

УДК 279.99+2-475.5+821.161.1; ББК 86.372.81+83.3(2=411.2)4;
DOI <https://doi.org/10.21638/spbu19.2023.205>

*М. В. Дмитриев, Н. С. Гурьянова, Д. М. Буланин,
А. В. Сиренов, А. В. Корневский*

ТЕОРИЯ «МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ»: ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

Теория «Москва — Третий Рим», сформулированная пять веков назад старцем псковского Елеазарова монастыря Филофеем, считается одним из самых узнаваемых словесных образов русской истории. В то же самое время в ее восприятии и осмыслении — как среди профессиональных историков, филологов и философов, так и в публичном дискурсе — наблюдается невероятный разброс оценок и мнений. В разные времена вплоть до наших дней в этой концепции видели и продолжают видеть ключ к разгадке тайны русского национального характера и воплощение вековой враждебности России по отношению к Западу, мистическое прозрение о ее сотериологической миссии и доктрину всемирного господства нарождающейся империи. Одни интерпретаторы считают теорию «Москва — Третий Рим» своего рода квинтэссенцией «русскости», другие — отражением общехристианских и общеевропейских идейных трендов. Одни видят в Филофее гениального мыслителя-новатора, другие напрочь отказывают ему в творческой оригинальности. Для кого-то концепция Третьего Рима — один из центральных топосов русской истории и культуры, для кого-то — исторический симулякр, маргинальная идея, проигнорированная современниками и поднятая на щит апологетами российского империализма в XIX в., фактически заново ими «изобретенная».

Обилие и разнообразие спекуляций на тему концепта Третьего Рима наводит на мысль о том, что причиной этого является не только и даже не столько метафоричность теории или ее политическая ангажированность, сколько неопределенность предмета полемики. Между диспутантами нет консенсуса ни в отношении той совокупности текстов, которую следует считать выражением аутентичного значения идеи Третьего Рима, ни в отношении тех семантических контекстов, в которых она сохраняет исходные смыслы, не превращаясь в словесную оболочку качественно иных интенций и устремлений.

© М. В. Дмитриев, Н. С. Гурьянова, Д. М. Буланин, А. В. Сиренов, А. В. Корневский, 2023

Исходя из этого мы предложили специалистам по истории русской политической мысли ответить на ряд вопросов.

Насколько уникальна теория «Москва — Третий Рим»? Является ли она исключительно продуктом интеллектуальной среды русского Средневековья или ее можно считать конгениальной иным религиозно-политическим идеям и доктринам христианского средневекового универсума?

Сиренов А. В. В XVI в. тема византийского наследства была весьма актуальной для Русского государства. Как известно, в середине XV в. Византия как признанный центр православного мира прекратила свое существование. Единственным претендентом на роль лидера среди православных стран в XVI в. оставалась Россия, поэтому весьма ожидаемым было появление в России именно в эту эпоху идей о преемственности с Византией, которая, в свою очередь, как Восточная Римская империя была преемником Рима. Сама идеологическая конструкция преемства московскими книжниками разрабатывалась и ранее. Например, в летописании XV в. неоднократно поднимался вопрос о преемственности столиц Русского государства — от Киева через Владимир к Москве. Поэтому мне не кажется перспективным искать источники концепции «Москва — Третий Рим» где-то за пределами России.

Дмитриев М. В. Говорить и писать о том, что обыкновенно называют «теорией “Москва—Третий Рим”» очень сложно, потому что эта тема давно стала предметом публицистики, поверхностной историософии и многочисленных дилетантских «рассказов» о русской истории. Специальных исследований тоже много, но никак нельзя сказать, что мы уже теперь хорошо и ясно понимаем, во-первых, что именно формула старца Филофея значила в духовной и политической культуре России XV–XVII вв.; во-вторых, каковы были ее вес и функции в общественном сознании и политике того времени; в-третьих, сколько в ней было общехристианского, сколько — византийского, сколько — специфически русского.

При этом знакомство и с самими текстами «Филофеева цикла», и с посвященной им научной историографией, и с тем, как тема антично-римского наследия звучала на средневековом Западе и в Византии, приводит к выводу, что ничего *принципиально* исключительного в идеях и дискурсах, которые постулируют связь между христианским обществом (или отдельными европейскими христианскими странами) и «первым Римом» нет.

Эта тема была органически неизбежной при выработке европейского и византийско-европейского самосознания, взгляда «на себя» в Средние века. Всякий знает, что она чаще всего оказывалась связана с проблематикой имперских традиций, «переноса империи» (*translatio imperii*). В этом смысле данная тема и данная формула, действительно, «конгениальны... религиозно-политическим идеям и доктринам христианского средневекового универсума». Даже тот факт, что «отсталая» (как считают и говорят многие) Московия стала видиться «Третьим Римом», не должен вызывать удивления, поскольку именно она, Московия, оказалась единственным суверенным православным государством после 1453 года. Странны и удивительны, однако, три иные стороны дела.

Во-первых, тот факт, как мы теперь очень хорошо знаем (особенно после магистрального труда Н. В. Сеницыной¹, и это подтверждено только что вышедшей книгой Д. Хунчукашвили²), представления о Русском государстве (именно России, а не ее стольном городе Москве) как «Риме», то есть новом воплощении Римской империи, вовсе не были выражением претензий на мировое господство. Наши расхожие представления об «империях» совершенно не соответствуют содержанию русских текстов старомосковского периода. Это были не имперские идеи, если измерить их меркой нашего языка, говорящего об империях. Однако этот факт уже сто лет не мешает и еще сто лет не будет мешать публицистам, политологам и воспитанным ими политикам, историкам-не-русистам и авторам беглых обзоров русской истории твердить, что Филофей и его «единомышленники» будто бы заявили курс России на имперскую экспансию.

Во-вторых, к этим представлениям, как мне кажется, неприложимы те критерии национального и протонационального, которые присущи нашему академическому и неакадемическому языку. Данный аспект нашей проблематики много сложнее предшествующего, и он предполагает обширные комментарии.

В-третьих, (и этот аспект самый сложный и наименее изученный) формула «Русь — Третий Рим», взятая в ее близких и более или менее отделенных контекстах, оказывается формулой такого смыслового поля, в котором отношения государства и Церкви, светского и религиозного в политике, «мирского» и конфессионального понимаются радикально не так, как это происходит в поле западнохристианских дискурсов и представлений. Теория «Русь — Третий Рим» много больше относится к Церкви и церковной жизни, чем к государству и государственно-политической жизни. Однако эта сторона дела — самая неожиданная из всех трех, и комментарии к ней даны в моей статье, публикуемой в журнале «Новое прошлое».

Буланин Д. М. Обсуждение формулы «Москва — Третий Рим» будет более плодотворным, если мы не будем смешивать, как минимум, три отличных друг от друга разряда контекстов, в которых она используется. Первый из них дают нам сами памятники русской средневековой литературы с идеологической, точнее — с церковно-идеологической смысловой нагрузкой. Второй набор контекстов можно извлечь из писаний позднейших философов, публицистов, политиков и др., вкладывающих в формулу «Москва — Третий Рим» свое собственное (положительное или отрицательное) ее понимание. Свою интерпретацию авторы соответствующих писаний часто незаконным образом приписывают древним книжникам, создателям религиозной письменности русского Средневековья, в недрах которой зародилась и функционировала знаменитая формула. Наконец, к третьему разряду мы отнесем вполне условное использование словосочетания в историко-филологических трудах академического характера, обсуждающих в самой широкой форме идеологические тенденции, присущие духовной культуре Московского государства. Последнее значение подразумевалось теми, кто организовал многолетний итальянско-русский семинар под названием «От Рима к Третьему Риму».

¹ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

² Khunchukashvili D. Die Anfänge des letzten Zarentums. Politische Eschatologie in der Moskauer Rus' zwischen Byzanz und dem Heiligen Römischen Reich Schettini ch. Berlin; Boston, 2023.

Опыт этого семинара, который отложился в серии коллективных сборников и в виде индивидуальных публикаций его участников, весьма поучителен. Он показал принципиальную несовместимость исторического самосознания, с одной стороны, Первого и Второго Рима, с другой стороны, претендовавшего на их лавры Третьего Рима. Москве вполне чужды были те религиозные, философские и юридические основания, на которых выстраивалось в древности понятие Римской империи, воспринятое впоследствии Византией с поправками, какие потребовались в связи с признанием христианства единственной религией империи. Вместе с христианством представление об империи наполнилось эсхатологическим и сотериологическим содержанием. «Христианская империя» — принципиально новое явление, которое, однако, включает дохристианские представления о государстве универсального типа.

В Москве отсутствовала внеконфессиональная культура, так что дохристианские аксессуары Римской идеи теряли на русской почве свой первоначальный смысл. Оставалась лишь бутафория, вроде легендарной генеалогии от Августа-кеесаря. На Руси существовала одна только духовная литература, в рамках которой не находилось места ни философским трактатам, ни кодифицированному праву, и даже поздно появившаяся деловая письменность имела до конца средневековой эпохи весьма ограниченную сферу распространения. Здесь не обсуждались высокие богословские темы, поэтому, например, не получило развития столь важное для Рима и Константинополя представление об империи как прообразе Небесного Царства. Закономерно, что ученейшие участники семинара — историки римского права, знатоки философии и теологии, эксперты по государственно-политическим теориям Востока и Запада говорили о своем, а специалисты по древнерусской истории и культуре, квалифицированные не менее своих западных коллег, — совсем о другом. Интересы тех и других нигде не пересекались, что хорошо видно по изданным материалам их встреч.

Проникнутая благочестием русская духовная письменность обладала высокой степенью резистентности к любым попыткам внедрить в нее рационалистические начала. Конечно, в ней не было никаких эксплицированных «теорий» и «концепций», подобные термины могут применяться к феноменам московской литературы XVI в. с большой долей условности. Понятно, что при такой ситуации отчетливое представление о византийской имперской модели и весь букет ассоциаций, связанных с идеей «вечного Рима», которые можно было бы извлечь из подтекста формулы «Москва — Третий Рим» при ее богословском толковании, так и не получили в Москве развернутого выражения.

Гурьянова Н. С. Идея «Третьего Рима» у старца Филофея, как заметил в начале XX столетия В. Е. Вальденберг, была связана не со стольным городом, а с Русским государством как новым, третьим, воплощением Рима³. Н. В. Сеницына привела убедительные аргументы в пользу этой точки зрения, доказав, что первоначально идея базировалась на мысли о Риме как Ромейском царстве, под которым подразумевалось «не государственно-политическое образование, но духовное христианское царство, возникшее в эпоху Воплощения Слова...». Старец Филофей, следуя христианскому вероучению, считал, что оно не должно быть разрушено, пока существует мир, поэтому в его теории функция Ромейского царства последовательно переходила от Священной

³ Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006. С. 220.

Римской империи к Византии, а затем к Русскому царству. Он сумел привести в достаточно стройную систему высказанные до него в памятниках письменности точки зрения, подготовившие подобное решение вопроса.

