А.Плігузова, дослідник датував збірку часом не пізніше середини XVI ст. (за філігранями з 1513, 1530-х, 1550-х рр.) і подав список найсуттєвіших розбіжностей між наявною в ній версією послання і версією, видрукованою Іпатієм Потієм (чиє втручання у первісний текст, як з'ясувалося, було мінімальним)¹⁵. Звіряючи обидві версії, Г.Голенченко не вказує, що перша побачила світ у РФА (хоч і згадує це видання у списку літератури); очевидно, що науковець не був вчасно поінформований про публікацію А.Плігузова – що, зрештою, і не дивно з огляду на мізерний наклад РФА.

Утім, слід зауважити, що сама ця публікація є доволі спрощеною і подеколи неточною у відчитанні окремих літер і навіть слів (так, наявне на арк. 309 «рвение» передано як «распре»). Це спонукало нас до повторного видання вказаного фрагменту в «Українському археографічному щорічнику»¹⁶.

Не заглиблюючись наразі в теологічний аналіз Мисаїлового послання¹⁷, хотілось би висловити деякі власні спостереження стосовно досі контроверсійного питання про «підписантів» цього листа (у версії І.Потія) – представників «духовенства й ... княжат, и панов руских ..., в том же листе ниже менованых».

Передовсім доволі спірною фігурою залишається сам ініціатор звернення до Риму – Мисаїл, котрий, як зауважує Г.Голенченко, «у пізніших церковних православних списках ніде не називається київським митрополитом»¹⁸. Це твердження, що його енергійно обстоював ще Б.Бучинський¹⁹, потребує певних коректив, оскільки у так званому «Збірнику Іллі Коцаківського» – копія творів історичного змісту, створеному на початку XVIII ст. у київському Межигірському монастирі²⁰ – наявний перелік київських митрополитів, серед яких під 1474 р. фігурує Мисаїл²¹. У літературі на цей запис і досі не звернено уваги – хоч ще у XIX ст. він, здається, був використаний при реконструкції тексту Київського літопису, де згадується антиминос із соборної церкви Успіння Богородиці Пирогощей, покладений тут при освяченні вівтаря «преосвященным архиепископом и митрополитом киевским и всея Руси Мисаилом при великом королі Казимери... в лето 6901 (=1393) индикта 6-го марта 30 дня»²². Анонімний автор статті «Собор вместо собора: (К истории киевских соборов)»²³, видрукуювавши оповідь Київського літопису про відновлення Успенської церкви, скористався двома його списками – зі «Збірника Іллі Коцаківського» та збірки родини Морозів, що згодом потрапила до колекції О.М.Лазаревського. Корегуючи текст оповіді шляхом «зіставлення обох рукописів», автор статті виправив у зацитованому фрагменті рік (на 6982 (=1474)) та індикт (на 7-й) – керуючись, очевидно, згаданим переліком митрополитів, оскільки у «Збірнику Коцаківського» немає сюжету про антиминос. Насправді ж, гадаємо, наявну у списку Лазаревського дату SIQA слід виправити на SIPIA (=1473 р.), яка узгоджується з 6-м індиктом і є можливою з огляду на смерть Мисаїлового попередника, Григорія Болгарина, у 1472 р.

Як би там не було, спираючись, з одного боку, на свідчення «Збірника Коцаківського», а, з іншого – на дані «Палінодії» З.Копистенського й Густинського літопису²⁴, можна стверджувати, що в Києві XVII ст. існувала певна традиція, пов'язана з митрополитом Мисаїлом, чия легітимність і «правовірність» не піддавалися сумніву – що виразно контрастувало зі ставленням до речника Флорентійської унії митрополита Ісидора, яке до того ж екстраполювалось у минуле. У тому ж переліку київських митрополитів Ісидор таврується як «геретик, римского костела поборник», котрий «утек з Москвы и с Киева до Риму и з Риму зас пришол до Киева, и так кияне его за баламутню у Днепре утопили»²⁵. Те саме стверджується й у «Пересторозі»²⁶; отже, у XVII ст. долю Ісидора було переосмислено у відповідності до тогочасних «традицій» – згадаймо хоча б погрози М.Смотрицькому та його однодумцям, запідозреним у схильності до унії («Не один з вас Славути нап'ється»), або вбивство у 1618 р. намісника митрополита-уніата Антонія Грековича, якого козаки, за свідченням того ж «Збірника Коцаківського», «поймавши ... против Выдубицкого [монастыря] под люд [тут: лід] посадили воды пити»²⁷.

Насправді ж Ісидор мирно спочив у 1462 р. в Італії, а в його візиті до Києва на шляху із Флоренції до Москви не було драматичних колізій – у лютому 1441 р. київський князь Олелько Володимирович офіційно підтвердив «господину и отцу своєму Сидору, митрополиту киевскому [и] всея Руси, что издавна прислушала митрополии»²⁸, і ще наприкінці XV ст. ім'я уніата Ісидора (як і ім'я католика Вітовта) фігурувало у пом'янику Києво-Печерського монастиря, відновленому після того, як попередній у 1482 р. «изгорел пленением киевским безбожнаго царя Менкирея и с погаными агаряны»²⁹. Характерно, що видавець цього пом'яника С.Голубев зауважив: «Занесення наприкінці XV ст. до

Києво-Печерського пом'яника вищезгаданих осіб, особливо ж митрополита Ісидора, котрий, як відомо, зрадив православ'ю, прийняв на Флорентійському соборі унію й намагався запровадити її на Русі (і, передусім, Південно-Західній), – факт доволі цікавий для дослідника, який не можна оминати при розгляді питань про спроби запровадити у XV ст. унію в Південно-Західній Русі, про ставлення до цієї спроби південноруського духовництва, і, особливо, при розв'язанні досі спірного питання про пресловуту грамоту київського митрополита Мисаїла до папи Сікста IV (1476 р.)³⁰. Більше того. Очевидно, цей факт вплинув і на позицію самого С.Голубева, котрий так і не зреалізував задекларований раніше намір викрити Мисаїлове послання як фальсифікат (зокрема, на підставі даних філології)³¹.

У вигадливій лексиці послання й справді наявні моменти, вразливі для критики – передусім, у переліку його «підписантів», який і самий по собі не раз викликав сумніви у науковців, що з них деякі вбачали у ньому продукт творчості Іпатія Потія³². Утім, він явно не зміг би підібрати для послання відповідну «автуру», оскільки майже не орієнтувався в реаліях 1470-х рр. (зокрема, покликаючись на М.Стрийковського, ідентифікував згаданого у Мисаїловому листі Михайла [Олельковича] як убитого в 1451–1452 рр. сина Сигізмунда Кейстутівича Михайлушка³³). Що ж до пишної титулатури «підписантів» послання, яку нерідко відносять на карб фантазії І.Потія, то навіть таке дивне визначення Олександра Солтана, як «рыцер... ушпанский, златаго стрыха носитель» підтверджується реєстром його майна, що в ньому серед коштовностей згаданий «на двух качалех стрых ушпанский перловый»³⁴.

Більше питань викликає послідовне використання у документі терміна «російський» замість «руський» (також і у версії Синод. 700: «росииским словяном»), нетипове для тогочасних східнослов'янських теренів ВКЛ³⁵. Тож, зрештою, не дивно, що низка авторів, починаючи з А.Горського та К.Невоструєва, котрі описали Синодальне зібрання³⁶, ба, навіть, з автора «Антидоту» (1629 р.) Андрія Мужиловського³⁷, пов'язувала Мисаїлове послання із московським (варіант: новгородським³⁸) письменством. Гадаємо, однак, що цьому можна знайти пояснення хоча б з огляду на контакти «наивышшего писаря Великого князства Литовского» Якуба, котрий разом із «книголюбцем» Іваном Солтаном згадується в Мисаїловому листі як його співавтор³⁹. Досі ніхто із дослідників пам'ятки не звернув увагу на те, що писар литовської великокняжої канцелярії Якуб (Яків) активно спілкувався з московськими «книголюбцами», свідченням чого є виявлене у 1920-х рр. у складі митрополичого формулярника із Синодального зібрання «Послання від друга до друга»⁴⁰ – лист відомого московського архітектора-підрядника та книжника В.Д.Єрмоліна у відповідь на прохання Якуба придбати для нього низку книжок⁴¹. Скаржачись на неможливість виконати це прохання, В.Д.Єрмолін радив Якубу надіслати йому до Москви гроші та папір – «а яз многим доброписцем велю таковы книги сделать по твоему приказу с добрых списков, по твоему обычаю, как любит воля твоя... А наряду ти, пане, все по твоей мысли и по твоей охоте, как любишь». Ця добра обізнаність В.Д.Єрмоліна із літературними смаками Якуба цілком виразно унаочнює інтенсивність їхніх контактів; можливо, В.Д.Єрмолін мав зв'язки і з київськими книжниками – у літературі вже акцентувався той факт, що його ім'я внесене до пом'яника Києво-Печерського монастиря⁴². Як слушно відзначають видавці РФА⁴³, В.Д.Єрмолін міг познайомитися із Якубом під час його приїздів до Москви – і це могло статися як у 1468 р.⁴⁴, так і в 1459 р., коли той намагався переконати Василія II прийняти як митрополита учня й ставленика Ісидора – Григорія Болгарина⁴⁵.

