

Василий Ульяновский

«СЛОВО НА РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО»: НОВОНАЙДЕННОЕ СОЧИНЕНИЕ КИЕВСКОГО МИТРОПОЛИТА СПИРИДОНА*

Спиридон был последним митрополитом Киевским и всея Руси, который лично ездил для поставления в Константинополь в 1474–1475 гг. Он вошел в церковную историю и как автор нескольких значимых богословских текстов. Однако в историографии почти все они привязаны к его «московскому сидению», т. е. заточению в Ферапонтовом монастыре Русского Севера. Кроме того, ему атрибутируется знаковый текст с обоснованием сакрального происхождения власти московских самодержцев – «Послание о Мономаховом венце». Автор настоящей статьи находится в некоторой оппозиции, доказывая, что все тексты (за исключением «Жития Зосимы и Саватия, соловецких чудотворцев») Спиридон написал на территории Великого княжества Литовского, в границах своей митрополии, следовательно, они адресовались православному социуму ВКЛ, а с другой стороны – этот архиерей не был автором указанного «Послания»¹.

Буквально недавно удалось обнаружить еще одно «Слово» митрополита Спиридона – его проповедь-послание на Рождество Христово, предварительный анализ которой мы и попробуем осуществить в этой работе.

* Ця праця мала стати доповіддю на конференції в Санкт-Петербурзі, тому написана російською мовою. Автор зберігає мову статті, бо, по-перше, творчістю митрополита Спиридона в наш час займаються лише російські дослідники, котрі «переносять» на терени Московського великого князівства, де у Ферапонтовому монастирі утримувався колишній архиерей, усі його тексти, хоча віднайдене нещодавно «Слово на Різдво Христове», як і майже весь доробок владики (за одним винятком), створено, на наш погляд, ще на території ВКЛ. По-друге, цю пам'ятку планують опублікувати в Росії, тож для адекватного сприйняття видавцями нашого бачення цього шедевра Київського і всієї Русі митрополита Спиридона подаємо дослідження в оригіналі.

¹ Подробнее см.: В. Ульяновский. *Митрополит Київський Спиридон: Образ крізь епоху, епоха крізь образ*. Київ 2004.

История текста

«Слово» на Рождество сохранилось в одном из конволютов искусственной коллекции московского купца второй гильдии, члена московской Преображенской общины старообрядцев-федосеевцев, собирателя икон, рукописей, старопечатных книг и утвари Егора Егоровича Егорова (1862–1917), которая в 1919 г. попала в Румянцевский музей². Собрание насчитывает 2 073 рукописи, и несколько лет тому назад сотрудники Российской государственной библиотеки начали его подробное описание, что и сделало возможной находку этого произведения³.

Определение авторства текста в первом приближении стало также возможным благодаря тому, что собственник рукописи (предыдущий или сам Егоров) в начале сборника расписал (точнее, продолжил начатое составителем на л. 1 об.) содержание (л. 2–2 об. – его продолжение почерком XIX в.) конволюта, скопировав название текста с указанием автора («Слово на Рождество Христово Спиридона архиепископа»). Речь идет о сборнике «Торжественник», в 4°, в деревянных обложках в коже, со следами оторванных металлических застежек, содержащем гомилии на главные православные праздники⁴. Дата его создания отмечена самим составителем на обороте верхней обложки: «**Сия книга Корнильева монастыря глаголема Сборник владычник праздник подписана марта КЛ (21) лета ЗЧА (7091 = 1583)**». О происхождении сборника сообщают многочисленные собственнические записи. Сначала на л. 1 читаем: «**Сборник Корнильева монастыря казенной книгохранительной**». Затем по низу л. 4–23: «**Книга сборник Корнильева монастыря казенная**». Ещё одна запись содержится на л. 548 об.: «**Сборник Корнильева монастыря письменной в полдесть письменной (так в тексте) а подписал Васка Серой**», «**Сборник Корнильева монастыря казенный**». Монастырская собственность дважды подтверждена и на тыльной стороне нижней обложки: «**Сборник Корнильева монастыря казенной**», «**Сборник Корнильева монастыря**».

Итак, это книга Корнилиево-Комельского монастыря. Интригующая заметка о «чуде» её сохранения помещена на л. 1: «**РКА (7121 = 1612) месяца декабря ФІ (19) пришли черкасы испод Галич в монастырь, а сесь сборник был в подхрестной избе, а не в книгохранителни, иные книги свезли те черкасы**». Если верить такой информации, то из всего

² А. П. Линьков. Дело жизни Е. Егорова // *Альманах библиофила* 12 (1982) 167–168; Ю. Рыков. Егоров Егор Егорович // *Православная энциклопедия*, т. 18. Москва 2009, с. 32–35.

³ В настоящее время первый том описания опубликован: Т. В. Анисимова. *Каталог славяно-русских рукописных книг из собрания Е. Е. Егорова*, т. 1: № 1–100. Москва 2017.

⁴ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, 547 л.

монастырского собрания после нападения на обитель казацких отрядов остался только этот фолиант. Однако это не вполне так. Даже с учетом разграблений монашеской общины не только в 1612, но и в 1615 и 1618 гг., на 1630 г. в монастырской библиотеке было около 44 рукописей, а в подробной описной книге 1657 г. зафиксированы 221 рукописная, 114 печатных и 16 неясных по роду изготовления книг. На сегодня ученым известно около двух десятков реально сохранившихся монастырских манускриптов⁵. Важно отметить, что книжное собрание обители начал формировать ещё её основатель преп. Корнилий Комельский, который в 1470–1480-х гг. находился в Кирилло-Белозерском монастыре и переписывал там книги. Именно это обстоятельство объясняет, как текст митрополита Спиридона мог оказаться в анализированном нами сборнике. В 1583 г. **Васка Герой** скопировал проповедь этого архиерея среди других в «*Торжественник*». Учитывая, что тексты рукописей времен преп. Корнилия не сохранились, эта копия действительно может считаться неким чудом, особенно для исследователей творчества Спиридона.

Сам монастырь во имя Введения Богородицы был основан в 1497 г. постриженником Кирилло-Белозерской обители, выходцем из рода ростовских бояр Крюковых преп. Корнилием. Важно, что монах некоторое время жил при дворе новгородского архиепископа Геннадия, который хорошо знал сосланного митрополита – Ферапонтов монастырь находился в его подчинении. После пострига Корнилий странствовал по монастырям, наверное, был и в Ферапонтовом. Все это во времени и пространстве, а также нитями интеллектуальных интересов гипотетически связывает основателя обители с митрополитом Спиридоном. Наконец, в 1497 г. преподобный поселился в лесу на берегу реки Нурмы и соорудил первую деревянную церковь. В 1501 г. он грамотой митрополита Симона был определен священником возведенного им деревянного Введенского храма и 1 февраля рукоположен во иерея. В 1531 г. Корнилий будто бы встречался в Москве с великим князем Василием III и получил от него грамоту на земли. Преподобный значительно пережил Спиридона, он умер 19 мая 1538 г. в возрасте около 82 лет.

В 1552 г. обитель постиг пожар, после которого началось каменное строительство. Так появились собор Введения и пристроенные к нему приделы Феодора Стратилата и Корнилия, а также Теплая трапезная церковь Антония Великого. Рядом с большой каменной колокольной воздвигли меньшую придельную, под которой соорудили «*палатꙋ книгохранительнꙋю*».

⁵ А. Г. Сергеев. Библиотека Корнилиево-Комельского монастыря: проблемы реконструкции // *Книжные центры древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь* / ред. С. А. Семячко. Санкт-Петербург 2008, с. 477–492.

Наличие такой библиотеки фиксируется в описании имущества монастыря 1657 г. с перечислением наименований книг⁶. Его архив хотя и сохранился, но более позднего времени⁷. Интересно также отметить, что один из игуменов Корнилиевой обители в 1604–1610 гг. – Макарий последние свои дни доживал в Ферапонтовом монастыре⁸.

Исходя из сказанного, становится понятным, что текст «Слова» митрополита Спиридона в сборнике Корнилиево-Комельского монастыря не является случайностью. С другой стороны, «Торжественник» включает проповеди на все важнейшие православные праздники, и если в нем больше нет текстов Спиридона, то значит ли это, что их и не было? «Слово» на Пятидесятницу опровергает это предположение. Но это произведение было переписано много лет спустя после смерти митрополита и, возможно, даже не в Ферапонтовой обители. Тогда можно предположить, что тексты Спиридона разошлись по разным обителям всё-таки в случайном порядке, который зависел от переписчиков, их интересов и предпочтений. Впрочем, всё это лишь логические размышления. Пора перейти к конкретике анализа текста⁹.

Авторские инвективы

В отличие от «Слова» на Пятидесятницу¹⁰, в исследуемом тексте прямые авторские проявления крайне редки. Это фактически два небольших фрагмента в начале и в конце «Слова».

Киноварное заглавие содержит кратчайшую информацию об авторе: «**Спиридона архієпископа бывша и ексарха Константинопольа нового Рима**» (227). Судя по тому, что выпущен титул митрополита Киевского и всея Руси, а также употреблено прошедшее время (**бывша**), заголовок был сокращен / отредактирован переписчиком. Однако титул экзарха (да ещё определение Константинополя – Новый Рим), несомненно, принадлежит самому Спиридону. Автор, как и в предшествующих текстах, подчеркивает своё не просто высокое положение в иерархии, но получение автономной власти во всей митрополии в качестве экзарха Вселенского патриарха.