Н. В. Сеницына подробно охарактеризовала содержание сочинений, которые служили источниками для теории старца Филофея. Оригинальность его религиозно-политической концепции заключалась в четкости формулировки мысли о том, что человечество продолжит свое существование благодаря единственному суверенному православному государству, к которому перешла функция Ромейского царства. Разумеется, эти построения были ответом Николаю Булеву, но решая конкретные полемические задачи, русский книжник представил взгляд на место России в христианской и мировой истории, на ее будущее, отстаивал право Русской Православной Церкви на автокефалию. При этом Филофей использовал идеи, базирующиеся на христианском вероучении, которые были изложены в сочинениях русскими и западными книжниками в XV – начале XVI в. Его концепция не была продуктом исключительно русской интеллектуальной среды.

Характерной чертой книжника Древней Руси была способность адаптировать заимствованные идеи для национальной общественной мысли, превращая их в оригинальные, решающие актуальные политические проблемы современности. Избирательность процесса их отбора, а также механизмы усвоения русской культурой на раннем этапе ее формирования после принятия христианства хорошо показаны в статье В. М. Живова «Разыскания в области истории и предыстории русской культуры»⁴ на материале рецепции Русью византийской культуры. Теория старца Филофея была не только ответом на обсуждаемый в обществе вопрос о конечных судьбах мира, но и попыткой осмыслить место Российского царства, Русской Православной Церкви в христианской и мировой истории. В этом смысле ее можно считать близкой по духу другим религиозно-политическим идеям и доктринам Средневековья, когда каждое государство в процессе становления в качестве самостоятельного, независимого старалось понять и охарактеризовать свое место и участие в историческом процессе, повысить свой статус и представить перспективы будущего страны.

Корневский А. В. С того самого момента, как в научный и публицистический оборот были введены произведения Филофея, в нем видели исключительно выразителя русских устремлений, чаяний и тревог. С одной стороны, их могли трактовать в духе политической прагматики своего времени — вплоть до приписывания псковскому старцу роли провозвестника славянского единения⁵ или разрешения Восточного вопроса⁶. Но даже когда контекст осмысления идей Филофея расширялся до масштаба вселенского православия, все равно — явно или подспудно — в теории Третьего Рима видели именно обоснование роли России в качестве лидера этого мира. С другой стороны, в Филофее порой — гораздо реже — видели Кассандру своего времени, прозорливца, предостерегавшего власть, церковь, общество от повторения тех ошибок, которые погубили первые

⁴ Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 73–115.

⁵ Ламанский В. И. Россия уже тем полезна славянам, что она существует // Ламанский В. И. Геополитика панславизма М., 2010. С. 432–462; В-н А. (Пытин А. Н.) Давность славянской идеи в русском обществе // Вестник Европы. 1878. Т. III. Кн. 5. С. 283–316.

⁶ Успенский Ф. И. Как возник и развивался в России Восточный вопрос? СПб., 1887.

два Рима. Как никто другой выразил эту мысль В. С. Соловьев в своем эссе «Византизм и Россия», но и здесь Третий Рим остается *русской идеей*, которая в будущем может стать общехристианской.

Историческая ирония заключается в том, что именно тогда, когда в России началась полемика об историческом значении идеи Третьего Рима, этот образ (но вне какой-либо связи с Москвой и Россией) всколыхнул умы интеллектуалов на другом конце континента. В Италии эпохи Risorgimento Джузеппе Мадзини провозгласил идею Третьего Рима — Рима народного, который должен прийти на смену императорскому и папскому — лозунгом политического объединения страны. В последствии, уже после завершения Risorgimento и в период между двумя мировыми войнами этот образ снова и снова проявлялся в идейно-политических дискуссиях и градостроительных проектах, целью которых было преобразование Рима в идеальный город современности⁷. Тогда же, в межвоенный период была предпринята первая попытка найти некую историческую рифму между идеями и образами Рима и Москвы.

В 1922 г. восемнадцатилетний студент Мессинского университета Джорджо Ла Пира пишет эссе «Москва и Рим», в котором два эти «священных» города представляются зеркальным отражением, воплощением Европы и Азии⁸. Уже после Второй Мировой войны, в 1959 г. Джорджо Ла Пира совершил свое «паломничество» в Москву, а в декабре 1961 г. написал письмо папе Иоанну XXIII, в котором утверждал, что именно Рим и Москва после падения Константинополя в 1453 г. задают ту ось, вокруг которой вращается вся нынешняя и будущая история церкви и человечества⁹.

Данный сюжет имеет самое прямое отношение к теме форума, поскольку идеи Джорджо Ла Пира легли в основу таких организаций, как «Друзья Джорджо Ла Пира» и «Фонд Джорджо Ла Пира», благодаря которым было положено начало работе международного семинара «От Рима к Третьему Риму». Эта дискуссионная площадка, существующая с 1981 г., в значительной степени способствовала активизации исследований в области средневековой религиозно-политической мысли не только в Италии, но и в России. Непосредственным результатом работы семинара стала публикация фундаментальных трудов Н. В. Сеницыной, Р. Пиккио, М. Гардзанити, задавшие качественно новый источниковедческий и теоретико-методологический уровень исследований концепции «Москва — Третий Рим».

Говоря о европейском контексте идеи Третьего Рима, следует упомянуть работы К. Л. Туманова и Р. Л. Вулфа, в которых была показана генетическая связь идеи старца Филофея с «триадическим мышлением» как одной из конституирующих черт интеллек-

⁷ Schettini G. Building the Third Rome: Italy, the Vatican, and the New District in Prati di Castello, 1870–1895 // *Modern Italy*. 2019 Vol. 24. No 1. P. 63–79; Kallis A. The «Third Rome» of Fascism: Demolitions and the search for a new urban syntax // *Journal of Modern History*. 2012. Vol. 84. No 1. P. 40–79; Kostof S. The Third Rome: The polemics of architectural history // *Journal of the Society of Architectural Historians*. 1973. Vol. 32. No 3. P. 239–250.

⁸ La Pira G. Mosca e Roma // Milig G. Gli anni messinesi e le «parole vita» di Giorgio La Pira. Messina: Intilla editore, 1995. P. 227–230.

⁹ Siniscalco P. La vocazione delle città nel pensiero di Giorgio La Pira [Электронный ресурс] // <https://dirittoestoria.it/17/memorie/Siniscalco-Vocazione-citta-pensiero-Giorgio-La-Pira%20.mht.htm> (Последнее посещение — 23.09.2023).

туальной культуры Европы¹⁰. Впрочем, следует признать, что этот вектор исследований пока еще не принес должных результатов.

В какой мере можно считать старца Филофея автором теории «Москва — Третий Рим», и в чем заключается принципиальная новизна его концепции в сравнении с идеями, выраженными в болгарском переводе «Хроники Константина Манассии, «Извещении о пасхалии» митрополита Зосимы, Русском Хронографе?

Сиренов А. В. Вполне возможно, что Филофей и не считал себя автором теории, которую он изложил в Послании государеву дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю Мунехину. В памятниках эпистолярного жанра важен не только автор, но и адресат. Дьяк М. Г. Мисюрь Мунехин — высокообразованный для своего времени и своей среды человек, побывавший за границей и знакомый с западноевропейской культурой, а также, что важно подчеркнуть, близкий к великокняжескому двору. Послание Филофея отражает, прежде всего, темы его бесед с Мисюрем Мунехиным. Можно думать, что подобные беседы вели и другие русские интеллектуалы в конце XV — начале XVI в. Филофею удалось создать наиболее емкий образ, который понравился читателям XIX—XX вв. Современники же не были столь озабочены поиском словесной формулы своих идей. Для них слово было не оружием идеологической борьбы, а, скорее, украшением мысли, письменного текста или произносимой речи.

Буланин Д. М. Перед духовной письменностью XVI в. стояла задача создать образ Московского государства как «священного царства», избранного Богом для спасения всего человечества. Образ «священного царства» конструировался из разных источников и неизбежно получился эклектичным. По комбинации гетерогенных, иногда довольно экзотических признаков (ср. внедрение в царский обиход знаков и символов власти, отличавших правителей мусульманского Востока), он, конечно, был вполне оригинальным. Вследствие той же самой эклектичности этот образ не исчерпывался усвоенными на Руси специфическими выражениями сакральной природы, отличавшими Византийскую империю до трагедии 1453 г. И все же, несмотря на любые оговорки, именно ее атрибуты считались у народов, входивших в «Византийское содружество» (выражение Д. Оболенского), самым ясным выражением маркировавшего империю божественного избранничества. Естественно, что на ее атрибуты покушались возвышавшиеся милостию Божией новые царства, которые выступали соперниками Византии (Болгария, Сербия), или, после ее падения, те, что претендовали на ее наследие (Молдавия и Валахия, Москва). Постулат о преемственной связи империи ромеев с Римом, последовательно декларировавшийся Византией, являлся главной приметой ее исключительного положения в провиденциальной истории. Ромеи отказались от самоопределения с помощью этнонима («греки»), они многозначительно именовали Константинополь Новым Римом. Соответственно, желавшие перенести сакральный атрибут Византийской империи, заключенный в римском имени, на собственное царство, могли определить населявший это царство народ как «ромеев», а само царство и его столицу назвать на выбор

¹⁰ *Toumanoff C.* Third Rome. Genesis and significance of a politico-religious idea // *The Catholic Historical Review*. 1955. Vol. XL. January. P. 442–447; *Wolf R. L.* The Three Romes: The migration of an ideology and the making of an autocrat // *Daedalus*. 1959. No 2. P. 291–311.

«Новым Константином градом», или «Новым Царьградом», или «Новым Римом». Или, наконец, использовать изобретенный в Московской Руси вариант «Третий Рим» (ср. «Троядик» в сербской историографии). Смысл такого *translatio nominis* оставался неизменным, и за всеми подобными переносами несомненно скрывалась эсхатологическая перспектива, даже если мысль о собственном царстве как последнем в череде прежних, отмененных историей, не была вербализована (ср.: «а четвертому не быти»).

Кореневский А. В. Автор первого фундаментального исследования наследия Филофея Псковского В. Малинин, отмечая высочайшую способность своего героя «к пониманию существенных стремлений своего времени»¹¹, тем не менее называл теорию Третьего Рима «совершенно исключительной» в том смысле, что никому до старца Елеазарова монастыря не удалось создать «такой полной и величественной теории исторического признания русского государства»¹². Но одновременно с этой трактовкой — буквально год в год! — возникла прямо противоположная концепция, полностью отказывавшая Филофею в творческой оригинальности. П. Н. Милюков, ухватившись за суждение А. А. Шахматова о сходстве идейного содержания посланий Филофея и Хронографа 1512 г. (что даже дало ему основания атрибутировать этот памятник и приписать авторство псковскому иноку)¹³, пошел еще дальше. Сочтя, что данное мнение «очень солидно аргументировано»¹⁴ (с этим не согласились последующие поколения текстологов), Милюков заявил, что и Хронограф не привносит ничего нового по сравнению с болгарским переводом Хроники Константина Манассии, содержащим именование столицы Второго Болгарского царства Тырново «Новым Царьградом». Поэтому-де подлинными творцами доктрины Третьего Рима являются болгарские эмигранты, которые, ища милостей московского князя, «на него перенесли теперь древние пророчества, его окружили ореолом “единственного православного царя во всей вселенной”, Москву сделали “Новым Царьградом” и “Третьим Римом”, а в москвичах впервые пробудили всем этим сознательное национальное чувство»¹⁵.