Власне, і в 1468 р. його місця, скоріш за все, полягала в обстоюванні митрополичих прав Григорія, які у лютому 1467 р. визнав константинопольський

патріарх Діонісій⁴⁶; при цьому заслуговує на увагу як послідовна участь «Якуба-писаря» у боротьбі Григорія Болгарина за «Верхню Русь», так і те, що його постійним супутником був «Ивашенец». Докладних відомостей про нього ми не маємо. М.Грушевський, аналізуючи ярлики кримських ханів великим литовським князем, називає цього Івашенця «київським боярином з другої половини XV ст.», котрий двічі виряджався з посольством до Криму задля отримання ярликів від Нур-Девлета та Менглі-Гірея (1460–1470-ті рр.)⁴⁷. Останній на початку XVI ст. у листуванні з литовським двором згадував про те, що «пана Ивашков сын пан Ивашенцо» «межи царя, отца нашего, и межи короля Казимира... гораздо служил, много жалования видал»⁴⁸. Відтак, немає сумнівів, що саме він згаданий у переліку «підписантів» Мисаїлового листа як «пан Иоан с Киева... посол мирный к поганом о утвержении мира хрестианских сынов» – тим більше, що він фігурує тут як брат «благородного пана Романа с Киева, старосты путивльского», в якому безпомилково вгадується путивльський намісник Роман Івашкович, відомий за Казимировими привілеями 1482 і 1487 рр.⁴⁹ Цікаво, що в Мисаїловому посланні, як і в згаданих вище документах, писар Якуб і Івашенцо фігурують поряд, що зайвий раз засвідчує, що серед «підписантів» листа немає випадкових осіб і за кожним із них проглядає певна проунійна традиція⁵⁰.

Цілком очевидною вона є лише щодо Михайла Олельковича (котрий у 1470 р. репрезентував у Новгороді інтереси не тільки Казимира, а й Григорія Болгарина) і Солтанів, що з них старший, Олександр, у 1467–1469 рр. здійснив мандрівку по Західній Європі й до Святої Землі. Перебуваючи в Римі, він був прийнятий у лоно католицької церкви самим папою Павлом II без процедури повторного хрещення, яке, однак, уважали необхідним у Вільні, де місцева католицька громада поставилася до О.Солтана з недовірою та ворожістю, унаочнивши розбіжності між позицією папського престолу та місцевого кліру⁵¹. Дивно, що й досі не зауважено, що мандрівка О.Солтана на Захід могла бути пов'язана з пошуком нареченої для Івана III, котрий овдовів у квітні 1467 р. Не слід забувати, що історія його сватання до Софії Палеолог відома лише у загальних рисах, і дослідники припускають наявність у ній польсько-литовського «сліду». Прикметно, що Іван III, згідно з волею його батька, перебував під «опікою» Казимира, а самий шлюб міг стати першим кроком володаря Московщини (котрий на початку 1470-х рр. повністю розірвав із константинопольською патріархією) до церковної унії⁵². Симптоматично, що у листі невідомого автора, яким, за свідченнями літописів, у лютому 1469 р. розпочалися переговори про шлюб, ішлося про те, що через відданість православ'ю Софія Палеолог відмовила двом нареченим, і ними, замість кіпрського короля й герцога Караччиоло, названі король Франції і великий князь міланський, що через їх володіння пролягав шлях Олександра Солтана. Нагадаємо також, що Мисаїловому посланню 1476 р. передував аналогічний документ, переданий у 1473 р. папському легату Антоніо Бонумбре (котрий супроводжував Софію Палеолог до Москви) на зворотній дорозі до Італії. Певно, варто поміркувати над тим, чи таким уже стихійним і випадковим було це перше звернення до Сікста, яким його прийнято зображувати у літературі⁵³.

Цілком несподівані, на перший погляд, контакти мав, очевидно, і Іван Солтан. У цьому зв'язку заслуговує на увагу не лише те, що «юнейший» із Солтанів згаданий у посланні Сіксту, як і у відомій звістці Сакрана⁵⁴, поряд зі своїм знаменитим братом, а й те, що, будучи автором чи співавтором згаданого документа, він фігурує у ньому як «благочест[н]ый светлый в божественных писаниях книголюбец кир Иоан[н]». Гадаємо, що цей пишний титул дає підстави ототожити його з іншим книжником, відомим як «кир Иоанн» – автором праці «Жил стрекание», котра являє собою медико-астрологічний посібник із кровопускання⁵⁵. Щоправда, це авторство було дещо позірним, оскільки, звертаючись до «ав-

во-освященного кир Алексея», якому у вигляді послання адресувалася згадана книга, «кир Иоанн» виразно задекларував компілятивний характер власної праці – те, що він використав («собрав воедино й... исправя, предложих») твори «римских, еллинских и халдейских докторов и астрологов».

Однак особливо прикметним є те, що серед праць, згаданих «кир Иоанном», ми натрапляємо на «Астрономію», «Альманах», «Аристотелеві врата» і «Шестокрил» – тобто книги з кола літератури поживдовлених, які у Московії у середині XVI ст. були занесені до індексу заборонених «злых ересей», включеного у «Стоглав» та «Домострой»⁵⁶.

Навіть у XVII ст. ті, хто користувався цими книгами (зокрема, «Шестокрилом», який «кир Иоанн» рекомендував як посібник для визначення фаз місяця та часу сонячних і місячних затемнень), вважалися «зело мерзостными пред Господом Богом»⁵⁷. За часів же Івана IV на поціновувачів таких книжок чекали не лише відлучення від церкви, а й «великая опала» від царя. Саме тому викликає заперечення ототожнення автора «Жил стрекания...» з Іваном Риковим, котрий вважається псковським книжником з оточення Івана IV⁵⁸ – тим більше, що основна праця, яку приписують І.Рикову (одіозна книга Рафлі, також внесена до індексу книг, заборонених Стоглавим собором⁵⁹), дійшла до нас у формі послання, адресованого тому-таки «кир Иоанну».

Водночас, гадаємо, слід відкинути й гіпотезу стосовно авторства І.Рикова щодо книги Рафлі, побудовану на об'єднанні заголовку («Предисловие святцам, творение грешнаго раба Иоанна Рыкова») з уміщеною нижче інформацією про «вихід» автора «со царем Иоанном Васильевичем... от нас и от наших псковских предел в царствующий град Москву» (с.290). Якщо ми відмовимось від запропонованого А.А.Туриловим та О.В.Чернецовим ототожнення Івана Васильовича з Іваном IV, віддавши, натомість, перевагу його діду Івану III⁶⁰, то, з одного боку, синхронізуємо його з уже відомим нам «кир Иоанном», а, з іншого, – відкриємо якісно нову сторінку в історії пресловутої новгородсько-московської ересі, званої як рух поживдовлених, чиї прихильники, як відомо, упродовж тривалого часу перебували в найближчому оточенні Івана III⁶¹.

Оскільки обидві згадані нами книги-«листи» – «Жил стрекание» і Рафлі – перебувають у найтіснішому зв'язку⁶², не виглядає довільним припущення, що упорядником другої був адресат першої – «авво-освященный кир Алексей», в якому неважко впізнати духовного лідера поживдовлених Олексія⁶³; той, як відомо, прибув до Москви у почті Івана III, котрий зробив його протопопом головного кремлівського храму – Успенського собору. На правомірність такої ідентифікації вказують як посилання укладача книги Рафлі на своїх духовних «чад», на «нас и нашу братию» (с.291, 294), так і ім'я одного з цих його «братів», побіжно згадане у книзі – псковича Захарія, в якому безпомилково вгадується його соратник та однопумець із псковського Немчинова монастиря, котрий після смерті Олексія характеризувався як «ересем начальник»⁶⁴.