⁶ Ю. С. Васильев. Материалы по истории Корнилиево-Комельского монастыря // *Городок на Московской дороге: Историко-краеведческий сборник*. Вологда 1994, с. 89–91, 153–156.

⁷ Государственный архив Вологодской области, ф. 520, 358 дел.

⁸ И. Ф. Токмаков. *Историко-статистическое и археологическое описание Корнилиево-Комельского мужского монастыря (Вологодской губернии, Грязовецкого уезда)*. Москва 1897, с. 25–26.

⁹ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 227–238.

¹⁰ См.: В. Ульяновский. *Митрополит Київський Спиридон*, с. 253–282.

Более того, он однозначно указывает на центр православия – Константинополь, который один лишь и может именоваться «Новым Римом». Таким образом, напроочь отбрасывается идея «третьего Рима». Но в заголовке, вместе с тем, отсутствует конкретное определение власти Спиридона – где он экзарх, в каких землях, для какой церковной структуры? Читатель может воспринять эту номинацию как греческую, а её носителя связать с любой частью византийской Ойкумены. Конечно, это нивелирование вряд ли принадлежит самому иерарху, скорее переписчику, который так обезопасил и себя, и читателя от вопроса о времени жизни и деятельности Киевского и всея Руси митрополита Спиридона.

А вот сам Спиридон, объявляя в «Слове» о своем титуле экзарха Константинопольского патриарха, возвышал свою харизму пуще прежнего. Ведь в белелыге на поставление в Константинополе он не именовался экзархом. Следовательно, этот термин он воспринимал упрощенно – как «наместник» патриарха на митрополии, и, соответственно, считал возможным употреблять его по собственному усмотрению. Конечно, это должно было подействовать на его паству всех уровней. В самопредставлении также нет никакой информации о «**поточении**». Можно ли на этом основании говорить, что текст написан до ареста Спиридона по приказу короля и великого князя Казимира IV? Вряд ли, поскольку ликвидация определения владыки как митрополита Киевского и всея Руси вела за собой и сокращение слов о «**поточенні**». Если же учесть контекст всего «Торжественника», то следует заметить, что в отличие от других произведений сборника, атрибутируемых Отцам Церкви и святым, текст Спиридон всё же нуждался в некой репрезентации для читателя, причём в такой, чтобы не возникло сомнений в его каноничности. Это и обусловило, по нашему мнению, сокращение переписчиком преамбулы. К счастью, он сохранил важные для нас детали.

Другой фрагмент с авторской инвективой находится в самом конце «Слова», где единственный раз звучит любимое Спиридоном (как визитная карточка присутствует в других его текстах) обращение к пастве: «**В възлюбленіи**»¹¹. Именно здесь автор в заключительных фразах преподал поучение верующим: «**Потщисѧ оудодити емоу уни звѣзды просвѣщеніемъ и наставленіемъ дары честными ж житіе непорочно, постъ и въздержаніе и нераденіе ш временных и чистотоу пресвѣтлоу, и любовь нелицемѣрноу, без не же никто же оузрит Господа, и ш нищих попеченіе, и правдоу бес порока. Ёин род нищоущих Господа, Емоу же слава и держава, честь и поклонаніе съ Штцемъ и съ Святим Доухомъ нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкомъ**»¹².

¹¹ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 238.

¹² Там само.

Фактично Спиридон перечислил важнейшие заповеди жизнеповедения для каждого православного верующего. Они перекликаются с многочисленными дидактизмами «Слова» на Пятидесятницу. Среди этих заповедей автор особо выделил две, дав им некие дополнительные характеристики: «любовь нелицемѣрноу, без не же никто же оузрит Господа» и «правдоу бес порока». Эти две максимы, кроме общего значения, имели также сугубую актуальность для самого митрополита. Он нуждался в признании и уважении паствы, и он сам долженствовал нелицемерно любить её. Этот призыв к любви был усилен указанием, что без неё невозможно познать и любовь Господа, – достаточно сильной мотивацией. А вот «правда без порока» требовала от Спиридона стойкости и неприятия «неправды», граничащей с пороком. Что это означало для этого архиерея, мы уже выясняли относительно его иных творений (противодействие униатским тенденциям и еретикам в кругу покровителей и властных структурах).

Думаем, что эти два акцента могут маркировать и положение иной деятельности Спиридона после возвращения из Константинополя в ВКЛ. Ясно, что он не мог представляться экзархом патриарха для православных Московской митрополии, поскольку это не имело бы там никакого значения в условиях изоляции светской и духовной власти от Вселенской патриархии (в отличие от титула митрополита Киевского: именно так он и называл себя в «Житии Зосимы и Саватия»). А вот позиционирование текста, как созданного и адресованного православным ВКЛ, обеспечивало его сохранение и в ВКМ, включая титул экзарха, важный именно для его духовного статуса в Литве.

Вот и все прямые авторские инвективы «Слова». Это не может не вызывать удивления, особенно при сопоставлении со «Словом» на Пятидесятницу. По-видимому, в анализируемом произведении митрополит имел намерении максимально сосредоточиться на отдельных важных символических и мистических вещах, на сути и символике Рождества, а не на пропедевтике наставлений. Ведь Рождество составляет мистику явления Бога Сына человечеству, в нём нет сюжетов, которые могут наследовать люди (разве что поклонение Господу волхвов и пастухов). Не исключаем (с определенной осторожностью) также возможности редактирования текста с сокращением прямых поучений пастве, однако не имеем никаких доказательств этого.

Но есть ли в этом «Слове» не прямые авторские инвективы? Таковые можно лишь предполагать. Первой из гипотетических отсылок к ситуации вокруг самого автора может быть пересказ истории с пророком Исаией, который «не шлѣчи **W**зїю, вѣсхотѣвша покадити ємоу ж нелѣпо, сего ради оудалисѣ **W** пророка благодать пророчьска»¹³. Этой истории с «гре-

¹³ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 228.

хом» пророка в угождении неправедному царю нет в Книге пророка Исаии. Имел ли в виду Спиридон самого себя и некое искушение от власть предержащих (по поводу принятия унии или еретиков) или же своего «конкурента» Мисаила, склонявшегося к унии, – сказать трудно. Однако эта история была совсем лишняя в проповеди на Рождество, следовательно, имела другую смысловую нагрузку.

В этом послании реально найти и другие автобиографические намеки автора. Но не будем заниматься поиском двойных и тройных смыслов текста. Сначала рассмотрим его архитектуру.

Основные моменты содержания на фоне библейских и святоотеческих текстов

Как и в «Слове» на Пятидесятницу, Спиридон дал некий анонс содержания своего послания в самом его начале, сразу же после самопредставления: «**У** иж неподвита тварное к несъзданомоу, въ иж точію порекшемоу: придѣте сътворимъ человека по шобразу нашему, и в конецъ, како шврѣтше волсви звѣзды разоумъ. Славо на Рожество Господа нашего Исуса Христа»¹⁴. Автор очертил свой текст в тройной перспективе: богословская проблема о соотношении тварного и нетварного; предвестие явления на земле Сына Божьего в виде Рождественской Звезды; обретение волхвами Рожденного Младенца. Изучение проповеди показывает, что она шире и глубже этой аннотации, однако главные направления мысли автора все же передает.

Тварный и нетварный свет: чувственное и мысленное Солнце. Основной текст открывается определяющей констатацией: «**Свѣтлѣ солнца быс настоащїи празник Рожества Христова**»¹⁵. Именно эта фраза становится отправной точкой для сравнения чувственного и мысленного Солнца, которое (сравнение) пронизывает все произведение, и с ней же начинается сложная богословская конструкция:

Чювьственное во солнце просвѣщаетъ видимаго миразданїе, мысленное ж солнце Христось Богъ нашъ шткрываетъ веленїа Штча, превѣчнаго свѣта. Поразоумѣвати достоаше мысленных и чювьственныхъ разньство, тварь во творцоу не оуподоблетса; речъ во, кто оуравнитса Господеви, или кто оуподовитса емоу. Чювьственное солнце многаци шлакы застоупаемо бываеть, и мглами покрываемо ествении свои чинъ погоублаеть, и царствїа вѣнець на вселенѣи не сїаеть, и потребныхъ мирныхъ не състроиваеть, толико

¹⁴ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 227.

¹⁵ Там само.

слоуженїа своего по веленїю творца исполняетъ и пѣтьми шествїа твораше, ко рече солнце позна западъ свои, вса во тварь съ ра-
внѣа творцоу зижителю Богоу видимаа и невидимаа. Мысленое же
солнце всѣм мысленым и разоумным дароует дѣйство и силоу,
како състоатисѣ в пошествїих оумным дѣша вком, и како съпри-
частна себе съдѣловати пречистон Его воли, поне оубо ни едино
ѿ тварен въ мире семъ чювьственомъ тоа славы не полоучив
зрѣнїи вчестъ наших иже по плоти, ко же видим, ко глаголашесѣ:
вса видимаа просвѣщаает солнце настоащаго мира ѿ началобыт-
наго зданїа своих прѣделъ непрестоупаше, а не подовьствуется
творцоу повелѣнїем во Его работное солнечным кроугъ ввзирем
еси нашимъ плотным зрѣнїемъ¹⁶.