Хлесткость формулировки и кажущаяся простота такого объяснения способствовали тому, что трактовка Милюкова приросла множеством клонов и подобию в литературе, особенно — учебной и популярной. Так, например, можно встретить утверждение, будто «формула “Третьего Рима” не нова для литературы XV–XVI вв.» и «Филофей воспринял “готовый” художественный образ»¹⁶. Однако между болгарским переводом Хроники Константина Манассии, Хронографом 1512 г. и теорией Третьего Рима дистанция огромного масштаба. Строго говоря, именование Тырново «Новым Царьградом» вообще носит сугубо ситуативный характер. Болгарский переводчик просто заменил славословие Константинополю, следовавшее за рассказом о разграблении Рима Алларихом, восхвалением своего стольного града: «И сия убо приключишася старому Риму Наш же новый Цариград доит, и растит, крепится и оmlагается. Буди же ему и до конца расти. Еи царю вьсем царствующиу сиецаваго приемшу светла и и стетносоца царе великаго

¹¹ Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофея и его послания. Киев, 1901. С. 384.

¹² Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофея... С. 383.

¹³ Шахматов А. А. К вопросу о происхождении Хронографа. СПб., 1899. С. 109.

¹⁴ Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Ч. 3. Вып. 1. СПб., 1901. С. 46.

¹⁵ Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. С. 38.

¹⁶ Золотухина Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 58.

владыку и изрядного победоносца, корене суца Иоанна преизящнаго царе бльгаром Асене-Александра»¹⁷. Нет ничего похожего на идею Третьего Рима и в Русском хронографе. Его составитель горько сожалеет о гибели Царьграда и восхваляет Русь как единственный оставшийся оплот православия, но эти два сюжета не связаны линией преемственности. Более того, он все-таки лелеет надежду на грядущее освобождение греков, тогда как Филофей — именно потому, что Московское государство становится преемником Ромейской державы — не видит такой перспективы: «Гречское царство разорися и не созиждется»¹⁸.

Даже «Извещение о пасхали» митрополита Зосимы может рассматриваться не более как одна из предпосылок возникновения теории псковского старца, поскольку там нет ни самой формулы Третьего Рима, ни того развернутого богословского и логического обоснования, которое представлено в «Послании на звездочетцев и латин». Именно в этом тексте мы видим, каким образом Филофей пришел к открытию своей формулы, причем его аргументация настолько последовательна и разнопланова, что мы имеем полное право называть его творение теорией, не прибегая к кавычкам.

Хотя Филофей в своей знаменитой самоуничижительной характеристике (являющейся комбинированным парафразом Даниила Заточника¹⁹ и Епифания Премудрого²⁰) утверждает, что «риторских астроном не читахъ»²¹, это отнюдь не так. Он весьма сведущ как в вопросах астрономии и летосчисления, так и в приемах средневековой риторики и логики, демонстрируя в этом значительно более широкий горизонт, чем подавляющее большинство его современников-соотечественников. Так, старец мастерски соединяет две классические «формулы скромности» античной и средневековой риторики — «снижение благожелательности» (*captatio benevolentiae*) и «оправдание грубости изложения» (*relationis ipsus rusticitas* — буквально: «сельская простота») ²². Доказывая свою точку зрения, Филофей прибегает не только к обильному цитированию Священного Писания и отцов церкви, но и к самым разнообразным риторическим и логическим приемам, индуктивным и дедуктивным умозаключениям — от апелляции к здравому смыслу и *reductio ad absurdum* до категорического силлогизма, посредством которого он, собственно, и приходит к формуле Третьего Рима. При этом Филофей выбирает инвертированную форму этого умозаключения, вначале вводя меньшую посылку (Старый и Новый Рим пали), а затем большую («Инако же Ромейское царство неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написася»²³), из чего с логической неизбежностью следует искомый вывод: «Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти»²⁴.

¹⁷ Летописца на Константин Манаси: Фототипно изд. на Ватиканския препис на среднобългарския превод. София: Българската Академия на Науките, 1963. С. 183.

¹⁸ Симицына Н. В. Третий Рим. С. 342.

¹⁹ Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 59.

²⁰ Епифаний Премудрый. Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12. СПб., 2003. С. 144–146.

²¹ Симицына Н. В. Третий Рим. С. 339.

²² Litovchenko E. V. *Captatio benevolentiae* in Late Antique Epistolography as a Means of Preserving Communication of the Intellectual Elite // Вестник Пермского университета. История. 2022. № 4 (59). С. 11–17; Ярхо Б. И. Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток-Запад: Исследования, переводы, публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 24.

²³ Симицына Н. В. Третий Рим. С. 343.

²⁴ Симицына Н. В. Третий Рим. С. 345.

Таким образом, суждения о глубокой укорененности идеи «Третьего Рима» в русской книжной культуре и оригинальности мысли Филофея никоим образом не противоречат друг другу, и псковский старец по праву может считаться единственным автором данной теории.

Можно ли считать — и если да, то в какой мере — теорию «Москва — Третий Рим» синонимичной другим религиозно-политическим концепциям русского Средневековья, развивавшим идеи византийского и римского наследия?

Дмитриев М. В. Полагаю, что представления о Руси как «Третьем Риме» не синонимичны иным религиозно-политическим идеям русского Средневековья, но, бесспорно, подготовлены их наличием и развитием. А эти религиозно-политические идеи, вызревавшие, формировавшиеся и распространявшиеся в монастырской среде, были органическим продолжением и проекцией на русские реалии идей и дискурсов, пришедших на Русь из Византии.

Это в первую очередь идея и установка мышления, в которых православие, то есть совокупность и система конфессионально специфических, отличных от Запада, норм, выступает как своего рода «конституция» всей общественно-государственной жизни. В социуме, претендующем на то, что он есть православный, то есть истинно-христианский социум, всё должно быть (в известном, конечно, смысле) православным — и законы, и правовая практика, и государственная власть на всех уровнях, и общественные отношения, и внешняя политика, и труд, и быт, и любое знание, и любая «наука»... Такое тотальное (и, может быть, даже тоталитарное) понимание норм православия есть явление, которое достаточно хорошо и полно описано на византийском материале (например, в книгах А. Дюселье). Видимо, по мере христианизации Руси, такими же становились *нормы* русской христианской культуры. Насколько они превращались из норм в «переживаемое» христианство, в культуру и практику социальной жизни — отдельный вопрос, который необходимо отделить от вопроса о нормативном в той же культуре. Соответственно, место Руси в мире, ее связь с «первым Римом», «со вторым Римом», с предсказаниями пророка Даниила и Апокалипсиса, ее собственная идентичность, ее государственность и политика ее правителей и прочее — всё это виделось монашествующим идеологам Русского государства как предмет именно православного, истинно христианского регулирования. Для секулярного и даже протосекулярного понимания государства, империи, политики и политического (в отличие от Запада) попросту не оставалось места. Поэтому представления о Руси как Третьем Риме были продиктованы, видимо, логикой именно такого, «православно-тотализирующего» подхода. Нужно при этом подчеркнуть, что «тотальность» православия не имеет никакого отношения к концепциям «тотального» государства в XX веке.

Во-вторых, видимо, в представлениях о «Руси — Третьем Риме» мы имеем дело с приложением к сфере государственного осмысленных в монашеской среде норм православной *эсхатологии*, согласно которым «империя» как нечто, неотделимое от Церкви, не может исчезнуть до тех пор, пока не случился Страшный суд и не завершилась любая история. Соответственно, империя не могла перестать существовать после 1453 года, и Русское государство, естественным образом, стало новым воплощением этой империи, Третьим Римом, вставшим на место Второго Рима, на место «державы Ромеев».

В-третьих, в представлениях о «Руси — Третьем Риме» получили, как кажется, продолжение идеи о государстве-Церкви, в котором, с одной стороны, совершаемая в храмах литургия и, с другой стороны, самое личное правителя (князя, великого князя, царя) оказываются главной структурой, цементирующей общество. Отсюда — статус государя и статус Успенского собора в построениях текстов «Филофеева цикла» и текстах, соседствующих с ними...

Буланин Д. М. Превращение Москвы в «священное царство» представлялось в соответствии с тогдашним видением истории как передача этому царству достоинства его предшественников, закончивших на тот момент свой жизненный цикл. В Западной Европе подобная историософская идея называлась «*translatio imperii*». На Руси *translatio imperii* в виде строгой теории Отто Фрейзингенского не могла оформиться, однако мысль московских мудролюбцев работала в том же направлении. Главным из донаторов, на чье символическое наследие претендовала Москва, была Византийская империя. Вступление в свои права московской наследницы мыслилось как имитация важнейших функций и атрибутов ушедшей в небытие империи и возглавлявшего ее василевса. Об этом, собственно говоря, и возвещает формула «Москва — Третий Рим». Надлежит, разумеется, понимать, что культурные образцы, усваивавшиеся в Москве, не обязательно были подлинно византийскими. Достаточно было приписать им нужную семантику, позаимствовав сами образцы у других народов с остатками «имперского блеска», а то и своей волей приукрасив подобные образцы, если исходного «блеска» им не доставало.

Об условности московского византизма можно судить, в частности, по тому, что в Москве отказались принимать на вооружение действовавший в Византии принцип легитимации власти императора, унаследованный ею от Рима. Согласно этому принципу, конечным источником власти (по крайней мере, в теории) считался народ. Византия, опять же в теории, никогда не признавала себя наследственной монархией. Напротив, русские князья, переоблачившиеся в царские наряды, закрепили престол за членами одного рода. Представители рода отличны от подданных своим происхождением. В программных памятниках, декларирующих права потомства Ивана Калиты, точкой отсчета при построении собственного родословия служила легенда о происхождении Рюриковичей от Августа-кесаря. Поэтому главным эталоном православного царства, где неуклонно придерживались наследственного принципа, выбрали для себя в Москве XVI в. Сербское королевство при династии Неманичей. Но сербскими реминисценциями дело не ограничилось. В ход шли также источники болгарского, румынского и даже грузинского происхождения, удержавшие в себе какие-то следы византийской имперской идеи и византийского императорского культа. Некоторые из приданных московскому царю атрибутов взяты были из инвентаря западноевропейских монархов. Кроме того, сама Восточная империя, которая до своей гибели воплощала идею «вечного царства», переходившего от одного носителя к другому, хранила в себе память о предшествующих носителях. Так объясняется, почему в Москве XVI в. одновременно с римскими мотивами актуализируются темы, связанные с Троянской войной и царством Александра Македонского. Изоморфность идущих друг за другом исторических циклов гарантировала правильность движения мира во времени. В идее «вечного царства», которое через промежуточные воплощения ведет человеческий род

к спасению, реализовалась мысль о телеологичности исторического процесса, находящегося под неусыпным надзором Провидения.