Крім того, знаходить підтвердження ще один факт з історії поживдовлених, що на його спростування витратив стільки запалу й сил Я.С.Лур'є – зв'язок Олексія з ересіархом Схарією, який, за твердженням Іосифа Волоцького, і дав початок руху «жидовская мудрствующих». Справа в тому, що останнім часом доведено не лише історичність Схарії, якого той-таки Я.С.Лур'є вважав літературною фікцією, а й те, що саме він переклав руською мовою праці з логіки Маймоніда та Аль-Газалі, які склали твір, відомий як «Логика сиречь словесница»⁶⁵. Між тим уже видавці книги Рафлі занотували характерний текстуальний збіг між цією книгою та «Логикой...» – посилання на Аристотеля як «главу всем философам, первым и последним»⁶⁶; за спостереженнями М.Таубе, цього фрагменту бракує в «Логічних термінах» Маймоніда – він запозичений з іншої праці філософа, «Провідника розгублених», і є інтерполяцією упорядни-

ка «Логики...»⁶⁷. Можливо також, що Схарія переклав і інші твори, з яких складається книга Рафлі, адже в наявній тут легенді про перських мудреців відчутна та сама літературна техніка, що й у «Логике сиречь словеснице»: перекладач надиктовував текст своєму помічникові⁶⁸. Подібними були й інтенції перекладачів – як у «Логике...», так і в легенді про мудреців дослідники вбачають бажання «приховати той факт, що оригінал мав мусульманське походження і був написаний арабською»⁶⁹.

До того ж, розглядаючи цю легенду (яка, за спостереженнями фахівців, посідає особне місце в руській писемній традиції та й узагалі у середньовічному письменстві⁷⁰), не можна не зауважити ще один принциповий момент – «кир Иоанн» не лише знав її текст, а й використав його при написанні послання Сіксту, надавши термінології документа дещо штучної форми. Так, ужите щодо Івашенця визначення «строитель градский» не має відповідників у номенклатурі тогочасних урядів ВКЛ, однак фігурує в згаданій легенді разом із трьома подібними («старейшина/епарх/писарь градский»). Те саме, до певної міри, стосується згадки про полочанина Євстафія Васильовича як «пребольшего в боярех»; гадаємо, що з цим «титолом» корелює окреслення одного з персонажів легенди: «муж именем Ептай от бол(ь)ших во граде» (с.303). Зрозуміло, що у визначеннях «підписантів» послання Сіксту навряд чи наявний якийсь «легендарний» (рольовий, символічний) підтекст; однак знайомство з легендою «кир Иоанна» цілком очевидне, а, відтак, є вірогідним і його знайомство з Олексієм ще перед 1476 р.

Узагалі упорядник книги Рафлі вже у своїй передмові (с.290) доволі чітко визначив, чим є його праця – виписками з перекладу (чи перекладів). Водночас це його перепишування не було суто механічним, оскільки з-під пера «кир Алексея» текст вийшов помітно «християнізованим». Відчувається, що він прагнув довести «кир Иоанну», що надісланий йому твір (котрий, по суті, є посібником з геомантії) як не належить до царини «християнского мудрствования»⁷¹, то, принаймні, не суперечить православній традиції і не містить у собі «еретического и схизматического умышления». Він наголошував, що «сия бо вся дела триипостаснаго божества, Отца и Сына и Святаго Духа» (с.303), закликав повсякчас звертатися думкою до Бога «в молении и в молитвах, и во всех духовных делах» (с.301) і, здається, був переконаний, що у поєднанні з «доречними» молитвами ворожіння по книзі Рафлі вповні вписується у християнський етос. Зрозуміло, що оброблений в окреслений спосіб текст книги Рафлі не справляє цілісного враження; утім, це аж ніяк не означає, що у свідомості її упорядника це поєднання християнської ревності та інтересу до потаємних знань не було органічним і він удався до «благочестивой» фразеології лише як до засобу маскування своїх еретичних зацікавлень.

Щоправда, у тексті книги Рафлі присутні елементи камуфляжу (як і в усій літературі поживовлених, до якої вона примикає⁷²), зокрема, у вигляді синонімії «Рафли сиречь святцы» (с.295, 296, 297 та ін.)⁷³, куди умовнішої, ніж Схарієва «Логика сиречь словесница». Однак нині нам узагалі важко судити про наміри упорядника книги – особливо з огляду на те, що вона дійшла до нас у пошкодженому стані. Упадає в око неузгодженість змісту із назвою, яка фігурує у вступній частині цього твору – «миротворний круг» (с.290). Це тим більш принципово, що саме у складі «миротворных кругов» зберігся ще один твір календарно-астрономічного змісту, який в одному із численних списків (РДАДА. – Ф.188. – Оп.1. – №632; 2-а пол. XVII ст.) названий, як і Рафлі, «творением» Івана Рикова⁷⁴. Ідеться знов-таки про послання, адресоване цього разу новому «равноангельному лицу» – «цареву книжчию кир Софронию Постнику»; воно починається притчею «О царе-годе», що її сенс розтлумачується у книзі Рафлі⁷⁵.

А.А.Турилов та О.В.Чернецов відносять і це послання до «творчої спадщини» І.Рикова, хоча таке авторство є далеко не очевидним. Це зауважила вже

Р.П.Дмитрієва, відзначивши, що «не можна вважати остаточно з'ясованим питання про роль Івана Рикова у створенні циклу статей, які починаються притчею «О царє-годе»», адже його ім'я значиться тільки в одному із кількох десятків списків і може бути просто пізньою припискою⁷⁶. Це застереження є тим більш доречним, коли взяти до уваги, що той самий текст у 1630 р. був «привласнений» якимось Якимом Денисовичем Івановим, котрий фігурує в одному зі списків як адресат послання (його ім'я при цьому зашифроване: «возлюбленный о Христе кир, гласный безприступный, громный согласный, гласный паки безприступный» тощо)⁷⁷.

Та, погоджуючись із Р.П.Дмитрієвою, неважко помітити, що вона зупинилася на півдорозі, адже сумніви щодо І.Рикова як автора послання «кир Софронію» кидають тінь і на його гадане авторство стосовно книги Рафлі, адресованої «кир Иоанну» (бо ж вступна частина обох цих «листів» явно належить перу одного автора, що ним ми вважаємо «кир Алексея»). Скептицизму щодо авторства І.Рикова додає і той факт, що в контексті XVI ст. він є особою абсолютно примарною, невідомою тогочасним джерелам, і так само примарними є всі його «рівноангельні» кореспонденти – і це попри близькість І.Рикова до придворних сфер і те, що сам він, виходить, був лідером якогось далекого від ортодоксії угруповання в найближчому оточенні Івана IV.

Між тим, якщо ми відмовимось від гіпотези про авторство І.Рикова і будемо керуватись запропонованим вище ототожненням «кир Иоанна» з Іваном Солтаном, то, з легкістю «впізнавши» всіх дійових осіб, знайдемо нові підтвердження відомим історичним фактам чи свідченням джерел. Передусім, дістає наочні докази характеристика протопопа Олексія, наявна у «Сказании о новоявившейся ереси» – те, що він разом із Федором Курициним «звездозаконию прилежаху и многым баснословием, и астрологи, и чародейству, и чернокнижию»⁷⁸. Ця спільність зацікавлень Олексія та Курицина також ілюструється відповідними текстами – як відзначають дослідники, одна з таблиць, наявних у книзі Рафлі, дещо нагадує «літорєю у квадратах» із «Лаодикійського послання»⁷⁹ – а вступна частина останнього («Душа самость властна...»), за спостереженнями М.Таубе, є запозиченням із перекладу «Тайної тайних» («Аристотелевих врат»), що його лексика, як відзначив ще Соболевський, близька лексиці «Логики сиречь словесниці»⁸⁰. Ваги цьому зауваженню додає те, що нині, як уже наголошено вище, переклад «Логики...» атрибутується Схарії, котрий, словами того ж «Сказання о новоявившейся ереси», «прелсти... и в жидовство отведе» протопопа Олексія⁸¹.

Той, як відомо, потрапивши до Москви, активно поширював свої переконання, які знайшли тут багатьох adeptів. Один із них, книжник Іван Чорний, залишив по собі відому приписку до «Еллінського літописця»⁸². Гадаємо, що її фінальну фразу («О господи радоватис») можна розцінювати як своєрідний «індикатор» зв'язків Івана із протопопом Олексієм, адже аналогічний заклик містить уся кореспонденція, пов'язана з «кир Алексеєм» – його листи до Софронія та Иоанна й лист останнього з «Жил стреканием»: «кир Софронію Постнику радоватися»; «всем радоватися совершенно о Христе бозе», «всем, иже в благочестивой вере проспавшим, радоватися»; «равноангельному твоему лицу радоватися»⁸³. Очевидно, цей мовний зворот (замість сподіваного «здравствования [о господе]»⁸⁴) виступав чимось на кшталт своєрідного коду, яким маркували свої послання еретики. Водночас вони могли користуватися й справжнім кодом – пермським алфавітом; гадаємо, що «пермські глоси» І.Чорного⁸⁵ виразно корелюють із тим підкресленим інтересом до їх творця, Стефана Пермського, який із подивом відзначають дослідники книги Рафлі⁸⁶. Можливо також, що саме таке використання цього алфавіту спричинило масове знищення пам'яток пермського письма за часів Івана IV.