Ети глубокие рассуждения на солярную тематику должны были по-
стулировать концепцию Рождества Христова как явления «мысленного
света», «мысленного Солнца», слабым отражением которого есть Солнце,
видимое глазом человека, физическое Солнце, имеющее ограниченные во-
зможности, включая затемнение, тогда как Солнце-Христос даёт вечный
свет. Бог как Солнце, несомненно, библейский концепт. В одном из псал-
мов говорится: «Господь Бог есть солнце и щит» (Пс 83:12). И в книге
пророка Малахии сказано: «А для вас, благоговеющие пред именем Моим,
взойдет Солнце правды и исцеление в лучах Его, и вы выйдете и разыграе-
те, как тельцы упитанные» (Мал 4:2). Эти идеи представлены и в Первом
послании Иоанна Богослова: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы»
(1 Ин 1:5), «Тьма проходит и истинный свет уже светит» (1 Ин 2:8); «Сын
Божий пришёл и дал нам свет» (1 Ин 5:20). Для Спиридона важно было
констатировать именно «мысленное Солнце» и его просветительную
силу для верующих, поскольку свет веры спасителен, и он был явлен во-
плотившимся Сыном Божьим при Рождестве. Эту мысль о «Солнце прав-
ды», явившемся человечеству с Младенцем-Христом, возвещал в своих
гомилиях и Иоанн Златоуст, на которого несколько раз прямо ссылается
Спиридон.

Эту важную тему автор развивает в тексте дальше. После подробного
сюжета о пророке Исаие и его видении Бога Отца, о чем речь пойдет ниже,
митрополит вновь вернулся к чувственному и мысленному Солнцу:

**Непристѣпенъ во свѣтъъ живын, то какъ сѣ уподобитъ къ чювь-
ственнымъ тваремъ, ко выше рекохомъ. Чювьственное солнце види-
мо бываетъ и невидимо. Разоумное же солнце зримо бываетъ до-
стоинными и всѣхъ назираеть, паче же зращихъ его. Чювьственное
солнце не глаголетъ, ниже глаголати комуу дарьствоуетъ, оумное ж**

¹⁶ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 227–227 об.

солнце глаголетъ любовнымъ своимъ и глаголати и зрѣти всѣмъ дарорѣеть. Чювственное солнце въ чювственныхъ мѣстехъ сіаа теплотою зари своеа, мокротоу земнѣю токмо иссоушаетъ, влажитъ же сады и сѣмена, разоумное же солнце шбоа дѣши сѣдѣваетъ, иссоушаетъ тиноу страстную и нечистотоу иже ѿ сихъ шчищаетъ, и тоука подаеть разоумнаго въ земли дѣшевней, ѿ него же напоаеми сади добродѣтели, питани бывють и растуѣтъ¹⁷.

Сравнения двух Солнц неимоверно красноречивы, особенно в отношении их противоположного «действия», в частности «иссушения» (влаги, которая нужна для плодородия земли, и негативных качеств и грехов, которые мешают «плодородию» души). Обратим особое внимание на утверждение, что «разумное Солнце» может быть видимо лишь достойным, и их Господь «назирает» особенно. Рассуждая об этом, считал ли митрополит и себя достойным, или только наставлял всех верующих быть максимально достойными, чтобы «узреть» это «разумное Солнце» – Христа? Ведь в праздник Рождества Христова все верующие радовались Ему, а значит узревали сердцем. Тогда автор «отлучал» от «разумного Солнца» тех, кого считал недостойными, включая своих гонителей и врагов. Однако такое расширительное толкование слов Спиридона, конечно же, весьма субъективно.

Светоносную тему автор завершает светоносностью Христа:

Свѣтъ бо естъ Господь, ко красота дѣшамъ нашего естества чело-веческа жнѣемъ и словомъ шчищаемымъ. Аще бо тма и невидѣннѣ грѣхъ естъ, то оубо свѣтъ въдѣ разоумъ и житѣе добродѣтелно иж по Бозѣ. Свѣтъ глаголетса Христос, ко просвещаа оумъ наш на разоумѣннѣ невѣдомыхъ. Свѣтъ естъ Христосъ, понеже просвѣщаетъ разоумно вѣрныхъ сердца. Понеж глаголаше: Азъ свѣтъ въ миръ прѣидохъ и показати имать днесь¹⁸.

Несомненно, последняя, всеми узнаваемая фраза позаимствована из Евангелия от Иоанна: «Я свет миру: кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8:12); «Я свет, пришёл в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин 12:46).

Напомним, тема нетварного Божественного света нужна была Спиридону как основа для объяснения необъяснимого – мистического Рождения Сына Божьего. Автор начинает свое «Слово» с самого сложного. Богословское объяснение светоносности Христа в момент Его появления на земле предваряет Звезду с Востока, благовествующую это появление. Светом

¹⁷ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 229.

¹⁸ Там само, л. 229–229 об.

и светоносностью пронизан весь праздник Рождества и само таинство появления Бога Сына для спасения человечества. На кого было рассчитано такое сложное введение к Рождеству? Ведь даже в наиболее популярных в то время гомилиях Григория Богослова и Иоанна Златоуста, на которые ссылается в тексте и сам Спиридон, эта тематика в таком глубоком ключе не развивалась. Безусловно, митрополит мастерски использовал сравнения тварного и нетварного Солнца, но всё же начинать проповедь на праздник Рождества с такого богословского текста можно было лишь в случае предвидения его адекватного восприятия верующими. Неужели социальный круг аудитории был ограничен? Поскольку само произведение не даёт прямых зацепок относительно этого, мы не можем утвердительно или отрицательно ответить на поставленный вопрос. Впрочем, весь дальнейший текст также не прост, он не наследует доступность проповедей на Рождество Григория Богослова и Иоанна Златоуста при всей их глубине. Спиридон предпочитает глубину и содержательное наполнение форме, что, по видимому, изначально ограничивает его аудиторию.

Непознаваемость Бога Сына. Тезис о непознаваемости Бога во всех Его ипостасях Спиридон фактически подчеркивал в большинстве своих произведений. Эта мысль очень важна была прежде всего в его богословских размышлениях и попытках донести до паствы сложнейшую идею. В анализированном нами «Слове» автор говорит о невозможности не только узреть Бога, но и взирать на Него именно из-за ослепляющего света. Неизреченный Свет вновь возвращал к началу проповеди. Давая старт к обсуждению сопутствующей богословской проблемы и держа в напряжении умы аудитории. Итак, Спиридон постулирует: **«Бог Сын недомыслимъ и недовѣдомъ, и не изречененъ, и не осяжимъ, и не сказаненъ человеческими разумы»**¹⁹.

К этому тезису Киевский митрополит возвращается неоднократно. В частности, он сравнивает власть царей земных, получивших ее **«не своен крѣпости»**, а чужой силой (воинством и оружием), тогда как Христос **«единъ власть свою имать на рамени Своемъ, срѣч силы Своел и Штча»**²⁰. В этом пассаже автор сослался на Исаию (поскольку тот видел Бога) и авторитет Григория Богослова, который **«извѣстоваше, иже наричетса има его велика свѣта аггелъ. Токо его свѣта иж неизреченна сказает»**²¹. Действительно, Григорий Богослов включил в свою гомилию эти слова, заимствовав их из Книги пророка Исаии: «Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут

¹⁹ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 227 об.

²⁰ Там само, л. 232.

²¹ Там само, л. 232–232 об.

имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира (варианты: Великого Совета / совета Отчего Ангел)» (Ис 9:6).

Таким образом, непознаваемость Бога Сына Спиридон вмонтировал в светоносную тематику, логически соединив две взаимопереплетающиеся темы. Он не поднимал вопрос, который волновал многих: как Бог мог родиться от Марии. Он размышлял о Богоявлении как неизреченном свете для выведения человечества из тьмы.

Серафимы по Златоусту и не только. Именно для подчеркивания невозможности видеть Бога Спиридон использует важный мистический символ – образ серафимов, к которому прибегает несколько раз.

Изначально автор предоставляет информацию о серафимах со ссылкой на Иоанна Златоуста, сообщая, что даже они не могут взирать на Бога:

А ни серафими многоочитїи зрѣти не могутъ, ко Іванъ Златоустъ сказааше въ своихъ книгахъ, глаголемыхъ Маргиритъ, иже о серафимехъ въспоманюу: бо влѣто, в не ж оумре Озіа царь, видѣхъ Господа сѣдѣща на престолѣ высоцѣ и превъзнесенѣ, и серафими стоаху окрестъ Его и шесть крилѣ единомуу: двѣма оубо покрываху лица и двѣма нозѣ и двѣма летѣху²².

Фактически же это был пересказ текста из Книги пророка Исаии: «В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Его стояли серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лицо своё, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал...» (Ис 6:1–2). Продолжение этого фрагмента митрополит Спиридон процитирует дальше. Но вот что существенно: он использовал серафимов, чтобы указать на невозможность даже им, стоящим непосредственно у престола Господа, взирать на Него. Не потому ли автор не упоминает здесь об Исаие, поскольку тот молвил, что *видел* Бога и серафимов вокруг? Златоуст же в толковании на этот текст Исаии говорил не только о серафимах, но также и самом библейном авторе, констатируя, что не может сказать, как пророку удалось увидеть Бога, невидимого ни для кого, даже для серафимов. Иоанн также разбирает место серафимов в небесной иерархии, акцентируя, что они ближе всего к Богу, но больше останавливается именно на пророке Исаии и роли серафима в очищении его уст духовным огнем²³. Так зачем был Спиридону нужен Иоанн Златоуст, если практически вся информация взята из самой Библии? Думаем, эта прямая отсылка к «*Маргариту*» исполняла функцию понуждения к чтению этой важной для каждого христианина

²² РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 227 об. – 228.