Корневский А. В. Концепты византийского и римского наследия можно рассматривать по отношению к идее Третьего Рима как гиперонимы разного уровня. Понятие «византийское наследия» охватывает чрезвычайно широкий круг мотивов и представлений об узах преемственности между Ромейской державой и Русью, понимаемых в самом разном ключе. При этом вплоть до конца XV в. обращение к этой теме носило преимущественно ситуативный характер. В связи с изменой греков православию на Ферраро-Флорентийском соборе возникает мысль об усвоении московскими правителями миссии защитников истинной веры. Падение Константинополя в 1453 г. побуждает видеть в «русом роде», как называет своих соотечественников русский «потурченец» Нестор Искандер, будущих освободителей Царствующего града.

В связи с женитьбой Ивана III на Софье Палеолог стала актуальной задача заимствования властной символики. И лишь приближение ожидавшегося в 7000 г. от Сотворения мира Конца света побудило к более глубокой рефлексии — осмыслению наследия павшей империи в предельно широком — эсхатологическом и вселенском — масштабе. И в этом контексте, стремясь осмыслить наследие Константинополя во всей его духовной и политической полноте, русские книжники никак не могли проигнорировать то обстоятельство, что фундаментом идеи византийского преемства является наследие Рима, и главной инсигнией Царствующего града был его титул «Нового Рима». Это хорошо видно на примере «Извещения о пасхалии» митрополита Зосимы. Как доказано И. А. Тихонюком, в его первоначальной редакции Константинополь был назван не Новым Римом, а Новым Иерусалимом²⁵. Но уже через несколько лет (как полагает Б. Клосс, в 1495–1496 гг.²⁶), появляется список «Извещения» с существенным изменением в тексте: «градъ Константинъ, еже есть Царьградъ, и наречеса Новый Римъ»²⁷.

Постепенно тема римского наследия находит все большее отражение в книжности XV–XVI вв., но ее распространению, как справедливо заметили В. И. Уколова и П. П. Шкаренков, препятствовало «настороженное отношение к Западу, отождествляемому с “первым” Римом»²⁸. Поэтому зачастую наблюдается идеологическая маскировка при усвоении римского наследия. Например, заимствованный с Запада обряд *officium stratoris* (услужение конюшего), являвшийся частью имперского коронационного ритуала, был «загримирован» под евангельский сюжет Входа Господня в Иерусалим.

Одной из наиболее последовательных попыток введения идеи римского наследия в политико-идеологический обиход Московского государства была легенда о происхождении династии Рюриковичей от императора Августа. Впервые этот сюжет с при-

²⁵ Тихонюк И. А. Изложение пасхалии московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 45–61.

²⁶ Клосс Б. М. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков // Клосс Б. М. Избранные труды. Том II. М., 2001. С. 163.

²⁷ Русская историческая библиотека. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. СПб., 1908. Стб. 798.

²⁸ Уколова В. И., Шкаренков П. П. Образ Рима в русской политической культуре // Новый исторический вестник. 2015. № 4 (46). С. 11.

совокуплением легенды о византийском происхождении шапки Мономаха был изложен в послании Спиридона-Саввы в конце XV в., вероятнее всего, в связи с подготовкой коронации Дмитрия Внука в 1498 г. Косвенно об этом свидетельствует то, что в «Чине венчания» коронационные инсигнии — бармы и шапка — названы Мономаховыми. Статус официальной государственной доктрины данный нарратив приобрел уже при Василии III. При этом характерны те метаморфозы, которые претерпело сочинение Спиридона-Саввы при его переделке в официальное «Сказание о князьях Владимирских»: из его сюжетной канвы были последовательно изъяты все мотивы, каким-либо образом связанные с церковной проблематикой. Очевидно, любое сопряжение идеи римского наследия с болезненной темой религиозной конфронтации казалось московским идеологам рискованным.

Оценивая значение «Сказания о князьях Владимирских» в истории русской средневековой книжности, один из первых его исследователей И. Н. Жданов, отметил, что в нем, как и в посланиях Филофея нашла отражение идея Третьего Рима: «История Московского государства двойным узлом связана с этим давним величием Римской империи. Русские князья — потомки Пруса, брата Августа и его наместника. В руках московских князей — заветная святыня, инсигнии византийских царей, властителей Нового Рима, преемников Августовой власти»²⁹. Против такого утверждения не возражали и последующие исследователи, хотя на самом деле правильнее было бы говорить не о «двойном узле», а в двух «узлах», причем качественно различных. В первом сюжете постулируется генеалогическая преемственность от Рима, тогда как во втором идея византийского наследия символически воплощается в Мономаховых регалиях. Но единой идеи преемства в Сказании нет. Оба Рима — и Ветхий, и Новый — никак друг с другом не связаны. Соответственно, абсолютно автономны и оба сюжета. Хотя такой мостик было бы нетрудно перекинуть, указав на римское происхождение инсигний, полученных Мономахом.

Именно этот сюжетный ход применен в «Повести о новгородском белом клобуке»: вся повествовательная структура данного произведения выстроена через *translatio sacri* — тоже священного символа власти, но не государственной, как в Сказании, а духовной. Пожалуй, ни в одном другом произведении русской книжности идея римского наследия не выражена с такой полнотой и с такой прочной опорой на «латинскую» традицию книжности. Выстроенный на основе «Псевдо-Константиновой грамоты» и «Жития св. Сильвестра» динамичный сюжет о перемещениях «фригуима», подаренного Константином Великим папе Сильвестру, в Византию, а затем в Новгород, вызывал живой интерес русских книжечеев. И тем не менее, слишком инородной оказалась идейная канва этого произведения в общем течении русской средневековой книжности. Концепция абсолютного предопределения, в соответствии с которой клобук совершает странствие по изначально заданному маршруту, сепаратистская по своей сути идея преимущества Новгорода перед Москвой и перелицованная папская доктрина верховенства духовной власти над светской — все это в сумме и приговорило Повесть к закономерному финалу, ее осуждению на соборе 1666–1667 гг. Таким образом, ни одному другому книжнику, кроме Филофея, не удалось столь же органично соединить в рамках одной концепции две идеи наследия — византийскую и римскую.

²⁹ Жданов И. Н. Русский былевой эпос: Исследования и материалы. СПб., 1895. С. 85.

Имеются ли принципиальные различия между теорией Третьего Рима и другими мессианскими идеями русского Средневековья — Нового Израиля, Нового Иерусалима, Святой Руси и т. д.?

Дмитриев М. В. На мой взгляд, этот вопрос имеет центральное значение для анализа тех текстов, где «Третий Рим» или эксплицитно упоминается, или однозначно подразумевается. Видимо, никак нельзя согласиться с Н. В. Сеницыной, писавшей, что «главной методической предпосылкой» в изучении вопроса о судьбе идеи Третьего Рима в XVII веке «должно быть простое и логически безупречное правило — привлекать для выводов о значении и функционировании концепции в XVII в. лишь те тексты, где присутствует формула “Третьего Рима”, ее терминология, вербальное выражение»³⁰. Контекст для адекватного понимания и толкования послания Филофея к Мисюрю Мунехину и других текстов «Филофеева цикла» составляют все тексты, в которых речь идет о *том же*... О *чем*? О соотношении церковного и государственного, «светского» и религиозного в Московском царстве и его культуре, связях этого царства с двумя предшествующими царствами, о том, что же такое власть государя и власть церкви в христианских обществах, что такое, в конце концов, идентичность Московской Руси и, может быть, Руси вообще... Поэтому и переработки текстов «Филофеева цикла», и переклички их с другими текстами, и просто тексты, трактуемые в данной культуре те же самые вопросы, составляют контекст для понимания идей и установок мышления, выраженных Филофеем и «Филофеевым циклом»...

В этих текстах Русское государство есть «Третий Рим» по той причине, что в нем сохранилось «истинное православие», и соответствующий контекст выступает в четырех измерениях. Во-первых, это те тексты (а их множество!), где речь идет о Московском государстве именно как о *православном* государстве (царстве) или же государстве *православных*, «всех православных» и даже «всего православия» (в идеале). Во-вторых, это тексты, где Русь приравнивается к Новому Израилю, «новизна» которого в том и состоит, что он есть истинный Израиль (в отличие от старого, ветхого Израиля, не признавшего Иисуса Христа воплощением Бога-Отца), то есть, как бы это ни звучало парадоксом и провокацией, сообщество «православного Израиля». В-третьих, это тексты, говорящие о «Святой Руси», которые в их последовательном развитии (в «духовных стихах» и, вообще, в фольклоре) придут к тому, что в них появится «слово, которое удовлетворяет признакам понятия Церкви по его внутреннему звучанию, не имея ничего церковного по форме и по происхождению. Это слово Русь, “святая Русь”»³¹.

Уподобление Москвы Иерусалиму и осмысление никоновского Воскресенского монастыря и его окрестностей как *ипостаси*, «пространственной иконы»³² первоначального, находящегося в Палестине Иерусалима вписывается в ту же самую логику понимания связи между Русью и «Вторым Римом», Ромейской державой. И следует еще раз подчеркнуть: это логика именно религиозного, а не политического понимания связи

³⁰ Сеницына Н. В. Третий Рим. С. 305.

³¹ Федотов Г. П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 95–96.

³² Об этом см.: Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 37–67.

между Россией как «Третьим Римом» и византийской «империей христиан» (*imperium Christianorum*).

Буланин Д. М. Возникновение христианства пришлось на годы расцвета александрийской аллегорической герменевтики. Составители книг новозаветного канона вычитали в Писании пророчества о событиях, которые исполнились при воплощении Сына Божьего. Таким образом, выяснялось, что будущее может быть вычислено по знакам и символам, сокрытым в прошлом. Показывая связь двух эр, — до и после Рождества Христова, типологическая экзегеза предлагала устойчивую модель движения мира во времени, помогала охватить мысленно ход истории в его полноте, увидеть закономерности, управляющие судьбами людского рода. Типологический метод толкования стал прочным достоянием всего христианского мира, заняв ключевые позиции и в историческом богословии Восточной империи. Одновременно в самосознании ромеев укрепилась присущая ближневосточным народам уверенность в собственной религиозной исключительности. Византия была, прежде всего, христианской державой, так что в полной мере разделяла представления об ушедшем в прошлое иудейском законе и об отверженности не принявших Иисуса Христа иудеев: «Древняя мимоидоша, се быша вся нова» (2 Кор. 5:17). Бог лишил своей протекции отступников, перенеся всю полноту Отеческой любви на новых избранных. Кто же мог с большим основанием претендовать на эту роль, если не империя как самая верная хранительница заветов апостольской церкви, ведущая за собой весь людской род к спасению? Империя возвещала миру, что, следуя избранным ею путем, человечество придет к Царствию Небесному, которое в Новом Завете получает имя Нового Иерусалима. Не приходится удивляться, что, параллельно с названием Новый Рим, Константинополь награждается названием Новый Иерусалим, и два сублимирующих обозначения почти сливаются в своем содержании.