Утім, інтерес до Стефана Пермського з боку упорядника книги Рафлі, котрий включив до свого твору уривок із його Життя (с.294), міг мати й інше підґрунтя. Як знаємо, Стефан відомий своїм поученням проти стригольників⁸⁷ – еретиків, чиім осередком у першій половині XV ст. був Псков. Між тим саме звідти походили Олексій і Захар – а останнього новгородський архієпископ Геннадій постійно називав стригольником, скаржачись на те, що той «перестриггл детей боярских», які служили Федору Бельському, та оголосив еретиком самого Геннадія; зрозуміло, що зухвальство Захара уможлиблювала його підтримка у придворних колах – те, що, словами Геннадія, «о нем нехто печаловался»⁸⁸. У ролі таких «печалников» виступали Олексій та Федор Курицин, котрі «только же дръзновение тогда имяеху к дръжавному..., яко никто ж ин»⁸⁹.

За джерелами, які досі вважались дотичними «жидовская мудрствующих», такий «зліт» Олексія видається несподіваним і незрозумілим. Однак послання «кир Алексєя» до Софронія⁹⁰ виразно демонструє, що його появі в Москві у 1480 р. передувала більш-менш тривала передісторія.

Софроній супроводжував Івана III, коли той, за словами Олексія, «изыде» в Москву «от наших псковских предел» (с.290). Ризикуючи наразитися на звинувачення у перекрученні тексту, припустимо, що у цій фразі йдеться про візит великого князя до Новгороду, де Олексій, як відомо, був «попом на Михайловской улице», а згадка про Псковщину (порівн. також у посланні до «кир Иоанна» – «изыдох от нас и от наших псковских предел») пояснюється тим, що він виступав у цьому листі не як індивідуум, а як речник псковського еретичного гуртка, якимось чином пов'язаного з аналогічним угрупованням у Москві. Тож, гадаємо, ішлося не про «я», а про «ми»: «Понуди нас восписати... Написах же моею многогрешною рукою... И послахом ко твоему равноангельному лицу... Да прочтется сия книга и прочим нашей братии, у вас пребывающим, иже с нами союзом любве христове сопряженныя» (с.290). Отже, Олексій був тільки виконавцем певного «замовлення», що його реалізація мала сприяти зміцненню невідомих нам ближче псковсько-московських контактів. Те, що предмет цього замовлення був доволі сумнівний, із погляду ортодоксів, текст календарно-астрономічного змісту, повністю вписується у контекст придворного життя перших десятиліть Іванового правління (згадаємо, наприклад, того ж Феодора Жидовина, котрий на зламі 1460–1470-х рр. за дорученням Івана III та митрополита Філіпа створив такий парадоксальний твір, як «Книгы, глаголемые Псалтырь»⁹¹).

Що ж до часу, коли відбувалися ці події, то, найвірогідніше, в Олексійовому листі до Софронія йшлося про візит Івана III до Новгороду у 1476 р. Інший лист Олексія, адресований «кир Иоанну» і написаний уже після того, як автор «со царем Иоанном Васильевичем изыдох ... в царствующий град Москву», постав, поза будь-яким сумнівом, невдовзі після 1480 р., коли, повернувшись із Новгороду, Іван III зробив Олексія протопопом щойно збудованого Успенського собору. Утім, викликає подив, що «кир Иоанн», названий у посланні Сіксту «подскарбим найвышшим земским Великого князства Литовского», фігурує в Олексійовому посланні як мешканець Пскова й «писарь градский» (с.294)⁹² – особливо коли зважати на довідкові видання, де Іван Солтан значиться на посаді підскарбія земського ще у серпні 1486 р.⁹³ Утім, насправді у документі, який при цьому цитується⁹⁴, ідеться про зовсім іншу особу – Івана Олександровича Стретовича; тож виходить, що ми не маємо жодних відомостей про долю Івана Солтана після 1476 р. Це робить можливим припущення, що він з'явився у Пскові у зв'язку з тими ж подіями, які спричинили появу на Новгородщині Федора Бельського (де, нагадаємо, він став жертвою самочинних дій ченця Захара). Маємо на увазі пресловуту «змову князів» 1480–1481 рр., яка коштувала життя Михайлу Олельковичу і яку, як гадають, викрили не без допомоги ще

одного з відомих нам «підписантів» – Івана Ходкевича⁹⁵. Цілком імовірно, що наймолодший із Солтанів також був утаємничений у плани змовників, і доволі закономірно, що після їх поразки він віднайшов притулок у псковських «братів»⁹⁶.

Прикро, що їх діяльність залишилася практично невідомою історикам, які охрестили поживовлених новгородсько-московськими еретиками. Очевидно, однак, що згодом саме вона «відгукнулася» посланнями псковського ченця Філофея, а наприкінці XVI ст. рештки праць Олексія (чиє табуйоване ім'я, очевидно, викреслювалося так само, як і ім'я митрополита Зосими) були зібрані і переписані псковичем Іваном Риковим, перетворившись на його «творение». Що ж до Івана Солтана, то в його діяльності (або, власне, в його посланнях, адресованих, з одного боку, папі Сіксту IV, а, з іншого, «кир Алексею») сфокусувалося те розмаїття культурних імпульсів, котрі в останні десятиліття XV ст. живили духовне життя у Східній Європі⁹⁷. Характерно, що подальший розвиток цих тенденцій унеможливила активна протидія московських офіційних кіл – з одного боку, був покладений край діяльності поживовлених, тоді, як з іншого, енергійний зовнішньополітичний тиск Івана III, котрий виступав під гаслом захисту православ'я, змусив верхівку ВКЛ відмовитись від спроб реалізації церковної унії, ініційованих митрополитом Іосифом. Відтак, далася взнаки спільність історичної долі мешканців цих теренів, яка була очевидною для поціновувачів книги Рафлі – вони ж бо знали, що живуть під знаком Крона (Сатурна), і ця планета «стоит над Рускою землею и над Литовскою, над Великим Новым градом и над Москвою и над Литвою».

¹ Див. найдосконаліше на сьогодні видання: Monumenta Ucrainae Historica. – Romae, 1971. – Vol.IX–X: 1075–1632. – №4. – P.5–30.

² Gudziak B. Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest. – Cambridge (Mass.), 1998. – P.51; Пелешенко Ю.В. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. – К., 1990. – С.79.

³ Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т.5. – Кн.1. – С.213. До речі, відзначимо доволі дивний характер коментарів до цього видання, що їх автор, С.К.Росовецький, аналізуючи Мисаїлове послання, замість того, аби подати новітню літературу питання, напускається на «молодого дослідника» Ю.Пелешенка, розмірковуючи над «шкодою, котрої завдало вихованню молодшої генерації українських медієвістів примусове відлучення від історико-літературної спадщини М.С.Грушевського», та подає власне тлумачення слова «прерютив», відоме, однак, ще А.Петрушевичу (Там само. – С.251–252; порівн.: Соборное послание русского духовенства и мирян к римскому папе Сиксту IV... / Изд. А.С.Петрушевич. – Львов, 1870. – С.33–34). На тлі такого виразного занедбання традицій академізму особливо рельєфно виглядають достоїнства іншого коментара, що висвітлює ту ж саму проблематику – нотаток Б.М.Флорі до перевидання праці Макарія (див.: Макарий (Булгаков). История русской церкви. – Москва, 1996. – Кн.5. – С.426–427, 430), що були розвинуті у спеціальному дослідженні: Флоря Б.Н. Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском в последней четверти XV – начале XVI века // Славяне и их соседи. – Москва, 1999. – Вып.7. – С.40–81.

⁴ Утім, нижче у посланні відзначається, що «Дух не рожден, но исхожден от Отца». Відсутність тут згадки про Сина (якщо тільки вона не є пізнішим текстуальним дефектом) має свідчити про поверхове сприйняття православною ієрархією ВКЛ католицьких доктрин.

⁵ Про цю практику див.: Sawicki J. «Rebaptisatio Ruthenorum» w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku // Pastori et magistro. – Lublin, 1966. – S.229–242.

⁶ Акты, относящиеся к истории Западной России. – Санкт-Петербург, 1851. – Т.4. – №149. – С.229.