²³ *Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста*, т. 6, ч. 1. Санкт-Петербург 1900, с. 422–429.

книги, и в частности толкования на Исаию, где также подробно речь шла и о серафимах. «Слова» Иоанна Златоуста читались в церквях на многие христианские праздники, в т. ч. и на Рождество, его авторитет был бесспорным. Соответственно, ссылка на этого Отца Церкви поднимала статус «Слова» и самого Спиридона как автора и иерарха.

Митрополит вновь обращается к образу серафимов, описывая «действие» одного из них над Исаией (об этом далее) – очищение его уст раскаленным углём из алтаря. В связи с этим он снова вспоминает о высшем ангельском чине:

Виже и самѣм серафимомъ жасно и многатрепета исполнено ко покрывати лица своа и немощи видѣти славы шноа юж пророкъ зраше, и съ мнозѣмъ благоговѣнїемъ съпрататиса ко и нозѣ покрывати крилома ѿ многоа стршнаго зрѣнїа, а ни мѣсто преимѣти ѿ трепета видѣнїа шного, и глас испоущати ѿ страха грозы видѣнїа, и въпити дроугъ къ дроугоу: сватъ, сватъ, сватъ Господъ Саваоѡ, исполнь небо и землю славы Твоеа. Шни бо серафими многочити соуще, и по крилома шчеса имахоу, и хрептомъ ихъ исполнь шчесъ, то ни тїи не можаху дозрѣти величества славы Божїа, но по изволенїю Божества Его²⁴.

В этом отрывке Спиридон также опирается на свидетельство Книги пророка Исаии либо же его изложение в «Слове» Иоана Златоуста, несколько переиначив структуру. Его задачей было заострить внимание на том, что даже серафимы не могут созерцать Бога, находясь возле Него. Они прячут лики свои под крыльями. Но тут же автор пишет о многоглазии этих ангелов, у которых глаза и на крыльях, и на спине, и все они «в глазах», хотя двумя крыльями и закрывают «главные глаза» – на ликах. Спиридон из всего текста Исаии точно процитировал лишь возгласы серафимов: «И зывали они друг к другу, и говорили: свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» (Ис 6:3). А вот относительно исполненных «многоглазия» серафимов, подобная информация содержится только в Откровении Иоанна Богослова: «...и посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади [...] И каждое из четырёх животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днём ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядёт» (Откр 4:6, 8). Более ярко описал этот ангельский чин Дионисий (Псевдо-Дионисий) Ареопагит²⁵, но его произведение Спиридон, как и Иоанн Златоуст, не использовал.

²⁴ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 228 об.

²⁵ Дионисий Ареопагит. *Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника* / пер. з грецької Г. М. Прохорова, вид. 3-тє, виправл. Санкт-Петербург 2010, с. 69.

Итак, серафимы продолжили светоносную христологическую тему. О них писал и Иоанн Златоуст, и Григорий Богослов в своих гомилиях. Для Спиридона это был выигрышный образ именно для того, чтобы показать и непознаваемость Бога, и невозможность для людей «увидеть» Его именно как Бога. А эта глобальная идея, с которой начинается рассматриваемое здесь «Слово», нужна была для объяснения Богоявления при помощи неизъяснимого света: Младенца видели все пришедшие поклониться Ему, но они видели лишь Его человеческое естество, тогда как главной была непознаваемая и невидимая Божественная сущность.

Пророк Исаия с очищенными углём устами

Серафимы всё же вывели Спиридона на пророка Исаию, который описал внешний вид, «функцию» серафима и его роль в своей духовной жизни. Однако, как ни странно, Спиридон нигде *не называет* имени пророка, даже почти целиком цитируя текст его Книги. Сравним:

Книга пророка Исаии 6:1–12	«Слово» Спиридона ²⁶
1	2
<p><i>В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесённом, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Его стояли серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лицо своё, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И зывали они друг к другу, и говорили: свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его! И поколебались верхи врат от гласа восклицających, и дом наполнился курениями. И сказал я: горе мне! Погиб я! Ибо я человек с нечистыми устами, – и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа. Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника. И коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих,</i></p>	<p><i>Почто пророкъ въспоманюу лѣто и смерть царя беззаконнаваша. Бѣ много лѣтъъ прежъ пророчествова в плененіи Іерусалима и о прочнхъ юудескыхъ законопреступленій, втврщаа царя ихъ ѿ нечестіа і архыереа вблнчаа иже не беззаконнавати, и вса люди держатнсь во законѣ. И по снхъ разгнѣваса за множества нечестіа и преста въ иж не вблнчи тнхъ. И звысь глаголь реченыи: не первѣ Богъ прогнѣваса, но первѣ мы съгрѣшихом, и паки потомъ Богъ прогнѣваса. Съгрешн во пророкъ ѿ Бога оудались: понеж несть вблнчи ѿзну, въсхотѣвша покадити емоу ж не лѣпо. Сего ради оудалиса ѿ пророка благодать пророчьска и царевн</i></p>

²⁶ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 228–228 об.

1	2
<p><i>и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? И кто пойдёт для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня. И сказал он: пойдя, и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их. И сказал я: надолго ли, Господи? Он сказал: доколе не опустеют города, и останутся без жителей, и дома без людей, и доколе земля эта совсем не опустеет. И удалит Господь людей, и великое запустение будет на этой земле. И если ещё останется десятая часть на ней, и возвратится, и она опять будет разорена; но, как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, остаётся корень их, так святое семя будет корнем её</i></p>	<p>впрокаженъ чело емоу, да не дерзнет второе приложити прогнѣвати Господа. Понеж нечистъ вись пред Богомъ, въсхожѣ жречества, коупно и ѿ царства сѧ извержен, и люди соусрамишася вѣнца царствна. И много ѿ мирѧнъ пострадаша, понеже прокаженъвша царѧ не изгнаша из града. По пѧти на десѧтех лѣтѧх потревисѧ грѣх соудомъ Божѧим. Сего ради помѧноу пророкъ лѣто и Ѡзѧннѧ смерть. И рече: видѣхъ Господа сѣдѧща на престолѣ высоцѣ и превъзнесенѣ, и предпосылаетсѧ къ пророкоу един ѿ сѣрафѧим, и прѧемлет клещѧма ѿ олтарѧ оугль горѧщѧ и очищѧетъ оуста пророка и сподоблетъ сѣкровена таннѧства вѣщемъ (дальше о страхе серафимов пред Господом и закрыванѧи ликов крыльѧми, невозможности для них видетъ Бога)▲</p>

Как видим, Спиридон не просто избирательно использовал Книгу пророка Исаии – он расширил цитируемое в соответствии со своей задачей. Ведь речь шла в контексте невозможности видеть Всевышнего не только людям, но и серафимам, тогда как Исаия свидетельствует, что видел Бога и даже говорил с Ним. Начало анализируемого отрывка из произведения Спиридона всё же соответствует первым строкам главы 6 Исаии. Причём митрополит не просто сообщает о начале пророчества Исаии в год смерти царя Озии, а задаётся вопросом, почему пророк упомянул об этом факте. Дальше тексты «Слова» и библейной книги совсем не совпадают. И хотя в славянских сборниках к тому времени уже было распространено апокрифическое «Видение пророка Исаии», который побывал на семи небесах, видел Вседержителя и разговаривал с Ним, там нет всех приведенных Спиридоном сведений. Но они есть во Второй книге Паралипоменон (гл. 26), где излагается история царя Озии от рождения и до смерти. Главная мысль состоит в том, что Озия, получив помощь Бога, победил своих врагов и построил сильное государство, однако в определенный момент

возгордился и решил, что всё это его личные заслуги и даже захотел быть первосвященником и кадить пред алтарём. Когда же духовенство во главе с Азарией пытались остановить его в храме, Озия не послушался и был наказан проказой на лице, так он и умер прокажённым. Заключительные же слова 2-й книги Паралипоменон отсылали к Исаие: «Прочие деяния Озии, первые и последние, описал Исаия, сын Амоса, пророк» (2 Пар. 26:22). Всю эту информацию Спиридон применял творчески.