Заложенная в христианстве идея обновления находила выход через акцентуацию несравненной ценности, какую представляют в божественном домостроительстве новообращенные. Их приоритетность объяснялась с помощью притчи о рабочих одиннадцатого часа. Предпочтение, отдаваемое, по благодати Всевышнего, тем, кто позднее прочих пришел к богопознанию, позволило киевлянам считать себя избранными Творца уже на другой день после крещения. Это отразилось в старейших памятниках древнерусской литературы, называющих Русь Новым Израилем. Вслед за Константинополем теперь величают Новым Иерусалимом Киев. Но едва ли за этими *translationes nominum* скрывается стройная мистическая теория. Со стороны современного исследователя было бы излишним педантизмом искать логику и последовательность в выборе каждого из подобных типологических уравнений русскими книжниками. Они не видели нужды подкреплять свое словоупотребление точными дефинициями. Древнерусскому благочестию чужда та рассудочность в обращении с отвлеченными материями, которая присуща схоластическому богословию. Отличительные особенности благочестия подобного рода хорошо иллюстрирует выражение «Святая Русь», которое регистрируется в литературе, начиная с XVI в., и со временем приобрело неслыханную популярность. Идиому можно, пожалуй, описать как эмоциональный отклик на экзистенциальное одиночество последнего православного царства и его эсхатологическую миссию. Показательно, что дать идиоме однозначное определение никому из ученых так и не удалось.

Гурьянова Н. С. Для того, чтобы более глубоко проникнуть в замысел старца Филофея и понять суть его концепции следует рассматривать тексты «Филофеева цикла» не только в контексте литературно-политических памятников, но и в плане решения вопросов взаимоотношения основных институтов Средневековья — Государства и Церкви, определявших жизнь страны. Эта религиозно-политическая концепция была востребована светской властью и Церковью, которые стремились к самоидентификации, определению своего места в христианской и мировой истории. Это старцу Филофею удалось сделать в рамках средневековой историософии, включив Русское государство в поток христианской истории. В результате использования идеи «Третьего Рима» история Руси связывалась с глубокой древностью, получало особый статус единственного сохранившегося независимого православного государства, к которому перешла функция Римейского царства.

Текст старца Филофея, разумеется, имел противоастрологическую и антилатинскую направленность, решая актуальные вопросы современной русской общественной жизни. Центром Послания М. Г. Мисюрю Мунехину была идея «Третьего Рима», поскольку она утверждала мысль об особом месте Русского царства в мировой истории. Церковь предоставила идейное обоснование становления единого, независимого, централизованного, самодержавного государства, перед которым открывались перспективы сохранить и защитить православную христианскую веру до конца существования мира: «Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»³³. Памятники книжности русского Средневековья, развивавшие идеи византийского и римского наследия, служили основанием и дополнением концепции старца Филофея, превращая ее из пророческо-эсхатологической в религиозно-политическую.

Корневский А. В. В контексте рассуждений о значении теории «Москва — Третий Рим» и ее месте в развитии русской религиозно-политической мысли, эта концепция, как правило, упоминается в одном ряду с такими идеями средневековой книжности, как Святая Русь, Новый Иерусалим или Новый Израиль. Отсылка к первому из этих образов обосновывается упоминанием в одной из редакций «Послания о крестном знамении» (или иначе «Послания Филофея великому князю Василию Ивановичу»), хотя его конгениальность концепту «Третьего Рима» вовсе не очевидна и доказать ее подобной ссылкой вряд возможно, поскольку мы имеем дело с более поздней интерполяцией³⁴. Сопоставление теории Филофея с идеей Нового Иерусалима (или Нового Израиля) может показаться еще менее очевидным, поскольку ни в текстах, надежно атрибутируемых псковскому старцу, ни в других произведениях, прямо или косвенно соотносимых с «Филофеевым циклом», этот образ не фигурирует. Тем не менее, связь между перечисленными версиями русского мессианизма, разумеется, есть — если и не логическая, то, как минимум, стадильно-хронологическая. Идея Нового Иерусалима / Израиля зародилась намного раньше концепции Третьего Рима и других вариантов

³³ Симицына Н. В. Третий Рим. С. 345.

³⁴ Н. В. Симицына датировала эту редакцию послания 1580-ми гг., увязывая с обстоятельствами пребывания в Москве А. Поссевино и подготовкой диспута с ним. При этом включение в царскую титулатуру слов о «святой и великой Росии» она не считала противоречащим духу теории Филофея, «обретающей, таким образом, полноту значения» (Симицына Н. В. Третий Рим. С. 278).

идеи византийского наследия. В самом общем виде мы можем обнаружить ее в «Слове о законе и Благодати» Илариона Киевского, в котором нередко — и совершенно незаслуженно — видели некий антивизантийский манифест. Иную точку зрения высказывал М. Н. Тихомиров, отмечая, что, «такое предположение опровергается самим текстом “Слова”, в котором упоминается о Константинополе как о Новом Иерусалиме»³⁵. Однако следует уточнить, что таковым он может оставаться, в соответствии с иларионовской схемой членения истории, лишь до тех пор, пока на смену «старым народам», не придет «новый», под которым подразумевается Русь. Из этого следует, что Русь была изначально предопределена к богоизбранничеству. Подобно «работникам одиннадцатого часа», она получила этот дар свыше, ничем его не заслужив: и то, что Киев становится «Вторым Иерусалимом», как сказано в «Житии князя Владимира» — это именно неизъяснимое явленное Богом чудо³⁶.

Еще нагляднее проступает идея абсолютного предопределения в легенде о хождении апостола Андрея в «Сильвестровской редакции» «Повести временных лет»: летописец повествует о временах, когда Руси еще не существовало, но апостол уже тогда ведал о том, что в будущем «на сихъ горахъ восияеть благодать Божья»³⁷.

Идея Третьего Рима и шире — византийского наследия, первые проблески которой обнаруживаются уже в цикле произведений о Ферраро-Флорентийском соборе, покоится на принципиально иных теолого-философских основаниях. Упорное нежелание русских делегатов собора подписывать унию и последующее изгнание из Москвы митрополита-униата Исидора в цикле произведений об этих событиях преподносится как заслуга Руси, Москвы и ее правителя в деле хранения и защиты истинной православной веры. И именно этот мотив заслуги как результата свободного и осознанного выбора между грехом и праведностью обретает свое полное раскрытие в сочинениях Филофея Псковского о Третьем Риме. В немалой степени этому способствовало то обстоятельство, что старец Елеазарова монастыря сформулировал свою концепцию в ходе антиастрологической полемики, поскольку суть астрологии заключается в отрицании свободы воли человека и утверждении абсолютной предопределенности хода истории конфигурациями светил. Поэтому Филофей в полном согласии с вероучением православной церкви доказывает обратное: человеку воздается Богом по делам его, и судьбы царств вершатся по тому же закону. А то, что «великий Рим», средоточие «латинства» пребывает нерушимым, говорит не о правоте католиков, а лишь о том, что их, как законенных еретиков, которые, как подчеркивает Филофей, «своею волею», отступили от истинной веры, Бог не удостоил даже последней своей милости — кары за прегрешения.

В связи с этим особого внимания заслуживает сюжет о «бежании» Богородицы с младенцем-Христом, который присутствует уже в «Послании на звездочетцев и латин», но в полной мере раскрывается в завершающем произведении «Филофева цикла» — так называемом сочинении (или, лучше сказать, «слове») «Об обидах церкви». Крайне

³⁵ Тихомиров М. Н. *Философия в Древней Руси* // Тихомиров М. Н. *Русская культура X–XVIII веков*. М., 1968. С. 131.

³⁶ Шахматов А. А. *Жития князя Владимира: Текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв.* СПб., 2014. С. 274.

³⁷ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. 1. *Лаврентьевская летопись*. М., 1997. Стб. 8.

важно отметить, что, описывая «маршрут» бегства Богородицы от Змея из ветхого Рима в Новый и далее — в Третий, автор пишет: «И паки в третии Римъ бѣжа, еже есть в новую Русию великую, се есть пустыня, понеже пусти бѣша святая вѣры и иже божественнии апостоли в них не проповѣдаша»³⁸. Заметим, что столь дерзкое заявление смущало умы многих переписчиков, побуждая исправлять «не» на «же», хотя алогизм такой подмены совершенно очевиден. С другой стороны, это полностью согласуется и с антиастрологической проблематикой первого произведения «Филофеева цикла», и с темой ответственности власти, раскрываемой во втором.

Таким образом, в теолого-философском плане теория Третьего Рима предстает прямой противоположностью идеи Нового Иерусалима, хотя, с другой стороны, вне традиции ветхозаветного наследия не возникла бы и идея наследия византийского, венчаемая в своем развитии теорией Филофея. И так, обе идеи предстают закономерными этапами развития русской средневековой книжности, но вторая в результате становится отрицанием первой. Иными словами, образы Нового Иерусалима и Третьего Рима являют собой диалектическое единство противоположностей, тезис и антитезис гегелевской триады. Но если это так, уместно задать вопрос — где же венчающий данную конфигурацию синтез? История не оставила русской книжности времени на полное развитие заложенного в ней потенциала. Драматические события XVII–XVIII вв. прервали развитие этой интеллектуальной традиции. Древняя Русь исчезает как град Китеж, уходит в старообрядческие скиты и пустыни. И вот здесь мы можем найти следы «несбывшегося» — того, каким путем могло бы пойти дальнейшее развитие средневекового мессианизма. Приоткрыть эту завесу позволяют имеющиеся в фондах Дрвнелхранилища Пушкинского дома и Центра хранения рукописей, старопечатных книг и редких изданий Института Истории СО РАН источники о существовавшей во второй половине XX в. в Сибири старообрядческой деноминации «Третий Израиль». Согласно полемическому сочинению И. Н. Затолоко, излагающему ход диспута автора с лидером «Третьего Израиля» Нилом Бахаревым³⁹, а также составленному последним сборнику «Цветник пророческих указаний на Осмый век Третьему Израилю»⁴⁰, это учение представляло собой попытку диалектического синтеза идей Нового Израиля и Третьего Рима — наиболее последовательного выражения «бессвященнословной» ексклезиологии старообрядцев-беспоповцев, основанного на творчески переработанном наследии Илариона Киевского и Филофея Псковского.

Что считать аутентичным выражением идеи Третьего Рима — пространную редакцию «Повести о новгородском белом клобуке», Послание Филофея М. Г. Мисюрю-Мунехину «На звездочетцев и латин», «Филофеев цикл»?

Буланин Д. М. Прежде чем рассуждать о Филофее как создателе «теории» «Москва — Третий Рим», стоит внимательно перечитать текст его Послания Михаилу Григорьевичу Мисюрю Мунехину. Текстологическое исследование памятника, выпол-

³⁸ Синуцына Н. В. Третий Рим. С. 369.