⁷ Див. зауваження з цього приводу: Frick D. The Uses of Authority and the Authority of Use: Philological Praise and Blame in Early Modern Rus' // Harvard Ukrainian Studies. – Vol.18. – №1/2 (June 1994). – P.86–87. Цікаво, що ерудиція, виявлена М.Смотрицьким

у «Треносі», мала дещо позірний характер – наявний у складі цієї пам'ятки трактат, в якому він викрив «грамоту Константина» як фальсифікат, є фактичним переказом одного з розділів праці кальвініста Фр.Хотмана «*Brutum Fulmen Papae Sixti V adversus Henricum Sereniss*» (1586 р.). Докладніше див.: *Volovnykiv D. La Donazione di Costantino nei rapporti tra la chiesa e lo stato in Rus'*. – Romae, 1998. – P.72–77; *Воловників Д.В.* Рим – Київ: історія одного апокрифа // Укр. іст. журн. – 1999. – №5. – С.21–22. Порівн.: *Tazbir J. Donacja Konstantyna przed sądem polskich różnowierców // Biedni i bogaci: Studia z dziejów społeczeństwa i kultury.* – Warszawa, 1992. – S.363–364.

⁸ *Ševčenko I. Intellectual Repercussions of the Council of Florence // Church History.* – 1955. – Vol.24. – №4. – P.318. – Fn.74; *Галенчанка Г.* Пасланне да папы римскаго Сикста IV 1476 г.: Паходжанне помніка // Наш радавод. – Гродна; Беласток, 2000. – Кн.8. – С.90.

⁹ *Макарий (Булгаков).* Указ. соч. – С.40–50.

¹⁰ *Fijałek J. Los unji florenckiej w Wielkiem Księstwie Litewskiem za Kazimierza Jagiellończyka // Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU.* – Kraków, 1934. – T.39. – №1. – S.23–24.

¹¹ *Друк І.* Потія був репродукований С.Голубевим (Архив Юго-Западной России. – К., 1887. – Ч.1. – Т.7. – С.193–231), копії XVIII ст. – А.Петрушевичем (Соборное послание... – С.1–30). Латиномовний переклад другої половини XVII ст. побачив світ у виданні: *Monumenta Ucrainae Historica.* – Vol.IX–X. – P.30–55 (щодо його датування див.: *Джурова А., Станчев К., Япунджич М.* Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. – София, 1985. – С.174. – №85).

¹² *Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века.* – Ч.5. – Москва, 1992. – С.951, 1064, 1071–1074. Опис СОКМ 9907 (що його Я.Щапов датував першою половиною XVI ст.): *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* – Москва, 1976. – С.176–177) поданий Г.Семенченко дещо раніше (Ч.3. – Москва, 1987. – С.626–630).

¹³ Так, текст Мисаїлового послання друкувався не двічі, а чотири рази (упорядникам РФА залишилися невідомими його римське видання та згадана вище публікація А.Петрушевича); версія Синод. 700 є не скороченням основної редакції, а її фрагментом; І.Шевченко не вважав послання «оригінальним твором XV ст.», а називав його «документом, спірним щодо дати й автентичності», до визнання якої він, попри вагання, схилився з огляду на наявну в тексті згадку про «осмого века будущего блаженное упование», органічну в контексті есхатологічних очікувань останньої чверті XV ст., перед «кінцем світу» у 1492 р. (*Ševčenko I. Intellectual Repercussions...* – P.302, 318 (fn. 74)). Докладніше про ці очікування див.: *Лурье Я.С.* Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV веке // *Камень Краеугльянъ: Rhetoric of the Medieval Slavic World. Essays presented to Edward L. Keenan.* – Harvard Ukrainian Studies. – 1995. – Vol.XIX. – P.358–374.

¹⁴ *Голенченко Г.Я.* Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в. – Минск, 1989. – С.184. Власне, ішлося навіть не про відкриття, а про точну атрибуцію послання, вже відомого в науці (див. прим. 36, 38).

¹⁵ *Галенчанка Г.* Пасланне... – С.96–99. Крім того, дослідник проаналізував відомі нині списки Мисаїлового листа та його публікації, простежив долю послання у релігійній полеміці та історіографії, виклав основні версії його походження, подав бібліографію питання. У цілому ця публікація дає доволі рельєфне уявлення про Мисаїлове послання (особливо у комплексі зі згаданою вище статтею Б.Флорі, де цю пам'ятку розглянуто в контексті унійних змагань останньої чверті XV ст.).

¹⁶ *Русина О.* Мисаїлове послання Сиксту IV за Синодальним списком // *Український археографічний щорічник.* – Вип.7. – К.; Нью-Йорк, 2002. – С.281–296.

¹⁷ Див. спроби цього роду: *Bilaniuk P. A Theological Analysis of the Letter of Misael, the Metropolitan-elect of Kiev, to Pope Sixtus IV // Idem. Studies in Eastern Christianity.* – Munich; Toronto, 1982. – Vol.2. – P.143–156; *Hryniewicz W. Od Hariona do Mohyły: Ślady idei Kościołów siostrzanych w piśmiennictwie ruskim (XI–XVII w.) // Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI–XX w.).* – Warszawa, 1997. – S.91–93.

¹⁸ *Галенчанка Г.* Пасланне... – С.92. Бракує імені Мисаїла і в довідкових таблицях останнього часу (зокрема: *Макарий (Булгаков).* Указ. соч. – С.516). Зауважимо також наявне в тексті послання й доволі нехарактерне для православної традиції визначення Мисаїла як «алекта»; гадаємо, воно є наслідуюванням термінології булл папи Пія II, до-

тичних Григорія Болгарина (див.: Софийские летописи // Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург, 1853. – Т.6. – Прибавления. – С.319–320; порівн. із перекладом: Там же. – С.168 («елект/олект киевский»)).

¹⁹ Бучинський В. «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта» // Записки Українського наукового товариства. – К., 1914. – Кн.ХІІІ. – С.13–22.

²⁰ Див.: Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. – К., 1888. – С.ХІІ–ХХІ, ХХVІІ–ХХVІІІ; Мыцык Ю.А. Украинские летописи XVII века. – Днепропетровск, 1978. – С.35–39, 60–63. Докладніше про упорядника збірки: Мицько І. Єрм. Ілля (Кошачковський) // Його ж. Статті... – Л., 2000. – С.19–21 (занотуємо тільки, що інформація автора про наявність у складі «Збірника Кошачківського» апокрифічного листування між Сигізмундом ІІ і Османом ІІ є помилковою).

²¹ Львівська наукова бібліотека НАНУ ім. В.Стефаніка (далі – ЛНБ), ВР. – Ф.Оссол. – №2168. – С.123.

²² Сборник летописей... – С.81; Київський літопис першої чверті XVII ст. // Укр. іст. журн. – 1989. – №5. – С.107.

²³ Киевская старина. – 1882. – Т.1. – С.413–417.

²⁴ Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1878. – Т.4. – С.1036–1037; Густинская летопись // Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург, 1843. – Т.2. – С.359.

²⁵ ЛНБ, ВР. – Ф. Оссол. – №2168. – С.123. Зауважимо, що тут-таки (с.85–86) міститься й ближча до істини версія подій, згідно з якою, опинившись у Москві, Ісидор був пограбований та ув'язнений, «але утек, здорове своє в целости заховуючи».

²⁶ Дзюба О.М. Невідомий уривок з «Перестороги» // Український археографічний щорічник. – К., 1999. – Вип.3/4. – С.441. Згідно з Густинським літописом, кияни тільки «изгнаша» Ісидора (Густинская летопись. – С.355).

²⁷ ЛНБ, ВР. – Ф. Оссол. – №2168. – С.117; Сборник летописей... – С.85. Відкритим є питання, чи ця традиція «автономна», чи на її появу вплинуло польське письменство XVI ст., в якому долю Ісидора було так само перекинуто. Зокрема, у «Трактаті про дві Сарматії» краківського професора М.Меховського (1517 р.) ідеться про те, що «Ісидор, колишній київський митрополит, найвченіший грек із блискоюю освітою, за часів папи Євгенія IV прибув ... на Флорентійський собор і, домігшись унії з Римською церквою, повернувся на Русь; але коли він почав там проповідувати підкорення Риму, московити позбавили його сану й скарали на смерть» (Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. – Москва; Ленинград, 1936. – С.97). Видавці «Трактату» не змогли з'ясувати джерело цієї інформації (Там же. – С.245); в іншого краків'янина – Яна Сакрана, автора памфлету «Роз'яснення помилок руського обряду» (1500 р.) – маємо тільки згадку про ув'язнення Ісидора киянами (див.: Moncaк I. Florentine Eucumenism in the Kyivan Church. – Rome, 1987. – P.244). Звітка М.Меховського, завдяки популярності його «Трактату», потрапила до найрізноманітніших праць, навіть до щоденника Мартіна Груневега, котрий, перебуваючи в Києві восени 1584 р., занотував, що «святий мученик Ісидор був тут архієпископом» (Ісаєвич Я.Д. Нове джерело про історичну топографію та архітектурні пам'ятки стародавнього Києва // Київська Русь: культура, традиції. – К., 1982. – С.124), а також «Універсальних реляцій» Джованні Ботеро (див.: Мицик Ю.А. Историко-географічний опис України у творі італійського гуманіста XVI ст. Джованні Ботеро // Историчні дослідження: Вітчизняна історія. – К., 1982. – Вип.8. – С.33).