Особое место в его произведении занимает отсутствующее в библейских книгах греховное деяние самого пророка. Этот сюжет значимый для нас в ключе его актуализации. Итак, Спиридон объясняет, почему Исаия вдруг вспомнил об Озии. Всё ведётся к тому, что обличавший царя, вельмож и людей в неисполнении заповедей Божьих, разочарованный в результатах проповеди пророк замолчал и даже «воскадил» Озии. Это был его грех пред Богом. И вот тогда он узрел самого Бога, и были очищены уста его посланным Саваофом серафимом при помощи горящего угля от алтаря. Озия же был наказан проказой и умер, но от него заразились и люди, которые не изгоняли его, а покорялись. Всё это, как уже знаем, нужно было Спиридону только для объяснения: при каких обстоятельствах пророк Исаия удостоился видеть Бога, которого никто не мог лицезреть. Однако саму ситуацию митрополит очень расширил. Обличение и затем каждение пред недостойным царем исподволь напоминало об искушении Спиридона от неких лиц, которому (искушению) он поддался, но затем с Божьей помощью вернулся к своему прямому пастырскому долгу, за который пострадал в заточении. Не был ли в этом тексте некий намёк – если не на Казимира IV, то, возможно, на Михаила Олельковича, предлагавших принять унию или смириться с еретиками? В таком случае вся история с царем, его карой и смертью могла быть аллюзией на судьбу одного из них, и скорее именно Михаила Олельковича, поскольку с ним пострадали и его люди, зараженные «проказой» заговора. Конечно, это лишь произвольная гипотеза, способная объяснить, почему весь этот расширенный фрагмент (особенно же не зафиксированное в Библии, но логически доммысленное неблагочестивое «действие» пророка Исаии) вдруг был вмонтирован в «Слово» на Рождество Христово. Ведь официальные сведения о пророке Исаии, которые черпались только из Книги пророка и нескольких апокрифов²⁷, такого расширенного изложения, в частности с истолкованием его рассказа («я человек с нечистыми устами»), не содержат, следовательно, библейский образ Исаии прямо не накладывается на Спиридона. Лишь сам Киевский митрополит мог завуалировано проводить какие-то параллели.

²⁷ См. библиографию: И. А. Журавлева, И. А. Орецкая. Исаия // *Православная энциклопедия*, т. 27. Москва 2011, с. 104–112.

По крайній мере, очищення уст пророка духовним огнем – достаточний сильний символ і для архиєрея, даже более для него и паствы, нежели для темы Рождества.

Евангельская история Рождества с египетскими и римскими отступлениями. Евангельская история Рождества, изложенная Матфеем и Лукой, была достаточно известной. И Спиридон не пошел проторенным путем её пересказа. Он вплел в своё произведение интересный исторический материал, который весьма важен для сопоставления знаний автора «Слова» митрополита Спиридона и автора «Послания о Мономаховом венце» Спиридона-Савы. Это крайне нужно, в первую очередь, для доказательства / опровержения тождества двух этих лиц.

Рождественский сюжет Спиридон, казалось бы, традиционно начинал, как и «**БГОГЛСНЫИ**» Лука, с повеления кесаря Августа о проведении переписи «по всей земле» (Лк 2:1) – «**НАПИСАТИ ВСЮ ВСЕЛЕНУЮЮ**». Это был первый учёт населения, совершаемый в правление Сириею Квирина. Но вместо продолжения нарратива евангелиста о переписи, митрополит вдруг решился на некое историческое отступление. Приведем его целиком, поскольку именно этот текст позволит предметно сравнить его с «Посланием» и послужит ещё одним доказательством против слияния митрополита Спиридона со Спиридоном-Савой (все случаи совпадения выделено подчеркиванием, а отличия внутри них – полужирным шрифтом).

Послание о Мономаховом венце ²⁸	Слово на Рождество Христово
1	2
<i>Птоломей же Прокажены име дочь и зло премудру имянем Клеопатру, и та правяще Египетское царство под отцем своим Птоломеем. И в то время <u>Улие, кесарь римский, посла зятя своего стратига римска имянем Антонина на Египет</u> воинством. Антонину же пришедшу со многими вои сухом и морем на брань к Египту, посылает же Клеопатра к Антонину, стратигу римску, послы своя с многими дарми: «Веси ли, о страже римський, египетское богатство, лучши есть с покоем царствовати, нежели с маломуиём</i>	Всего ради (речь идёт о переписи. – В. У.) сицевое преложиса. Августу іеще въ мале соущоу воинства чиноу, Іоулію кесарю пославъшоу Антонина нѣкоего стратига зятя соуща Августа, на пріятіе Египта, оумершоу во тогда Птоломѣю Египетскоу глаголемоу Прокаженому. Пріиде Антонинъ стратигъ римскы и пріятъ

²⁸ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях владимирских. Москва – Ленинград 1955, с. 160–161.

1	2
<p>излияти кровь человеческу. Умили же ся Антонин и приях Египет без крове, и посяжъ за нь Клеопатра, цариц[а] премудрая; и въцарися Антонин в Египте. И услышав Иулие кесарь римскы, Антониново презортсво, и постави брата своего Августа стратигом над ипаты, и посла его с четырьми братья своими и с всею областию римскою на Антонина. И прииде Август на Египет и убит зятя своего бывшего Антонина, а сам оста в Египте. Взят же и Клеопатру царицу, дщерь Птоломея Прокаженного, и посла ю в Рим на кораблех с всем богатством Египту. Клеопатра же уморися ядом аспидовым в море, глаголющи: «Лучши есть царици египетской смерть прияти, нежели пленницею приведеней быти в Рим».</p> <p>Въстша же ипаты на Улия кесаря: Врутос, и Помпие, и Красс; и убист и мечи своими руками премудраго Иулия, кесаря римска. И скоро прииде вестъ к Августу стратигу в Египет о Улиеве смерти. Он же опечалися много о братне смерти и скоро съзывает вся воеводы и чиновники, нумеры и препоситы, и възвещает им смерть Иулия, кесаря римска. Они же единогласно реша, римляне и египти: «О пресловый стратиге, Иулия кесаря от смерти въставити не можем, а твое великочестие венчаваем венцем римскаго царства в похвалу добродеем, а в мечь злодеем». И облекоста и в одежю царя Сеостра, началнаго Египту, в порфиру и висон, и препоясоста и поясом фелрмидом, и възложиста на главу ему митру царя Пора индийскаго, юже пренесе Александр Македон от Индиа, и приодешия по плещам акровницею царя Филикса, владущаго вселеною, съделанною от самбукия. И радостнее вси възкликнуши велиим гласом: «Радуйся, Августе, царю римский всея вселенныя!».</p>	<p>Египетское царствіе, и видѣ его преоумножено и въцариса над Египтомъ и ужениса дщерью Птолоемѣвою Клеопатрою. И слышавъ Иоуліе кесарь ко Антонинѣ царствоуетъ и Египтомъ. И поставленъ быс стратигъ римскыи Август, и посылаетса Август кесаремъ Оуліемъ на Антонина Египетскаго съ многыми вон, ѿшедшоу же Август и оубиенъ Оуліе кесарь римскыи нѣкомъ ипатмъ Вроутсомъ. И оуслышавъ стратигъ Август смерть кесаря римска Иоуліа, пожалиси зѣло, но вбаче имаше с собою бесчисленна воа, и тогда шт воннства поставлен быс кесаремъ римскым. И прїидѣ на Египетъ, и оуби Антонина зятя свего преж бывша. И прїиде на Іерусалима и поклонншася емоу еврѣи съ многыми дарми, и благооугоди емоу Ирод Идоумеанин и постави царь въ Іерусалимѣ, и пленивъ Сирию, и постави Кыренѣа владѣти Пиневнею, и пакы възратис вв Римъ, и нат Вроутвса ипата имьска и повелѣ и оубити мечемъ на иподроумїи, глагола: да не възкладает роуки на кесаря римска ипаты римстїи. Сего ради Августу единоластвующоу на земли, многоначалѣ</p>

1	2
<p><i>Август же начят ряд покладати на вселенную. Постави брата своего Патрикия царя Египту; и Августалиа, брата своего, Александрии властодержьца постави; и Кириная Сирии властодержьца положи; и Ирода Антипатрова от Аманит за многия дары и почтения постави царя еврейска в Иерусалиме...</i></p>	<p>человеккм преста. Бего ради і евангелистѣ рече: изде повелѣнїе ѿ кесарѣ написати въсю вселеную²⁹.</p>

Проведённое сопоставление показывает, что совпадений сравнительно немного. Все они соответствуют общим знаниям древней истории. Отметим, что книжники XV – первой четверти XVI вв., т. е. времени творчества митрополита Спиридона и Спиридона-Савы, пользовались определенным набором текстов: «Хрониками» Георгия Амартола, Иоанна Малалы, Георгия Синкела, Константина Манассии, Иоанна Зонары, Симеона Метафраста и Логофета, «Летописцем вскоре» патриарха Никифора, «Толковой Паллей», «Хронографом по великому изложению», «Летописцем еллинским и римским», «Историей иудейской войны» Иосифа Флавия, «Александрией» и, конечно, «Русским хронографом» в редакции 1512 г. А значит, общая сюжетная линия обоих нарративов опирается на некий «нормативный материал», включая ошибочные данные.

А вот отличия указывают на разную степень освоения этого общего материала. «Слово» начинается информацией о невысоком положении Августа до похода Антония в Египет – это объясняет, почему не он был послан и как развивалась его карьера; в «Послании» такого объяснения нет. Если в «Послании» Антоний назван зятем Юлия, то в «Слове» – зятем Августа. В «Послании» сам Август фигурирует как брат Юлия, а в «Слове» он таковым не является. В «Послании» Юлий посылает против Антония в Египет брата Августа с четырьмя другими своими братьями, тогда как в «Слове» Август отправляется в Египет просто со многим воинством. Впрочем, наверное, самым показательным расхождением нужно считать разное определение убийц Юлия: в «Слове» это только Брут, а в «Послании» кроме Брута – также Помпей и Красс, которые убили кесаря своими мечами и руками. Описание же поставления Августа в кесари в обоих текстах отличается в корне, хотя этот сюжет был крайне важен и для «Слова», и для «Послания». Наконец, Ирод в «Слове» называется Идоумеянином, а Квириний получил в управление Ниневею, тогда как в «Послании» Ирод

²⁹ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 229 об. – 230.