³⁹ ИРЛИ. Заволоко. Оп. 2. № 210 Заволоко И.Н. «III Израиль», критический разбор сущности учения секты новосибирских старообрядцев. 1964. 68 л.

⁴⁰ ЦХРСК и РИ ИИ СО РАН. 2/14-г. Цветник пророческих указаний на Осмый век Третьему Израилю. I + 152 л.

ненное Н. В. Сеницыной, позволяет задуматься о возможности по-разному интерпретировать ключевое высказывание Елеазаровского старца о судьбе трех Римов, а также модификации, каким подверглись декларации старца у позднейших авторов и компиляторов. Филофей внушает своему корреспонденту, что исчезнувшие христианские царства «сидошася во едино царство нашего государя. По пророчскимъ книгамъ, то есть Ромейское царство». На названии царства безусловно делается автором упор, и не случайно переписчики, не встречавшие прежде такого варианта, стремились заметить его на что-то более привычное: «Росеское», «Росийское», «Римское». Исследователь безусловно права, признав каноническим, в отличие от предшественников, список с чтением «Ромейское», потому что это *lectio difficilior*. Его первичность подтверждается тем, что в той же экзотической для древнерусской письменности форме название царства еще дважды встречается в Послании Мисюрю. Нет сомнений, что автор использует имя Рима на двух смысловых уровнях, противопоставляя Рим как земное явление (и тогда название дается в стандартной огласовке) духовному «вечному Риму» (и тогда город обозначается на чужой манер как «Рома»).

Думается все же, что необязательно, вслед за Н. В. Сеницыной, приписывать Елеазаровскому старцу самостоятельные мистические изыскания. Указание на «Новый Рим» (Νέα Ρώμη) осталось в титуле Константинопольского патриарха после турецкого завоевания как бросающийся в глаза реликт утраченной симфонии священства и царства. Применительно к османской столице определение «Новый Рим (Ρώμη)» звучало диссонансом. Филофей рассуждал в Послании о судьбе истинной церкви, почему и воспользовался для описания ее перипетий главным элементом из звания Вселенского патриарха. Предложение старца было для его эпохи довольно дерзким: поскольку «Ромейская» церковь в Риме осквернена латинским нечестием, а в Константинополе она оказалась под властью агарян, «Ромейской» по праву должна зваться церковь Москвы — «вместо римской и константинопольской». Восстанавливая утраченную симфонию, определение «Ромейский» должен получить, по мысли Филофея, глава последней православной державы — московский царь: «По пророчскимъ книгамъ, то есть Ромейское царство».

Правильность приведенных рассуждений подтверждается другими наблюдениями. Во-первых, понятным становится, почему природные греки очень болезненно воспринимали подобную игру с сакральными именами (ср. «Сказание о том, яко не оскверняются святая николи же, аще и многа лета обладаемы суть градове от поганых» Максима Грека). Во-вторых, достойно внимания, что ни в одной из позднейших вариаций на темы, фигурирующие в рассуждении Филофея, не воспроизводится его дифференциация «Римского» и «Ромейского» царств. Везде фигурирует только стандартная огласовка. Слишком дерзким было желание Филофея узурпировать титул Вселенского патриарха. Что касается самой формулы «Москва — Третий Рим», нужно признать, что в Послании Мисюрю она предстает еще в размытом виде («Два убо Рима падоша, а третии стоит...»). Заметим, что и позднее, когда формула, наконец, проникла в официальные памятники (Уложенная грамота об учреждении Московской патриархии 1589 г.), она не вытеснила другие словесные штампы, соотносящие Московское царство с Византией и подразумевающие ее спасительное для человечества значение. Так, святителем «царствующего града Москвы и всея Руси, Новаго Рима» именуется первый патриарх Иов. В Уставе 1610 г. сказано, что книга напечатана в «богохранимом и царствующем превелицем граде Новом Роме Москве».

Корневский А. В. Суждения о первичности той версии идеи Третьего Рима, которая представлена в пространной редакции «Повести о новгородском белом клобуке», до сих пор встречаются в некоторых публикациях. Порой же стремление «удревнить» эту концепцию, вписав ее в контекст эпохи Ивана III, приобретает весьма экзотический вид. К примеру, в авторы теории прочитается не кто-нибудь, а сам Виссарион Никейский⁴¹, сыгравший роковую роль в моральном падении греков на Ферраро-Флорентийском соборе. Однако в целом указанный сюжет уже не актуален для науки. О достаточно позднем происхождении этого памятника писал еще А. С. Павлов⁴², один из первых его исследователей, указывая в качестве *terminus post quem* на вердикт собора 1564 г. о том, что «писания тому неть же, которого для случая архиепископы ноугородские бѣлые клобуки носятъ»⁴³. Позже его аргументацию приняли Я. С. Лурье и Н. В. Сеницына⁴⁴. Заметим, что даже Н. Н. Розов, отстаивавший раннюю датировку этого источника, его аутентичной версией считал краткую редакцию, в которой пассаж о Третьем Риме отсутствует⁴⁵.

Впрочем, чтобы убедиться во вторичности и даже чужеродности этого фрагмента в Повести, достаточно применить прием «текстологических швов», широко применявшийся такими мэтрами источниковедения, как Д. С. Лихачев и Я. С. Лурье. Суть его в том, что дабы удостовериться, является ли сомнительный фрагмент текста его исконной частью или более поздней вставкой, надо извлечь его и оценить, как повлияла данная процедура на степень когерентности и логичности оставшегося нарратива. Применение этой процедуры к пространной редакции «Повести о новгородском белом клобуке» и посланию Филофея «На звездочетцев и латин» все расставляет по своим местам: если в первом случае это вообще никак не влияет на логику изложения, то во втором ткань текста рвется необратимо. Иными словами, в послании Филофея Мисюрю Мунехину тема Третьего Рима является органическим и неотторжимым, более того — системообразующим элементом текста, тогда как в «Повести о новгородском белом клобуке» — не более, чем декоративным элементом, включенным для пушей красоты слога и убедительности.

Гораздо сложнее обстоит дело с так называемым «Филофеевым циклом», как предложил А. Л. Гольдберг называть совокупность трех текстов, наиболее полно выражающих идею Третьего Рима. Сам автор данного понятия признавал принадлежащим Филофею лишь Послание М. Г. Мисюрю Мунехину. Другие два произведения — адресованное Василию III послание «О крестном знамени» и так называемое «Послание царю и великому князю Ивану Васильевичу» — А. Л. Гольдберг считал псевдоэпиграфами.

⁴¹ См., например: *Ульянов О. Г.* Кто автор концепции о «Третьем Риме»: Кардинал Виссарион Никейский или старец Филофей? // [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/watch?v=Ts-UEнArHj0> (Последнее посещение — 26.08.2023).

⁴² *Павлов А.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // *Византийский временник*. 1896. Вып. 3. С. 49–52.

⁴³ *Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией*. Т. 1. СПб, 1841. С. 332.

⁴⁴ *Лурье Я. С.* Повесть о белом клобуке // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 214–215.

⁴⁵ *Розов Н. Н.* Повесть о белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // *Труды отдела древнерусской литературы*. Т. 9. М.; Л., 1959. С. 178–219.

Причем последнее, в котором исследователь не нашел признаков эпистолярного жанра, он предложил именовать сочинением «Об обидах церкви». Далеко не все в этой концепции было убедительно. Например, А. Л. Гольдберг игнорировал такой важный текстологический прием, как анализ «конвоя», да и многие его выводы были откровенными натяжками. Например, далеко не все чтения, которые он считал «необратимыми», были таковыми в действительности; отнюдь не бесспорна была его трактовка «автоцитат», равно как и его утверждение о резких расхождениях в оценке греческого благочестия в послании «На звездочетцев» и «сочинении». Тем не менее, концепция была представлена как результат пословного сличения почти полутора сотен списков, а, следовательно, любой оппонент должен был, чтобы полемизировать на равных, проделать соизмеримый труд, на что охотников не нашлось.

Н. В. Сеницына в целом приняла аргументы А. Л. Гольдберга, касавшиеся «сочинения», но усомнилась в его выводах относительно послания Василию III. Она обоснованно указала на очевидные параллели между этим произведением и другими текстами, не входящими в «Филофеев цикл», но надежно атрибутируемых псковскому старцу, которые не могут быть ничем иным, как автоцитатами. Позже версию принадлежности Филофею послания «О крестном знамени» поддержал и развил П. С. Стефанович⁴⁶.

Не вдаваясь в детали полемики о происхождении третьего произведения «Филофеева цикла» (скажу лишь, что не вижу серьезных оснований для отрицания авторства псковского старца⁴⁷), постараюсь посредством математической метафоры обосновать важность проблемы атрибуции произведений о Третьем Риме для адекватного понимания ее сути. Как известно, уравнение с несколькими неизвестными решается лишь в системе. Любой источник может быть уподоблен уравнению со многими неизвестными. Историк, изучающий его, пребывает в весьма двусмысленной роли перлюстратора, читающего чужие письма: многое, очевидное для отправителя и адресата, а потому — лишь обозначенное полупамяткой, ему неизвестно. Кратно больше таких загадок в средневековом тексте, сотканном из аллюзий, умолчаний и недомолвок, что было обязательным требованием литературного этикета. Как писал Иларион Киевский, «Еже бо въ инѣх книгах писано и вами вѣдомо ти сде положити, то дрѣзости образъ есть и славохотию»⁴⁸.

Но если мы имеем несколько источников одного автора, то есть можем быть уверены в том, что в основе всей этой совокупности текстов лежит общая система кодировки, то у нас появляется возможность интерпретировать смысловые лакуны одного текста посредством другого. Если же такой уверенности у нас нет, подобное действие попросту невозможно. Поэтому любые прямые или косвенные упоминания формулы Третьего Рима вне рамок «Филофеева цикла» должны рассматриваться в контексте тех произведений, в которых они цитируются. Равно как и редакторские новации в текстах «Филофеева цикла» могут придавать этому концепту иное звучание, отличное от авторского

⁴⁶ Стефанович П. С. Инок Филофей и Российское царство // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1 (91). С. 133–140.

⁴⁷ Подробнее см.: Кореневский А. В. Ключевые мифологемы русской средневековой религиозно-политической мысли в словесных, визуальных и перформативных текстах: от Нового Иерусалима к Новому Граду Константина и Третьему Риму // Теория «Москва — Третий Рим» в словесных и визуальных образах. Легенды и реальность. М., 2022. С. 12–52.

⁴⁸ Иларион. Слово и Законе и Благодати. М., 1994. С. 32.