²⁸ Древнерусские княжеские уставы... – С.179–181.

²⁹ Древний помянник Киево-Печерской лавры (конца XV и начала XVI столетия) / Сообщил С.Т.Голубев // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. – 1892. – Кн.6. – Отд.3. – С.4, 6.

³⁰ Там же. – С.ХІІІ.

³¹ Див.: Русская историческая библиотека. – Т.4. – Стб.9; Архив Юго-Западной России. – Ч.І. – Т.7. – С.ХІІІ.

³² Найбільше зусиль до його «дискредитації» доклав В.Бучинський у згаданій вище публікації, яка вийшла друком уже після смерті дослідника, котрий пішов з життя у 1907 р. Утім, він устиг повністю зректися своїх поглядів (див. його незакінчену працю: Бучинський В. Студії з історії церковної унії: Мисаїлів лист // Записки НТШ (далі – Записки НТШ). – 1909. – Т.90. – С.5–24).

³³ Про глоси І.Потія див.: *Лужний Р.* Релігійна публіцистика Іпатія Потія в розвитку староруської традиції // *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.* – К., 1993. – Т.2. – С.49–63.

³⁴ Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1903. – Т.20. – Стб.872. Відзначимо, до речі, що наявність у цьому реєстрі «Псалтири, золотом писаної», стала підґрунтям для гіпотези, що йдеться про знамениту Київську Псалтир, нібито передану на збереження Солтанам митрополитом Мисаїлом (див.: *Жемайтис С.Г.* К вопросу о происхождении и бытовании Киевской Псалтири (1397–1518 гг.) // *Хризограф.* – Москва, 2005. – Вып.2. – С.126–138).

³⁵ Зауваження щодо цього: *Бучинський Б.* «Грамота Мисаїла»... – С.11–12. Форма «Росія» постала в Московії за часів Івана III, наприкінці XV ст., і набула поширення у межах ВКЛ століттям пізніше (Вопросы формирования русской народности и нации. – Москва; Ленинград, 1958. – С.88).

³⁶ *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. – Москва, 1862. – Отд.2: Писания святых отцев. 3. Разные богословские сочинения (Прибавление). – №268. – С.305–306 (описуючи Мисаїлів лист у версії Синод. 700, автори, не визначивши його адресанта, охарактеризували пам'ятку як «багатослівне й улесливе послання», звернене до папи Сікста, з яким велися переговори стосовно шлюбу Івана III й Софії Палеолог).

³⁷ Див.: *Грушевський М.* Історія української літератури. – К., 1995. – Т.6. – С.449–450.

³⁸ *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – Москва; Ленинград, 1955. – С.235. Див., також: *Галенчанка Г.* Пасланне... – С.94–95.

³⁹ Щоправда, авторство тут чітко не окреслене: Іван Солтан замикає перелік «підписантів» як «послуживый верне духом в послании сем» – і майже так само (без слів «верне духом», які могли бути випущені при копіюванні) характеризується у документі писар Якуб. Щодо діяльності останнього у великокняжій канцелярії див., зокрема: *Ясінські А.* Спроба крытычнага вивучэння Кнігі даній вялікага князя Казіміра // *Запіскі Аддзелу гуманітарных навук.* – Кн.3: Працы клясы гісторыі. – Менск, 1928. – Т.2. – С.204–205.

⁴⁰ Остання публікація: *Русский феодальный архив...* – Москва, 1986. – Ч.1. – №56. – С.196–197.

⁴¹ Ідентифікація деяких з них, з огляду на пошкодження тексту «Послання», проблематична. Див. щодо цього: *Русский феодальный архив...* – Ч.5. – С.1008; *Турилов А.А.* Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // *Славянский альманах.* 2000. – Москва, 2001. – С.257–258, 277–278.

⁴² *Древний помянник...* – С.50; *Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – Москва, 1982. – С.147, 152. Зауважимо також можливість його знайомства із Мисаїлом, коли той був смоленським владикою, адже існує припущення про наявність у В.Д.Єрмоліна чисельної рідні на Смоленщині (*Седельников А.Д.* «Послание от друга к другу» и западнорусская книжность XV века // *Известия АН СССР.* – Сер.VII. – Отд. гуманитарных наук. – 1930. – №4. – С.230).

⁴³ *Русский феодальный архив...* – Ч.5. – С.1007.

⁴⁴ *Московский летописный свод конца XV века // Полное собрание русских летописей.* – Москва; Ленинград, 1949. – Т.25. – С.280.

⁴⁵ Про цю місію Якуба згадує у 1459 р. митрополит Іона у листі до смоленського єпископа Мисаїла (остання публікація: *Русский феодальный архив...* – Ч.1. – №24. – С.124–127), котрий, однак, усупереч закликам Іони, підтримав уніата Григорія, а згодом, як його наступника, звернувся до Сікста IV з посланням, що нами аналізується. Викликає заперечення позиція Н.Синициної, котра, розглядаючи це послання Іони, ідентифікувала добре відомого за джерелами 1440–1460-х рр. писаря Якуба як папського нунція Миколая Якуба (Якубі, Загупіті), котрий дістав «почесну посаду (чи звання) королівського писаря ... задля надання авторитетності його посольству до Москви» (*Синицинына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). – Москва, 1998. – С.97).

⁴⁶ Симицына Н.В. Третий Рим... – С.112.

⁴⁷ Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1993. – Т.4. – С.458–459; Lietuvos Metrika. – Knyga №8. – Vilnius, 1995. – P.59. Вартим уваги є те, що у цих посольствах його супутниками були Ян Кучукович і Богдан Андрушкович Сакович, які належали до найближчого оточення Казимира Ягеллончика (див.: *Jarmolik W. Kariery polityczne dworzan litewskich Kazimierza Jagiellończyka // Europa Orientalis: Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność.* – Toruń, 1996. – S.97–99). Це, безумовно, характеризує суспільний статус самого Івашенця.

⁴⁸ Lietuvos Metrika. – P.83, 90–91.

⁴⁹ Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1910. – Т.27. – Стб.227, 387. Зауважимо як довільні й необґрунтовані генеалогічні побудови Н.Яковенко, завдячуючи яким Роман Івашкович втратив свого брата Івашенця, отримавши, натомість, велику рідню і, головне, аж чотирьох синів (*Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст.: (Волинь і Центральна Україна).* – К., 1993. – С.154, 156–157, 159). Тоді, як насправді він мав єдину дочку, з якою був одружений першим шлюбом князь Іван Глинський; після зради останнього її землі отримали як «дядьковщину» племінники Романа Івашковича – Богдан, Андрій і Дмитро Івашенцевичі (Lietuvos Metrika. – P.320). Неточними є й дані М.Бичкової (*Бичкова М.Е. Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование.* – Москва, 1986. – С.63–64), хоча вірогідну гіпотезу щодо родинних зв'язків між Івашенцевичами й Романом Івашковичем висловив ще А.Бонецький (*Boniecki A. Poczet rodów w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI wieku.* – Warszawa, 1887. – S.100).

⁵⁰ Водночас варто наголосити, що ми маємо справу із певним мікросоціумом, міцно спаяним родинними узами (наприклад, Іван Ходкевич був одружений із сестрою Федора Бельського, котрий у посланні названий братом Андрія Володимировича, і появу цієї не зовсім коректної вказівки можна зрозуміти, коли взяти до уваги, що останній був свояком Мисаїлового брата). Утім, це питання буде розглянуте нами у спеціальній розвідці; наразі ж відзначимо, що лист Мисаїла репрезентував позицію не певних соціальних груп, а кількох кланів, які завдячували своїми кар'єрними успіхами Казимирові Ягеллончику.

⁵¹ Флоря Б.Н. Попытка осуществления... – С.43–44. Найдокладніше про мандрівку Олександра Солтана (із залученням двох нових документів із фондів Французької національної бібліотеки в Парижі) див.: *Paravicini A., Paravicini W. «Alexander Soltan ex Lithuania, ritum Grecorum sectans»: Eine ruthenisch-polnische Reise zu den Höfen Europas und zum Heiligen Land 1467–1469 // Zwischen Christianisierung und Europäisierung.* – Stuttgart, 1998. – S.367–401.