именуется Антипатровым и Квиринию достается Сирия (хотя в обоих случаях нет ошибки, но избраны разные варианты определения династии и страны). А вот сцена расправы с Брутом на ипподроме в назидание всем за поднятие руки на кесаря, так ярко описанная в «Слове», в «Послании» полностью отсутствует, вместо этого в нём ярко описаны переговоры Клеопатры с Антонием и эпизод провозглашения Августа кесарем в Египте. Исходя из сказанного и представленного в таблице, можно сделать выводы, что оба автора, хотя и пользовались неким компендиумом общих знаний, всё же черпали и применяли их по-разному.

Зачем Спиридону в «Слове» вообще понадобился этот исторический текст? Он просто хотел поведать пастве, кто такой Август, при котором родился Иисус и был записан в государственную перепись, а также откуда произошла его власть и на какие земли распространялась, поскольку даже апостол Лука говорил о вселенских масштабах империи Августа. Свою задачу митрополит выполнил, хотя и не безошибочно (относительно известных на то время больших византийских хроник), но чётко и определенно. В его подаче император выступает положительным героем, карающим беззаконие, возобновляющим справедливость и устанавливающим порядок. К этому порядку относится и перепись, уровень которой соответствует уровню мировой власти Августа, поэтому она касается всех людей того времени. И рожденный Младенец Христос попадает в это число.

Иудея и колена Израилевы. Пророчество от Исаии. Сказав об Августе, Спиридон вновь делает отступление. Он вернулся к переписи при Квиринии по приказу императора, но теперь решил рассказать об Иудее и коленах родства Иисуса. Это плавно подвело к пророчеству о появлении Мессии из колена Давидова:

Предрѣжахоуѣса во первѣе иудѣи воевдами ѿ Моусѣа даже до Давида. Давидъ же вѣѣтованіе пріймъ ѿ Бог: ко ѿ плода чрева твоего посажу на престолѣ твоемъ. И ѿ Давида царни направлѣеми іудѣи до Ехонна и паки ѿ Ерозововела приведени сына Хелкынна на овѣтованноую землю и ѿтоле Исоусом оседековым начастася соудими быти и направлѣеми даж до Христа на Г (3) съставы раздѣли невангелистѣ Матѣѣи иудѣискаго житіа чинѣ. ѿ Авраама бо до Давида сказаше іевангелистѣ родове ДІ (14) не ползоваста бо ни воеводы, ни царіе, ни архѣерѣи іудѣиства, а мнози бошими повредиста, и до конца вскоудѣ князь ѿ іуды и вожь ѿстегнуѣ его. Доидеже прійдетъ емоу же щадитса³⁰.

Спиридон цитировал псалм с обетованием Бога Давиду: «Клялся Господь Давиду в истине, и не отречется её: “от плода чрева твоего посажу

³⁰ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 230–230 об.

на престоле твоём”» (Пс 131:11). А в описании колен использован сокращенный текст из Евангелия Матфея, включая три цикла по 14 родов от Авраама до Иисуса Христа (Мф 1:1–17).

После этого автор снова обратился к Исаие, наконец назвав его по имени. Он напомнил, что это тот пророк, уста которого серафим очистил раскаленным углём с алтаря. И вот:

възопи вчищенаа оуста ю глаголемъ .. и възопи велегласнын
Исаїа: с нами Богъ разоумѣите зыци и покорантеса. Вижь и разоумѣи глагола силоу сен пророкъ не йодѣемъ во единѣмъ глас испоусти но и послѣднихъ земли и на вед глаголаше. Людие сѣдаще и въ тмѣ свѣтъ видѣша велїи, да извѣстатса истинна глаголемыхъ, и пакы приложи хотащаа събытиса: се дева въ чревѣ прїиметь и родить Сынъ, и навед глаголаше, и нарекоутъ имя емоу Еммануїлъ, иже сказаемо – с мни Богъ³¹.

Здесь, как видим, цитируются слова Исаии: «Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил» (Ис 7:14). Спиридон постулировал, что это пророчество дано не только для иудеев, но и для всех, в т. ч. христиан. Оно сбылось с Рождением Младенца Христа, в честь чего и празднуется всеми христианами Рождество.

Обличение неверия во Христа. Пророчество Исаии и его фактическое осуществление с Рождеством Христовым дало повод Спиридону обратиться с укорами к не поверившим своему пророку евреям:

Постыдиса ѡ еврѣю, иже не нарицаеши Бога превѣчна быти Исуса иже ѿ Марїа девница рождашасъ неизреченно Бога благоволенїемъ
Ѡтчимъ и Пресвѣтаго Духа дѣнствомъ и силою³².

Это вселенское событие посрамило и эллинов, к которым также обращался автор:

Да оугаснет же ї еллинское многобожіе, паче рекоу везбожіе³³.

Дальше Спиридон объединил их всех в один образ неверия, который соблазняется, насмехается, как еретики «языкобольшествоуют». Все они уверуют, когда попадут на Страшный Суд пред Божественные Очи. Особо срамил митрополит «жидовин», которые «ѡ плоти Христа и Бога претыкаешиса» и не верят своим пророкам. Эллины просто «несмысленѣ», а иудеи имеют Закон и пророчества, но не верят. Спиридон перечислил все грехи этого племени, приведя почти дословно стихи 105-го псалма о слу-

³¹ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 230 об. – 231.

³² Там само, л. 231.

³³ Там само.

жении евреев Ваалфегору с жертвоприношениями, приобщении их к язычникам и служении их истуканам, приношении сыновей и дочерей своих в жертву бесам – в жертву идолам ханаанским, через осквернение земли кровью (Пс 105:28, 36–38). Уже в который раз автор укорял иудеев в неверии своим пророкам, в частности Исаие, которого опять цитировал³⁴. Несомненно, во всех этих изобличениях чувствуется влияние рождественной проповеди Григория Богослова, которая местами пересказывается едва ли не слово в слово, а ещё более – текста Иоанна Златоуста на Рождество. И всё же, Спиридон сжимает эти нарративы и подстраивает под свою задачу.

«Новые» еретики и их обличение. Мог ли Спиридон ограничиться лишь иудеями и эллинами? Ведь и в христианскую эпоху были споры о Христе и Его природе. Естественно, митрополит обратился к краткому осуждению самых известных ересей и еретиков. Он избрал из этого сонма, подробно рассмотренного в «Изложении», только Ария и Македония: «Да постыдится нынѣ Аріе, да заградитса оуста Македонїа дүхоборца, глаголюща на Бога неправдоу»³⁵. Автор не стал распространяться на счет их еретических положений, ограничившись замечанием: «Не оу в снх намъ нынѣ предлежитъ каа вестѣда, но свѣтлота пришедшаго праздника»³⁶.

Означает ли такое краткое изобличением этих двух ересиархов Ария и Македония, что для аудитории Спиридона их ереси (как и другие, отрицающие человеческую или божественную природу Христа, или же проблему соотношения этих природ в Нем) не являлись актуальными? Если так, то и влияние «жидовствующих», и даже униатов следует «изъять» из времени, пространства и социума, для которого предназначалось это «Слово». Во всяком случае, Спиридон писал его в окружении православных, для которых в данный момент еретические идеи не были (в понимании митрополита) столь актуальны, поскольку все они *праздновали* Рождество.

Таинственная суть Рождества. Архитектоника «Слова» Спиридона совсем не тривиальна. Ещё не описав самого таинственного события после всех выше перечисленных сюжетов, митрополит указывал именно на само таинство и его непознаваемость, сославшись на слова Григория Богослова:

Азъ въпїю днесь слоу ко богословъ Григорїе сказаше: бесплотнымъ вѣплощаетса, Слово шдебелеваетъ, невидимымъ видитса и неослазаети касаетса, безвѣтнымъ начинаетса, и Сынъ Божїи, сынъ Девы

³⁴ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 231 об. – 232.

³⁵ Там само, л. 232 об.

³⁶ Там само.

бываетъ. Хоужшее въсрѣмлетъ, да подасть ми лоучшее. Исусъ Христосъ вчера и днесъ, тѣ иж и въ вѣкы. Разумѣйте оубо и покорнитесь понстинѣ, въ истинуоу с нами Богъ³⁷.

Лишь после всех перечисленных тем и изобличения иудеев, эллинов и «новых» еретиков Спиридон обращается к «богогласному» евангелисту Луке. Но митрополит и теперь не сразу начал пересказ его Евангелия о Рождестве. Сначала митрополит буквально восславил св. Луку и призвал его благодатную помощь на вразумление себя для дальнейшего повествования о Рождестве Христове. Славословие Луке довольно интересно и заслуживает цитирования:

В богоглаголиваа оуста словоу, о богоглаголаниче не изречинныхъ, просвѣтивын и просвѣтивыса пришествіемъ святаго Духа агненихъ зыкъ, просвѣти и накажи и вразоуми и наше недооумѣніе, и разрѣши сѣтованны и гроубны нашъ помыслъ вебержашінса въ многоматжеі и страстныхъ, и сердцеъ нашихъ очисти ѿ гнусъ смрадныхъ, миролюбїа и разоумъ оуцеломоудри и истрезви ѿ дьволихъ навѣтъ, и сподоби насъ иже ѿ тебе богоданными дарованми насытитиса. Аще за недостоннство ѿпадаемъ твоего святаго присещенїа, но ко чадолюбивъ Утець, ѿ ѿче ѿевангелисте не ѿрини насъ безъ твоеа богодати, всю бо вселеноую wobогатилъ еси твоими оученїи, ко реч: въ всю землю изыде вѣщанїе твое, не оубъ точно едина Антиохыа, но възгласи оубо на въстоце и възгрѣмѣ на вселенен, сего ради вселенаа вса благодаренїе Богоу приносит иже тобою просвѣщешесъ. Въпїемъ ти сице³⁸.