замысла. В частности, именно по этой причине трудно согласиться с Н. В. Сеницыной, что «идеи, заложенные в Послании Филофея Мисюрю и в первой редакции Послания великому князю, позволили во второй отождествить “Третий Рим” и “Святую Русь”»⁴⁹. У нас нет никаких оснований полагать, что книжник, включивший этот образ в текст послания через полвека после его написания, понимал идею Третьего Рима также, как и ее автор. Скорее, есть веские основания сомневаться в этом, поскольку образ «Святая Руси» присутствует в памятниках книжной и народной культуры в совершенно ином смысловом контексте, радикально отличном от идейного содержания «Филофеева цикла». Как правило, он образует семантическую пару с образом Руси как Израиля (что проявляется и в духовных стихах, и в посланиях А. М. Курбского), а это явно указывает на идею предопределенности Руси к миссии богоизбранничества. Наиболее явно данная концепция выражена в легенде о хождении апостола Андрея, который, обращаясь к своим спутникам возвещал: «видите ли горы сия, яко на сихъ горахъ восияеть благодать Божья»⁵⁰. Однако достоверность этого сюжета категорически отвергается в сочинении «Об обидах», где Русь уподобляется пустыне, «понеже пусти бѣша святыя вѣры и иже божествении апостоли в них не проповедаша»⁵¹.

В то же время, столь дерзкое заявление, смущавшее многих переписчиков, «благочестиво» заменявших «не» на «же», находится в полном соответствии с идейным содержанием Послания Мисюрю Мунехину, посвященным опровержению идеи абсолютного предопределения. При этом следует отметить, что и весь сюжет «бежания» Богородицы в пустыню является дальнейшим развитием темы, намеченной в первом произведении «Филофеева цикла».

Таким образом, даже в тех случаях, когда в Послании Василию III или сочинении «Об обидах церкви» проявляются мотивы, не столь явно выраженные в первом произведении «Филофеева цикла», они не выходят за обозначенные в нем доктринальные рамки. Во всех же прочих случаях, где присутствует концепт Третьего Рима, степень сходства или несходства вкладываемого в него смысла с идейным содержанием трех базовых текстов, излагающих данную теорию, должна быть предметом детального и обстоятельного анализа.

Почему прямые заимствования, цитаты и парафразы, выражающие идею Третьего Рима, обнаруживаются в памятниках русской книжности не ранее второй половины XVI в.? Означает ли это, что теория Филофея не получила отклика среди его современников, и если да, то почему?

Сиренов А. В. Послание Филофея, несмотря на свой формат, как бы сейчас сказали, открытого письма, имело весьма скромную рукописную традицию и, следовательно, довольно узкий круг читателей. То же можно сказать и относительно других произведений так называемого Филофеевского цикла. При составлении крупных столичных памятников книжности середины XVI в. их составители могли просто напросто не знать этих текстов. Позднее на них, наконец, обратили внимание и концепцию

⁴⁹ Сеницына Н. В. Третий Рим. С. 278.

⁵⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8.

⁵¹ Сеницына Н. В. Третий Рим. С. 369.

«Москва — третий Рим» стали включать в официальные идеологические сочинения. Данный казус демонстрирует отношение не к концепции Филофея, а показывает разницу в восприятии идеологических текстов в эпоху позднего Средневековья, с одной стороны, и в Новое и Новейшее время — с другой. Видимо, для русского книжника XVI в. не казалось важным кратко и образно сформулировать идею принятия Россией статуса центра цивилизации от Византии. Ему было важно эту идею выразить, причем по возможности разными средствами. Напротив, для публициста XIX–XX вв. гораздо важнее не изложить идею, а найти для нее яркий и запоминающийся образ. Обнаружив в Послании Филофея красивую формулировку идеи об имперских притязаниях России, исследователи XIX в. и их последователи провозгласили ее главной, основной для общественной мысли России XVI в. Но это взгляд из Нового времени в Средневековье, в основе которого лежит невольная модернизация прошлого. Сейчас настало время прислушаться к голосу источников XVI в. и признать, что концепция «Москва — Третий Рим» не имела определяющего значения для русской идеологии XVI в. Она была лишь одной из целого ряда формулировок идеи о претензиях России на статус мировой державы.

Буланин Д. М. Послание Мисюрю не было официальным документом, а рассуждения Филофея не были «теорией», так что за превратностями их судьбы в письменности XVI в. не обязательно видеть определенные колебания в их рецепции другими книжниками. Вообще, не стоит искать в идеологических мероприятиях эпохи, нацеленных на создание образа «священного царства» и пропорционального ему образа монарха, какого-либо продуманного плана. Ведшиеся тогда поиск и осмысление подходящих символов полны парадоксов. Достаточно вспомнить, что главным источником сакральности своего царства Иван Грозный считал покорение Казани. Казанская кампания признавалась апогеем царствования Грозного, взятие города отмечалось не только как политическая, но и как идеологическая победа. Дипломаты, представлявшие Грозного на переговорах, не забывали повторять, что на русском престоле сидит наследник казанских царей. Иностранцы диву давались, зачем правящему в Москве христианскому государю понадобился титул «царя татарского». Приняв во внимание значимость татарского фактора в московской модели «священного царства», можно лучше понять затеянную Грозным «игру в царя» с Симеоном Бекбулатовичем. Это — только один из примеров того, что формулой «Москва — Третий Рим» не охватывается многообразие идеологических тенденций, сопровождавших трансформацию Московского княжества в Московское царство.

Гурьянова Н. С. Идея «Третьего Рима», впервые четко сформулированная Филофеем в Послании М. Г. Мисюрю Мунехину, сразу оказалась в центре внимания современников. О чем свидетельствуют их сочинения, в которых продолжается ее разработка и превращение в средневековую религиозно-политическую концепцию. В Послании царю и великому князю она дополнена освещением проблемы обозначения границ власти государя, сделан намек, что светская власть выше, но обязана соблюдать «Божии законы» по отношению к устройению страны и Церкви. В памятнике письменности, известном под наименованием «Об обидах Церкви», автор, используя идею «Третьего Рима», акцент сделал на судьбе Церкви, полемизируя с высказанной Филофеем точкой зрения по этому поводу. Последнее сочинение «Филофеева цикла» датируется началом 40-х годов XVI в. Следовательно, в первой половине века происходило осмысление идеи

«Третьего Рима», сформулированной старцем Филофеем, и оформление религиозно-политической концепции, поэтому ее использование русскими книжниками началось во второй половине XVI в.

Можно ли считать теорию «Москва — Третий Рим» «имперской»? В чем сходство и различия в ее понимании самим Филофеем и людьми тех эпох, когда предпринимались рецензии этой идеи — в конце XVI и в XVII веках, в XIX столетии, в новейшее время?

Дмитриев М. В. Во-первых, в этом вопросе особенно существенно то, чем именно была «имперская эсхатология» (Г. Подскальский), пришедшая на Русь вместе с формированием слоя книжников-монахов. Она не была учением об установлении или восстановлении мировой монархии, подобной Древнему Риму. Миссия *христианской империи* — хранить истинную веру до Страшного суда. Такого рода миссия не предполагает экспансию и подчинение иных государств и народов. Филофей не писал (и, видимо, не думал) о будущем «имперском» господстве России над другими странами. Согласно этой линии в церковно-политическом мышлении, Русское государство, как справедливо написала Н. В. Сеницына, стало наследником «нерушимого» христианского царства «имеющего тот же возраст, что и Христос»⁵² и не тождественного ни Римской империи, ни Византии («греческому царству»). И Н. В. Сеницына нашла ключ к пониманию такой мыслительной конструкции: это понятие «функция». «Ромейское царство, “неразрушимое”, “недвижимое” христианское царство — это функция, лишенная единственной и постоянной пространственно-временной локализации или характеристики». После 1453 г. эта *функция* Ромейского царства переместилась в Россию, и было бы непозволительным анахронизмом понимать эту функцию как функцию подчинения новых территории и новых социумов.

Во-вторых, имперскость этой идеи в том, что она не есть и не может быть идеей этнонациональной, именно потому, что постулируемая идентичность «Третьего Рима» есть идентичность религиозно-государственно-церковная, а не идентичность *natio*, которая послужила бы опорой и основой такой «империи». В этом отношении Филофей и «Филофеев цикл» отражают еще одну фазу в развитии конфликта между «этническим» и христианским в опыте сначала Киевской, а потом и Московской Руси. Фактически, этот тезис подтвержден результатами осуществленного ГИИМом и А. В. Дорониным в 2015–2022 гг. проекта «Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени». Одной из задач было выявить, когда, как, какими именно путями национальное самосознание как представления о предках, языке, особых нравах и законах, присущих именно русским как народу (этносу) сложились в великорусской культуре. Оказалось, что очень поздно — не ранее второй трети XVII века. Трудно также не признать, что формирование таких представлений было результатом вестернизации великорусской культуры.

До 1630-х гг. представления о русском *очень редко* выходили за пределы политического (правитель и «русские люди» как его подданные); территориального (Русская земля и ее отдельные территории); религиозного (православные vs неправославные). И одним из выражений именно такого понимания идентичности сообщества право-

⁵² Сеницына Н. В. Третий Рим. С. 326.

славных поданных русских государей были христианско-имперские представления о Руси как Третьем Риме. Имперское в данном случае оказывается в конфликте с идентитарно-национальным. Начиная со второй половины XVII в. и еще быстрее в эпоху Петра Первого и его преемников ситуация стала меняться и «нормализовываться». Сложившаяся картина мира разорвала связи с византийской традицией, и это стало, кажется, едва ли не главной причиной того, что не только образованной публике, публицистам, журналистам, но и ученым даже в XX в. было столь сложно дать адекватное истолкование текстов «Филофеева цикла».

Буланин Д. М. Для того, чтобы определить некий феномен как «империю», а высказанную кем-то мысль назвать «имперской», нужно предложить всем понятное определение исходного термина. Сделать это непросто ввиду бесконечных споров и спекуляций, которые в буквальном смысле погребли под собой понятие «империи». Не имея возможности разбирать существующие точки зрения, отметим лишь следующее. Формула «Москва — Третий Рим», как и сопутствующие рассуждения Филофея, являются составной частью развернувшихся в XVI в. идеологических работ по созданию образа царства, отвечающего новому статусу Москвы. Образ мыслился как сакральный, а его генерация в значительной мере сводилась к перенесению и натурализации священных атрибутов богоизбранных царств из прошлого. Главным поставщиком атрибутов выступала Византия — христианская империя, закончившая в 1453 г. цикл своего развития, а получателем — Московская Русь, чья духовная жизнь целиком и полностью подчинялась регламенту православной церкви. Такого рода церковно-идеологическую кампанию Москвы в целом можно высокопарно назвать «имперским проектом», хотя само понятие «империи» не входило в лексикон реализаторов «проекта» и едва ли могло быть ими воспринято как руководство к действию. Признание Москвы последним в истории человечества священным царством, Третьим Римом, имело отчетливо выраженный эсхатологический подтекст. По содержанию подобная идея универсального государства сродни представлению о «граде Божьем», она целиком относится к духовной сфере.