⁵² Хорошкевич А.Л. Русское государство в системе международных отношений. – Москва, 1980. – С.177–182.

⁵³ Див., наприклад: *Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596).* – Hamden (Conn.), 1968. – P.100.

⁵⁴ Див.: *Kutrzeba St., Fijałek J. Kopiarz rzymski Erazma Ciołka z pocz. wieku XVI-go // Archiwum Komisji Historycznej.* – Kraków, 1923. – Ser.2. – Т.1. – S.75.

⁵⁵ Див. коротку характеристику: *Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы.* – Санкт-Петербург, 1903. – С.132–133. – Прим.1; *Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI века.* – Москва, 1989. – С.420–424 (далі позначаємо цю публікацію як «Герменевтика»). Найближчим часом плануємо видрукувати цей твір за обома списками, що збереглися.

⁵⁶ Стоглав. – Москва, 1890. – С.188–189; Домострой по Коншинскому списку и подобным. – Москва, 1908. – С.22.

⁵⁷ Цит. за: *Соболевский А.И. Указ. соч.* – С.413.

⁵⁸ Найдокладніше: Герменевтика. – С.420–424 (щоправда, тут, як і в інших працях А.А.Турилова та О.В. Чернецова, про які йтиметься нижче, цю гіпотезу сформульовано доволі обережно).

⁵⁹ Її дослідження та публікація за єдиним збереженим списком зламу XVII–XVIII ст.: *Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга Рафли // Труды Отдела древнерусской литературы.* – Ленинград, 1985. – Т.40. – С.260–344 (нижче покликаємось на цю публікацію, як на «Рафли»). Дещо ширше про неї ж: *Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность: (Естественнонаучные и сокровенные знания в России*

XVI в., связанные с Иваном Рыковым). – Москва, 1994. – 168 с. (далі це видання фігурує у посиланнях як «Книжность»). Зауважимо, що ми використовуємо термін «книга Рафлі» лише щодо першої частини тексту, видрукуваного у 1985 р. А.А.Туриловим та О.В.Чернецовим, яка є закінченим твором, адресованим «кир Иоанну» (порівн. із міркуваннями публікаторів: Рафли. – С.267, 276). Відсилки до її тексту подаються нами в статті у дужках без додаткових вказівок на джерело.

⁶⁰ Зауважимо, що це ототоження не суперечить термінології послання: великі князі московські титулувалися царями з часів Василія II. Див.: Русский феодальный архив... – Ч.5. – С.983–984; Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и её русское переосмысление). – Москва, 1998. – С.335–336. До наведених у цих працях прикладів варто додати ще один – із кола літератури, дотичної проблеми по-жидовлених. Маємо на увазі послання Феодора Жидовина, якого спонукали до хрещення митрополит Іона та «русский царь» Василій II (Послание Федора Жидовина // Чтения в Имп. обществе истории и древностей российских. – 1902. – Кн.3. – Отд.2. – С.109).

⁶¹ Найґрунтовніший огляд історії ересі та тексти дотичних джерел див.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века (далі: АФЕД). – Москва; Ленинград, 1955.

⁶² У літературі слушно відзначалося, що книгу Рафлі й «Жил стрекание» (цей твір, до речі, окреслений пізнішим копістом як «книга, или послание, или предлог слова») об'єднує епістолярна форма, календарно-астрономічна та астрологічна проблематика й низка термінологічних збігів (Рафли. – С.276; Герменевтика. – С.420–423).

⁶³ Заслуговує на увагу те, що хоч обидва кореспонденти звертались один до одного як до «равноангельного лица», у тоні автора книги Рафлі відчутні менторські нотки й схильність до повчань, тоді, як у словах «кир Иоанна», звернених до «кир Алексея», проглядає дещо більше, ніж повага до духовної особи.

⁶⁴ АФЕД. – С.385.

⁶⁵ Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. – Jerusalem, 1995. – Vol.3. – P.168–198; *Idem*. The 15th c. Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slavicae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья [=UCLA Slavic Studies, IV]. – Москва, 2005. – С.185–208 (користуємося нагодою подякувати професору М.Таубе за можливість ознайомитись із цією публікацією ще у рукопису).

⁶⁶ Рафли. – С.281. У тексті книги Рафлі ця фраза сформульована трохи інакше: «А сию бо мудрость исполнил Аристотель философ, глава был всем философам первым. Мы же, последний, сие послушествуем...» (с.302). У самовизначенні «последний» явно відчутні ті ж есхатологічні очікування, що й у посланні Сіксту, про які йшлося вище; воно виразно вказує на те, що текст постав перед 1492 р. (згадаємо, між іншим, опозицію «первые»/«последние» у «Викладі пасхалії» митрополита Зосими). Зауважимо також, що в оригіналі книги Рафлі (яка з бігом часу зазнала суттєвих пошкоджень) запозичення з тексту «Логики сиречь словесницы» було обширнішим за фразу, відзначену її публікаторами – у Рафлі також йшлося про те, що «сыны Израилевы... по пленении испустилися» на мудрість Аристотеля, яка дорівнює мудрості пророків (с.302).

⁶⁷ Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam: Памяти Я.С.Лурье. – Санкт-Петербург, 1997. – С.241, 244.

⁶⁸ Порівн. спостереження: Рафли. – С.278; Taube M. The Kievan Jew Zacharia... – P.182. – Фп.29. Можливо, однак, що у Великому князівстві Литовському практика надиктовування була розвинута в більших масштабах, ніж це можна припустити (порівн.: Кінан Е. Російські історичні міфи. – К., 2001. – С.224, 229), як і взагалі у давньому письменстві (див. гіпотезу про надиктовування перекладу Св. Письма Кирилом і Мефодієм: Шьоберг А. Некоторые замечания о лексическом варьировании в переводах первоучителей Кирилла и Мефодия // Старобългаристика. – 1980. – №2. – С.42).

⁶⁹ Таубе М. Подлинный и вымышленный Иерусалим в восточнославянских переводах с еврейского 15-го века // Jews and Slavs. – Jerusalem; Kyiv, 2000. – Vol.7. – С.45. Порівн.: Книжность. – С.117–120, 123.

⁷⁰ Рафли. – С.272; Книжность. – С.123–125.

⁷¹ У «Сказаниях о новоявившейся ереси» як «христианское мудрствующий» характеризується князь Михайло Олелькович (АФЕД. – С.468–469, 478), що, певною мірою, виопуклює його позицію як «підписанта» послання Сіксту.

⁷² Це визнають навіть ті науковці, які оперують із книгою Рафлі як з «творением» І.Рикова, убачаючи в її тексті «яскраві риси західноруського походження (особливості мови, з полонізмами включно)» та «сліди східного першоджерела» (орієнталізм та гебраїзми), дослідники роблять висновок, що «цей твір належить до одного кола з «Шестокрилом» та деякими іншими творами, які поширювались у зв'язку (чи паралельно) з ерессю» (Герменевтика. – С.414–415; Рафли. – С.261, 277–278, 285; Книжність. – С.127–129). Ці спостереження, зрозуміло, унеможливають авторство І.Рикова щодо книги Рафлі у буквальному сенсі цього слова. Відтак, визнаючи факт існування «до-риковських» Рафлів (тобто «тієї їх редакції, котра засуджувалася Стоглавим собором і потрапила на Русь, імовірно, ще наприкінці XV ст.»), А.А.Турилов та О.В.Чернецов намагаються відшукати «власний внесок Івана Рикова у створення тексту», який він оголосив своїм твором, і зупиняються на гіпотезі, що з діяльністю цього книжника пов'язана християнізація книги Рафлі: «У середині XVI ст., уже після засудження книги Рафлі Стоглавим собором, вона зазнає нової, авторської, переробки, дістаючи притому християнський, православний характер» (Рафли. – С.273, 279, 283, 285).