Это прославление Луки не было самоуничижением Спиридона, но подчеркиванием, что этот ученик Христа получил дар Святого Духа, его Евангелие боговдохновенно (такое славословие было и в тропарях и кондаках апостолу Луке). Митрополит молитвенно просил Луку передать ему часть дара для объяснения необъяснимого таинства Рождества. С другой стороны, он акцентировал для верующих, что основные знания об этом таинстве содержатся в Евангелии от Луки – важнейшем и беспрекословном авторитете в этом вопросе.

Так после раскрытия разных тем, занявших больше половины всего «Слова», Спиридон добрался до самого мистического явления – Рождества Христова. Он последовал композиции текста Евангелия от Луки (Лк 2:1–20): перепись при Квиринии, дорога Иосифа в Назарет, рождение Иисуса Марией, явление ангела пастухам, благовествование его о Рождении Спасителя,

³⁷ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 231.

³⁸ Там само, л. 232 об. – 233.

небесное воинство, прославляющее Бога возгласами «**Глава въ вышнихъ Богоу и на земли миръ, въ человецѣхъ благоволеніе**»³⁹.

В рассказ Луки Спиридон сделал несколько вставок. В первой речь шла о Вифлееме. Митрополит сослался на пророчество Михея:

Егда исполниса Божій съвѣтъ превѣчныи, и егда пророческаа проповѣди в конецъ прїидош. Тогда прїиде не к томуоуоуже Вифлееме оумалиса славою, велїа оубо ш тебе глаголана вѣша пророком мѣхїим глаголющимъ: и ты Вифлееме земле їудова ничим же еси менши въ владыкахъ їудовыхъ. И с тебе до Мни изыдетъ Вождь, иже оупасеть люди Моѧ и земля»⁴⁰ («И ты, Вифлеем – Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных») (Мх 5:2)).

Второе отступление Спиридона касалось беременной Марии, идущей с Иосифом для переписи в Вифлеем: «**Что оубо глаголаша шчче їевангелисте. Аще не быти таинство подало таковоу силу, иже рещи соущею neprazдною. Мнози соуть в мире и еще въ оутробахъ матерен своихъ свѣта чювственаго не полуочивше видѣти, шлоучаютъ въ нхъ жити, но Божій съвѣтъ превѣчень**»⁴¹. Наверное, это было неким объяснением Непорочного зачатия Марии, о котором говорили евангелисты в специальной сцене Благовещения. Но об этом Спиридон не стал распространяться, обратив всё к изначально поднятой теме светозарности Бога Сына, которую он имел уже во чреве Марии.

Повествование же о волхвах, виденной ими Звезде и дарах Спиридон позаимствовал не столько из Евангелия от Матфея (Мф 2:1–12), сколько из апокрифического «Сказания Афродитиана»⁴². Апокриф во времена этого архиерея имел официальное хождение (только после обличительного слова Максима Грека «на лживое писание Афродитиана Персианина зломудренного» он перестал считаться важным источником сведений о Рождестве; сохранилось более 50 списков апокрифа в двух редакциях⁴³). Спиридон полностью пересказал весь сюжет о событиях при дворе персидского царя Аррената после явления загадочной Звезды, которая повергла ниц все

³⁹ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 233 об.

⁴⁰ Там само, л. 233.

⁴¹ Там само, л. 233 об.

⁴² Там само, л. 233 об. – 234 об.

⁴³ См.: П. Е. Щеголев. *Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана*, вып. 1–2. Санкт-Петербург 1899–1900; А. Г. Бобров. Древнерусский апокриф «Сказание Афродитиана» в рукописных сборниках из фондов ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // *Источниковедческое изучение памятников письменной культуры*. Ленинград 1984, с. 88–94.

персидские божества в «кумирнице», кроме статуи Иры (Урании) с царским венцом. Митрополит описал ужас, одолевший царя, жрецов и придворных, случившееся в самой «кумирнице», совет жрецов и придворных с царем, толкование появления Звезды и решение отправить халдеев с дарами к Явившемуся Младенцу: «**злато ко Царю, и ливанъ ко Богоу, и змирно ко мертвецюу тридневноу**»⁴⁴.

Рассказ о прибытии волхвов в Иерусалим и их разговоре с Иродом, о собрании им первосвященников и книжников для расспросов о Христе и месте Его рождения (те в ответ процитировали слова пророка Михея о Вифлееме), о мысли Ирода погубить Младенца и отправлении волхвов на Его поиски, о ведущей волхвов Звезде и нахождении ими Младенца, о поклонении Ему и дарах, о предупреждении ангелом волхвам, чтобы возвращались другим путем, о явлении ангела во сне Иосифу с повелением бежать с Младенцем и Марией в Египет – все это в «Слове» Спиридона подано по Евангелию от Матфея (Мф 2: 1–15)⁴⁵.

В текст Матфея митрополит также сделал некоторые вставки. Первая касалась «смущения» Ирода и иудеев, услышавших повествование персидских волхвов. Спиридон дал объяснение, кто и чего боялся: «**Да ѿ царствїа да са не ѿвержетъ (Ирода. – В. У.), ꙗудѣи же възмоутишася, да не оуслышано боудетъ чъ кесаря римска, да не расточени боудутъ, ко первїе ѿ вавилонан, съкрывашеса въ малѣ звѣзда да вси живущи въ Іеусалимѣ оувѣдаютъ**»⁴⁶. Второе дополнение посвящалось Ироду, которого митрополит назвал язычником и, как и в описании его поставления на царство в Иудее, «**идоумитином**»⁴⁷. Идумея – Эдом, историческая область на юге Израильского нагорья, основанная, по Библии, сыном патриарха Исаака – Исав-Эдом, поэтому Ирод считался представителем династии Идумеев. В другой вставке Спиридон пишет о доверчивости волхвов: «**послоушавше Ирода, не лстиви соуще волъсви и не лоукави, и испытателни ѡ истинѣ, мнѣша Ирода истинно и просто заporочати имъ**»⁴⁸. Специальные укоры этому иудейскому царю звучат при изложении его мысли навредить Младенцу Христу:

О нечестиве Ироде, почто съ Богомъ борешися, не вѣси ли немоощное ѿ Бога крѣпчанъ вѣхъ человекъкъ есть: что фараонъ възможе противася Богоу, точию погразе ко шово в водѣ зѣланѣ, или что валак оуспе моавитскы, токмо потревлене градомъ его

⁴⁴ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 234 об.

⁴⁵ Там само, л. 235–237.

⁴⁶ Там само, л. 235.

⁴⁷ Там само, л. 235 об.

⁴⁸ Там само, л. 235 об. – 236.

до основанїа, и вси зыци борющеса с Моисѣемъ, или что Ѡ Ерихона на брань поможе магнитовы стѣны противоу троубъ іеврѣскихъ седмицныхъ вхоженїихъ, авїе на тлѣхъ падоша стѣны града, или что възмогоста горда Хроуса цара лїнска четьреста тысащъ къ поможенїю въижъ избавити его Ѡ роукъ царѣ Кыра кипрьска, Кироубо просившү пророка Данила да призоветъ Господа Бога Гаваша, да поможетъ вратиса съ Хрусомъ, сваты ижъ призва Бога в седмици и Ѡвѣща: не точїю Хроуса повѣдиши, но и своима роукама имешн, ко ж и бысть⁴⁹.

К этим общеизвестным библейским примерам, знанием которых блистал митрополит, он добавил и падение персидских богов в «кумирнице», что не смогли противостоять знамению явления Христа. Именно в этом месте митрополит сослался на «**Афродитианова написанїа**»⁵⁰. Ирод в представлении Спиридона – явный антигерой, и все детали должны были подчеркивать это, хотя автор и не передает истории об убийении младенцев по приказу жестокого царя⁵¹. Кроме того, архиерей, сославшись на Иоанна Златоуста, описал чудодейния Звезды, которая скрывалась от Ирода, но являлась волхвам, стояла, когда они стояли, вела их всё время и приблизилась к земле, указав конкретное место⁵².

После всех обличений и унижений Ирода, Спиридон вернулся к мистической сути Рождества. Он воспользовался словами пророка Аввакума, который «**мысленыма вчина провидѣ пришествїе**» Бога⁵³ (Ав 1–3). Это пришествие будет «**Ѡ юга**», от высокой горы, и от непроходимой двери и пр. Бог преодолевает гору, исторгая камень без рук, являет Неопалимую Купину, посылает манну небесную, дает писанный закон Моисею на Синае, так же лествичным схождением является «**иже спасти насъ**», посылая Агнца на землю для искупления «**грѣхы всего мира**». Явился Он в подобии человеческом, и на престоле Его увидим⁵⁴. Таким образом, Спиридон при помощи библейских аллюзий о Божественном всемогуществе вновь делал акцент на значимости явления Христа людям. Митрополиту в связи со всем сказанным и таинственно необъяснимым оставалось только воскликнуть с Давидом:

⁴⁹ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 236 об. – 237.

⁵⁰ Там само.

⁵¹ См.: В. Л. Вихнович. *Царь Ирод Великий: Воплощение невозможного (Рим, Иудея, эллины)*. Санкт-Петербург 2010, с. 424; М. Грант. *Ирод Великий: Двуликий правитель Иудеи* / пер. В. П. Михайлова. Москва 2003, с. 304.

⁵² РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 236.

⁵³ Там само, л. 237.

⁵⁴ Там само, л. 237–237 об.

Господи преклони нѣбеса и сниди⁵⁵ (Пс. 143:5); Єе оубо прїиде Ѡ сишна избавлаа, и прїиде пророческое исполненїе, прїиде Адамово възведенїе Ѡ тла, прїиде слезы Євжины на радость преложити, прїиде породныа двери Ѡверсти ранскыа, их же прародителя затвориста преслушанїемъ, прїиде стоуд, а нашего дебелоуоу Ѡврещи одежоу и вблещи въ боготканноу, прїиде прїати хоужшаа да подасть намъ лоужшаа, прїиде потребити клатву прародителен, прїиде испроврещи несытаго ада и плѣнникомъ свободуу подѣписати крѣстнымъ знаменїемъ, прїиде възыскати заблоужьшаго вбчати и на рамоу възпрїати и Ѡцу принести и къ своемуу хотѣнїю⁵⁶.

Все заканчивалось уже цитировавшимся в начале призывом «**Ѡ възлюбленїи**» о праведном житии и угождении Господу.

Таким образом, «Слово на Рождество Христово» митрополита Спиридона является еще одним подтверждением его эрудиции, невероятных пастырско-проповеднических способностей и святительской харизмы. Текст этого произведения, на наш взгляд, также указывает на создание его для паствы архиерея в ВКЛ. Кроме того, он может свидетельствовать, что митрополит не был автором «Послания о Мономаховом венце».

«Слово на Рождество Христово», как и «Слова на шестствїе Євѣтаго Духа и «Изложение», обращенные к православным Литовского княжества, отражают местные реалии, биографические моменты и вероисповедальные, исповедные и обрядовые проблемы Киевской митрополии. Они же убеждают нас в том, что в лице Спиридона Православная Церковь в Литве наконец получила еще одну неординарную духовно-интеллектуальную личность, которая могла быть поставлена в один ряд с Илларионом, Кириллом Туровским, Григорием Цамблаком, Киприаном... Однако духовный потенциал Спиридона остался в Литовской Руси невостребованным.

«Жесткий» православный ортодокс и физически, и духовно оказался словно между двух огней, которые окружали Литву (в государственно-цивилизационном и религиозном контекстах), и в каждом из них соперничали разные цвета «огня» и свойства «горючего материала». Самым слабым было пламя с Православного Востока, которое и защищал Спиридон: оно едва тлело.

Во время, когда архиерей писал свои вероучительные сочинения, в рамках его митрополии распространялись другие тексты, и интерес церковных интеллектуалов концентрировался на них. В частности – на переводах дидактических памятников по следованию нормам христианской морали

⁵⁵ РГБ ОР, ф. 98, д. 602, л. 237 об.

⁵⁶ Там само, л. 237 об. – 238.

в повседневной жизни. Примером может служить перевод «*Измарагда*» из библиотеки киевского Михайловского Златоверхого монастыря последней четверти XV в. и «*Четья*» 1489 г. С другой стороны, возникал интерес к ветхозаветным текстам, переводы которых с древнееврейского языка осуществляли литовско-русские книжники конца XV в.⁵⁷

В Московской Руси наиболее активным центром церковно-литературного творчества был Новгород, где под эгидой архиепископа Геннадия работали переводчики и составители корпуса библейских книг. Значительное влияние на «геннадиевский кружок» имел доминиканец Вениамин, который делал переводы из «*Вульгаты*». Именно он перевел Третью книгу Ездры с пророчеством об орле с тремя головами и семью крыльями, истолковывавшимися как три страшных и неблагочестивых царства, которые Бог воздвигнет в последние времена. В целом западные влияния на новгородскую книжность были довольно сильными, и библиотека «геннадиевского кружка» содержала интерпретации библейских текстов целого ряда западных богословов.

Эти влияния имели место и в московской среде. Архиепископ Геннадий ещё до отъезда в Новгород установил при дворе отношения с греками Дмитрием и Георгием Траханиотами, которые распространяли европейские идеи и книжность «в униатско-католическом духе». Эти тенденции получили мощный толчок благодаря браку Ивана III с Зоей-Софьей Палеолог. «Западный мир» великой княгини на бытовом, эстетическом, интеллектуальном уровне обосновался при московском дворе и просуществовал вплоть до её кончины (17 апреля 1503 г.)⁵⁸.

⁵⁷ О. Требін. Матеріали до історії української мови з рукописів XV віку київських бібліотек // *Записки Українського наукового Товариства в Києві*, т. 7. Київ 1910, с. 1–16; В. Перетц. Матеріали до історії української літературної мови (про Євангелію кінця XV в.) // *Записки НТШ*, т. 93, кн. 1. Львів 1910, с. 5–31; його ж. До історії перекладу Біблії в Західній Русі. Книга Естери в перекладі кінця XV віку // *Філологічний збірник пам'яті К. Михальчука*. Київ 1915, с. 23–45; його ж. К изучению «Четьи» 1489 г. // *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв.*, вып. 2. Ленинград 1928, с. 1–107; К. С. Симонова. Українська мова в конфесійному письменстві XV ст. (на матеріалі «Четьї» 1489 р.) // *Жанри і стилі в історії української літературної мови*. Київ 1989, с. 56–79; Д. Гринчишин. Четья 1489 року – видатна конфесійна пам'ятка української мови // *Записки НТШ*, т. 229. Львів 1995, с. 251–276; А. Кримський. Деякі непевні критерії для діалектологічної класифікації старо-русських рукописів // *Науковий збірник, присвячений професорови Михайлови Грушевському учениками й прихильниками*. Львів 1906, с. 91–154; Е. В. Петухов. Обзор переводной литературы Древней Руси. Заметки к курсу. 1888 г. // Институт русской литературы (Пушкинский дом). Отдел рукописей, ф. 669, д. 2, л. 1–91.

⁵⁸ Е. Ф. Шмурло. Рим и Москва: начало сношений Московского государства с папским престолом (1462–1528) // *Первопрестольная: далекая и близкая. Москва*

Противоположный контекст духовного влияния привнесла в Москву Елена – дочь православного молдавского господаря Стефана Великого и жена сына великого князя Ивана Молодого. Стефан в то время пытался создать коалицию европейских держав для противостояния туркам, указывая, что Молдавия является «воротами христианства», разрушение которых приведет к повсеместному уничтожению православия турками. Однако в Москве не желали начинать войну с султаном, ища с ним мир через крымского хана. Классический Восток в политике Москвы стал приоритетным, а посему Иван III отказал в помощи свату. Елена Стефановна была влиятельной фигурой при московском дворе только до смерти мужа. 11 апреля 1502 г. по приказу свёкра её посадили в тюрьму, где она и умерла 18 января 1505 г. В то время её интеллектуальные интересы больше были связаны с еретиками, чем с ортодоксальным православием.

Ортодоксальности однозначно придерживалось только российское монашество, используя её новые образцы с Афона («*Скитский Устав*», привезенный в 1490 г. Нилом Сорским; приезд в Москву в 1497 г. игумена Паисия и трёх старцев Пантелеймонова монастыря) и Сербии (сербская редакция «*Синодика в неделю Православия*»).

Как видим, на интеллектуальном уровне «русский вариант» ортодоксальности в литовский период творчества Спиридона имел преимущественно «прикладной» характер. Вероучительные тексты этого архиерея не отвечали общему контексту, тем более, что они принадлежали Киевскому митрополиту, коего в Московской державе не признавали.

Итак, на фоне политической, религиозной и внутрицерковной борьбы, которая раздирала мировые центры восточного и западного христианства, сочинения митрополита Спиридона остались почти незамеченными. Его «**поточение**» в Литве не дало возможности самому автору распространять свои произведения. Они, как и сама личность этого иерарха, оказались вне магистральных линий духовно-интеллектуальной истории Запада и Востока последней четверти XV в. Даже в общую сферу богословской мысли Киевской митрополии они не смогли попасть ни в своё время, ни позднее, через посредничество исследований историков Церкви. Искусственно вырванные из «литовского» контекста, эти сочинения были отнесены к истории если не Русской Церкви, то, по крайней мере, Московской Руси. А там Спиридон вообще был табуирован, изъят из диптихов православных Киевских митрополитов и провозглашен персоной *non grata*.

и москвичи в литературе русской эмиграции, т. 1. Москва 2003, с. 232–234; K. Chojnicka. *Narodziny rosyjskiej doktryny państwowej: Zoe Paleolog – między Bizancjum, Rzymem a Moskwa*. Kraków 2001 (Рец.: A. Andrusiewicz) // *Polska i jej wschodnie sąsiedzi*, т. 2. Rzeszów 2002, с. 228–236.