⁷³ Термін «святы» використовувався й «кир Иоанном», котрий у своїй компіляції «Жил стрекание» називав так «календарь», чи, точніше, річний астрологічний прогностик «по еллинскому и латинскому обычаю» (Соболевский А.И. Указ. соч. – С.132–133). Такі прогностики й справді були дуже поширені у тогочасній Західній Європі; нагадаємо, що до цієї традиції долучився й виходець із Західної України Юрій Дрогобич – і завдяки цьому першим друкованим твором, написаним нашим компатріотом, стала «Прогностична оцінка поточного 1483 р.», присвячена Сіксту IV. Цікаво, що з іменем Юрія Дрогобича пов'язаний твір, який Соболевський уважав дотичним діяльності поживовлених, попри його неєврейське походження. Ідеться про одну з астрологічних статей Холмського збірника XVI ст. (що в його складі до нас дійшли, зокрема, «Космографія» та «Шестокрил»), котра, як з'ясував І.Паславський, дублює (у перекладі) латиномовний текст, що вийшов із-під пера Ю.Дрогобича у 1490 р. (див.: Соболевский А.И. Указ. соч. – С.427; Паславський І. Юрій Дрогобич і його епоха // Жовтень. – 1983. – №8. – С.104; Його ж. Наукові знання у контексті української культури другої половини XVI – першої половини XVII ст. // Записки НТШ. – Т.231. – Л., 1996. – С.36–37). Прикро, що й досі не з'ясовано, «чи це безпосередній переклад, чи результат користування спільним джерелом» (Ісаєвич Я. Юрій Дрогобич // Історія України в особах: Литовсько-польська доба. – К., 1997. – С.91).

⁷⁴ Див.: Леонид. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А.С.Уварова. – Москва, 1893. – Ч.2. – С.56–71; Соболевский А.И. Указ. соч. – С.127; Турилов А.А., Чернецов А.В. Софроний, книжний Івана Грозного, и адресованное ему сочинение // Археографический ежегодник за 1982 г. – Москва, 1983. – С.88–89; Рафли. – С.273.

⁷⁵ Незрозуміло, чи містилася ця притча (див. її публікацію: Книжність. – С.151–152) в оригіналі книги Рафлі (див. щодо цього: Рафли. – С.271, 273, 279), але безсумнівно є текстуальний зв'язок між нею й легендою про перських мудреців – тут також фігурують доволі туманні за значенням терміни «епарх» і «строитель» (а, до того, ще й конструкції на кшталт: «строят царския вещи», «строением епарховым угодно служаху царю»). Крім того, у притчі «О царе-годе», як і в легенді, ми знаходимо термін, цілком органічний в її контексті («царские палаты»), але з усіх поглядів недоладний при визначенні «кир Иоанном» статусу Івана Ходкевича в посланні Сіксту: «великонарочитый в полате». Це «прив'язує» притчу до кінця XV ст. і робить сумнівним припущення щодо того, що вона належить до «авторських творів Івана Рикова» (Рафли. – С.274); скоріш за все, до її створення в якійсь формі долучився той-таки «кир Алексей», що й дало йому підстави оголосити її своїми «грубыми стихами».

⁷⁶ Дмитриева Р.П. Иван Рыков // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград, 1988. – Вып.2. – Ч.1. – С.387.

⁷⁷ Соболевский А.И. Указ. соч. – С.128; Рафли. – С.274–275.

⁷⁸ АФЕД. – С.471, 481. Цікаво, що вжитий у цій характеристиці термін «баснослобие» корелює із лексикою «еретиків» – в одній зі статей з «Миротворных кругов» при тлумаченні зв'язку між днями тижня й богами античного пантеону пояснюється: «тако баснословят еллини» (Книжність... – С.156, 157).

⁷⁹ Рафли. – С.277.

⁸⁰ Taube M. The Spiritual Circle in the «Secret of Secrets» and the «Poem of the Soul» // Harvard Ukrainian Studies. – Vol.XVIII. – №3/4 (December 1994). – P.342–355; Соболевский А.И. Указ. соч. – С.422.

⁸¹ АФЕД. – С.469, 478.

⁸² Оубл.: АФЕД. – С.278–280.

⁸³ Рафли. – С.290, 294; Соболевский А.И. Указ. соч. – С.132.

⁸⁴ Порівн.: Русский феодальный архив... – Ч.І. – №56. – С.197; Прохоров Г.М. Непонятный текст и письмо к заказчику в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руского» // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т.40. – С.230.

⁸⁵ Оубл.: АФЕД. – С.280–299.

⁸⁶ Книжность. – С.104.

⁸⁷ Оубл.: АФЕД. – С.234–243.

⁸⁸ Див.: АФЕД. – С.378–380.

⁸⁹ Там же. – С.377,481.

⁹⁰ Софроній є єдиною особою, щодо якої ми не маємо жодної історичної інформації. Можливо, пояснення цьому треба шукати у специфіці джерела, яким є Олексійове послання – піднесеність його стилю спричинило використання біблеїзму «книжчий», що міг виступати заміном терміну «дьяк» чи «подьячий» (стосовно такої трансформації див.: Прохоров Г.М. Нил Сорский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград, 1989. – Вып.2. – Ч.2. – С.133; порівн. із іншими варіантами синонімії: Темчин С.Ю. О разграничении лексических архаизмов и инноваций в церковнославянском тексте: варианты књи́жничья и књи́жчи в списках Евангелия XI–XVI вв. // Slavistica Vilnensis. 1995. – Вильнюс, 1997. – С.64–81), і, відтак, ішлося про якусь пересічну особу. Не виключено також, що він криється за яким-небудь некалендарним ім'ям (згадаймо, наприклад, дяків-єретиків Істому та Сверчка).

⁹¹ Див. докладний аналіз цього твору: Zuckerman C. The «Psalter» of Feodor and the Heresy of the «Judaizers» in the Last Quarter of the Fifteenth Century // Harvard Ukrainian Studies. – Vol.XI. – №1/2 (June 1987). – P.77–99.

⁹² Термін знову-таки запозичений із легенди про перських мудреців і виглядає дещо штучним – хоч і маємо, наприклад, поодинокі згадки про «писаря городского» в Дорогичині (1511 р.) (Акты, относящиеся к истории Западной России. – Санкт-Петербург, 1848. – Т.2. – №64. – С.80–81; Русская историческая библиотека. – Т.20. – Ст.665).

⁹³ Urzędnicy centralni i dostojnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku: Spisy. – Kórnik, 1994. – S.155. – №1203.

⁹⁴ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Санкт-Петербург, 1863. – Т.1. – №229. – С.295; Свенцицкий И. Лаврашевское Евангелие начала XIV века (палеографически-грамматическое описание) // Известия ОРЯС. – Санкт-Петербург, 1913. – Т.18. – Кн.1. – С.212.

⁹⁵ З останніх праць із цієї проблеми див., зокрема: Krupska A. W sprawie genezy tzw. spisku książąt litewskich w 1480–1481 roku: Przyczynek do dziejów walki o «dominium Russiae» // Roczniki Historyczne. – 1982. – R.XLVIII. – S.121–146; Кром М.М. Меж Русью и Литвой: Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. – Москва, 1995. – С.72–77.

⁹⁶ На знайомство Солтана з Олексієм вказують відзначені вище пасажі з послання Сіксту; ці контакти могли зав'язатися за посередництва Михайла Олельковича, котрий, як знаємо, привіз до Новгороду Схарію у 1470 р. Гадаємо, що фрагмент одного з ранніх послань Олексія до Івана Солтана зберігся у складі одного з «миротворних кругов» (див.: Соболевский А.И. Указ. соч. – С.128), що в ньому йдеться про «братъев по плоти» адресата – і це знову-таки нагадує фразеологію послання Сіксту, де саме так «відрекомендований» Михайло Олелькович («брат по плоти пресветлаго короля полского... Казимира»). Прикро, що не маємо документів останнього, звернених до Михайла Олельковича; до його батька Олелька він, натомість, звертався як до «брата» (див., наприклад: Русский феодальный архив... – Ч.1. – №29. – С.139; Грушевський М. До питання про правно-державне становище київських князів XV в.: Дві грамоти в.к. Казимира з часів київського князя Олелька // Записки НТШ. – 1899. – Т.31. – С.4).

⁹⁷ Щоправда, у своїх зацікавленнях і духовних шуканнях Солтан мав не лише однодумців (на кшталт Михайла Олельковича), а й попередників, зокрема, в особі митропо-

лита Ісидора, котрий цікавився єврейськими працями з астрономії (див. щодо цього: Taube M. The Kievan Jew Zacharia... – P.181. – Fn.20).

The article examines a unique theological memorial work that represents completely poor literary tradition of the XV cent. – a long letter addressed in 1476 to Pope Sixtus IV by Kyivan metropolitan Mysayil and a group of church and secular titled people. The text of the epistle witnesses devotion of its authors to the principles of Florentine Union (1439) and their desire to harmonize interconfessional relations in Grand Lithuanian Duchy. The discussion about authenticity of the message, firstly promulgated by metropolitan I.Potii in 1605, lasted for over 400 years and the polemics was finished only with finding in 1970s–1980s of two lists of the memorial from 1520. A detailed textual study analysis of «Epistle» made it possible to manifest new, quite unexpected aspects of information that it contains – connection with translating activity of so-called «Judaisers», whose Kyivan roots are still called in question in professional literature.