Ту «духовную империю», над созданием которой работали в Москве XVI в., нельзя, конечно, смешивать с Российской империей, история которой начинается с Петра I. Как известно, принимая в 1721 г. императорский титул, Петр, через голову Византийской империи, обращался к прецедентам, связанным с империей Древнего Рима. Империя, основанная царем-реформатором, существовала преимущественно в земном измерении, и все рассуждения о Третьем Риме к ней уже неприменимы. Фактически, начиная с XVIII в., в России уживались две империи: первая — сакральная или «духовная», вторая — профанная или «политическая». В их сосуществовании проявился трагический раскол русского общества и русской культуры по вертикали, инициированный Петром и во многом предопределивший дальнейший ход русской истории. Неверно, впрочем, думать, что сакральная «империя Третьего Рима» не оказала никакого влияния на духовную жизнь всего социума в новое и новейшее время. Следы такого влияния автор этих строк пытался выявить, обратившись к образу Жанны д'Арк — знамени французского национализма и проследив судьбу образа в русской литературе и публицистике.

Гурьянова Н. С. В первоначальном варианте формулировки идеи «Третий Рим» отсутствовало «имперское» содержание. Римская и Византийская империи были представлены в качестве Ромейского царства — «неразрушимого», «недвижимого»

христианского царства. Универсальность формулы, предложенной старцем Филофеем, и глубина смыслов, которые были в ней заложены, заключались в том, что в его концепции речь шла не о реальных государствах, а о метаисторическом царстве — хранителе христианской веры, функция которого последовательно переходила от Священной Римской империи к Византии, а затем к Российскому царству. Уже современники начали вносить в идею «Третьего Рима» коррективы, расставляя акценты, по-своему разъясняя суть концепции, сближая пророческо-эсхатологический тип соединения русской истории с мировой, характерный для «Филофеева цикла», с хронографическим и генеалогическим (определение типов дано Н.В. Сеницыной).

Идея «Третьего Рима» была использована в «Уложенной грамоте об учреждении в России патриаршего престола» для обоснования права Русской Православной Церкви на это. Разумеется, при этом она была приспособлена к политической ситуации. Авторы смягчили антигреческую направленность, сняли тезис о падении второго Рима. Затем текст Уложенной грамоты с изложением концепции «Третий Рим» был включен в предисловие к Кормчей, изданной в 1653 г. патриархом Никоном. В XVII в. авторы обращались и к первоначальному варианту идеи, а также к нашедшему отражение в Уложенной грамоте. Иногда это происходило в рамках одного произведения (см., например, «Прения о вере с греками» Арсения Суханова, сочинения защитников старого обряда).

В следующие века идея «Третьего Рима» продолжила свою жизнь в общественной мысли России. Она оказалась востребованной и популярной. Авторов привлекала возможность с ее помощью сформулировать собственные мысли по поводу осмысления прошлого, настоящего и будущего страны. Они находили в средневековой религиозно-политической концепции нужные аспекты, развивая которые делали соответствующие выводы. Н.В. Сеницына очень точно назвала эти построения ликами «Третьего Рима». Каждое из них может стать предметом специального изучения, поскольку они являются ответами на актуальные вопросы современности и должны быть рассмотрены в контексте соответствующей политической ситуации. В зависимости от задачи, которую решал автор, обращаясь к средневековой концепции, он развивал или ее религиозный аспект, или политический. Все это свидетельствует об универсальности идеи «Третьего Рима» и сложности заложенных в ней смыслов, которые не поддаются однозначному истолкованию.

Корневский А. В. Полемика об «имперском» характере теории «Москва — Третий Рим» ведется с момента введения в научный оборот посланий Филофея и не утихает до сих пор. Обсуждение этой темы в XIX в. трудно назвать дискуссией, поскольку подавляющее большинство историков и публицистов склонно было видеть прямую связь и очевидное созвучие между идеями Филофея и современной им политикой Российской империи. В этом «патриотическом» хоре тонул голос таких мыслителей, как Ф. М. Достоевский и В. С. Соловьев, видевших в миссии Третьего Рима духовно-нравственный императив и скептически оценивавших соответствие современной им империи данному идеалу (в диапазоне от «Москва еще Третьим Римом не была»⁵³ до «И Третий Рим лежит во прахе...»⁵⁴).

⁵³ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М., 1989. С. 223.

⁵⁴ Соловьев В.С. Панмонголизм // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 105.

В понимании таких историков и публицистов, как Ф. И. Успенский, Д. В. Цветаев, В. И. Ламанский, А. С. Пыпин, С. А. Жигарев Филофей был писателем, «которому первому принадлежит честь ясно сформулировать с русской точки зрения providенциальную миссию в восточном вопросе»⁵⁵, каковая понималась как «обязанность помогать своим восточным единоверцам и единоплеменникам в борьбе за религиозное и национальное самосохранение, способствовать им выйти из турецкого порабощения и войти в семью культурных европейских народов»⁵⁶.

После 1917 г. эта интерпретация обрела вторую жизнь за пределами России. Сначала эмигранты объявили большевизм новой реинкарнацией «империалистического мессианизма», а «третьеромизм» — воплощением «диалектики агрессии и мании преследования, характеризующими отношение России к внешнему окружению»⁵⁷. Затем трактовка идеи Третьего Рима как русской «печати зверя» (*mark of the beast*)⁵⁸ и «перманентной миссии»⁵⁹ прочно вошла в идеологический арсенал холодной войны. В свою очередь, советские историки — не столько по научным соображениям, сколько осознавая себя бойцами идеологического фронта — с успехом опровергали эти «буржуазные фальсификации», твердя заклинания о ничтожности исторического значения идеи Третьего Рима. Хотя ее «экспансионистский» характер, как бы «по умолчанию», не отрицался.

Однако на рубеже веков, в пору недолгого «медового месяца» в отношениях между Россией и Западом историографический вектор повернулся на 180 градусов. Теперь многие западные историки из самых лучших побуждений — желая доказать, что Московская Русь вовсе не была «причудливой экспансионистской предтечей “империи зла”»⁶⁰ — фактически позаимствовали ключевые тезисы советской историографии. Но прошло еще двадцать лет, и в ситуации, которую сегодня нередко определяют, как «холодная война 2.0», вновь происходит радикальный разворот. На Западе снова идут в ход старые клишированные фразы о русском «имперском мессианизме», воплощаемом в формуле Третьего Рима, а в России активизируются фундаменталисты, заявляющие, что Россия была и остается Христианской Империей, Третьим Римом. При этом возникает ощущение, что и наши, и зарубежные «неоконы» остро заинтересованы друг в друге: первые пытаются осовременить имперский утиль XIX века, вторые, указывая на их декларации, запугивают свою аудиторию «третьеромизмом», а их антироссийская риторика — круг замыкается! — используется первыми как доказательство своей правоты. И обе стороны не устают при этом поминать Третий Рим.

В свою очередь, многие профессиональные историки, протестуя против столь откровенного политического утилитаризма, заявляют, что теорию Филофея можно назвать богословской, мистической, эсхатологической, апокалиптической — какой угодно, но только не имперской. Однако, признавая полную безосновательность приписывания

⁵⁵ Успенский Ф. И. Как возник и развился в России восточный вопрос. С. 20.

⁵⁶ Жигарев С. А. Русская политика в восточном вопросе (Ее история в XVI–XIX веках, критическая оценка и будущие задачи): Историко-юридические очерки. М., 1896. Т. 1. С. 39.

⁵⁷ *Toumanoff C. Moscow the Third Rome*. P. 447.

⁵⁸ *Toynbee A. J. Russia's Byzantine Heritage* // *Horizon*. 1947. No 8 (August). P. 85.

⁵⁹ *Kohn H. The Permanent Mission. An Essay on Russia* // *The review of Politics*. 1948. Vol. X. No 3. P. 267–289.

⁶⁰ *Rowland D. Moscow — the Third Rome or the New Israel* // *Russian Review*. 1996. Vol. 55. P. 591.

Филофею «экспансионистских» устремлений, можно ли на этом основании отрицать «имперский» характер теории Третьего Рима? Ведь сам псковский старец применял понятия «царь» и «царский» не только к Московскому государю и его правителю, но и к тем политическим образованиям Средневековья, которые мы без каких-либо сомнений считаем империями: Византия для Филофея — «Греческое царство», императора Карла Великого он называет «Карулсом царем»⁶¹. Да и западные путешественники и дипломаты чаще всего переводили титул русского правителя как *imperator* или *Kaiser*. На эту же практику ориентировался Лжедмитрий I, именуя себя императором.

Очевидно, в данном случае имеет место как раз тот коммуникативный сбой, о котором писал Марк Блок, размышляя об истории как «встрече людей в веках»: в понятийный аппарат исследуемой эпохи мы осознанно или невольно вкладываемся чуждое ей, более позднее содержание, «ибо, к великому отчаянию историков, у людей не заведено всякий раз, как они меняют обычаи, менять словарь»⁶². В связи с этим следует обратить внимание на очень важное замечание, сделанное еще в самом начале эпохи холодной войны Д. Стремоуховым о характере и значении теории «Москва — Третий Рим»: «Ее значение лежит более в сфере идеологии, чем политики; мессианистская и имперская, она не была в сущности “империалистической”»⁶³.

Это очень тонкое терминологическое разграничение указывает на принципиальное различие между «модерным» (секулярно-политическим) пониманием империализма как синонима экспансионизма и средневековым представлением об империи как религиозно-политическом организме, являющемся орудием Провидения в деле спасения человечества («делегация действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой»⁶⁴) — прямым продолжением божественной иерархии и отражением мира горнего в мире дольнем. В этом плане теория Филофея, чьи рассуждения о «православном царствии нашего государя» в целом созвучны византийскому пониманию сотериологической миссии «симфонии властей», с полным основанием может быть названа имперской.

Информация о статье

Авторы: Дмитриев, Михаил Владимирович — доктор исторических наук, профессор, Московский государственный университет, Москва, Россия, Orc ID 0000-0002-4101-8755, Scopus ID 38761280700, SPIN-код 7730-6875; e-mail: dmitrievm300@gmail.com;

Гурьянова, Наталья Сергеевна — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт истории, Сибирское отделение Российской академии наук, Новосибирск, Россия, Orc ID 0000-0002-8957-2018, Scopus ID 57222243564, SPIN код 1840-4214; e-mail: gurian@academ.org;

Буланин, Дмитрий Михайлович — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург, Россия, Orc ID 0000-0002-5480-7964, Scopus ID 56146532400, SPIN-код 8372-1469; e-mail: dmitriibulanic@yandex.ru;

⁶¹ Симицына Н. В. Третий Рим. С. 342

⁶² Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. С. 102.

⁶³ Стремоухов Д. Москва — Третий Рим: Источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1: Киевская и Московская Русь. М., 2002. С. 441. (Оригинал статьи: *Strémooukhoff D. Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine // Speculum. 1953. Vol. 28. No 1. P. 84–101*).

⁶⁴ Соловьев В. С. Византизм и Россия // Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 7. СПб., 1914. С. 285.

Сиренов, Алексей Владимирович — доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, профессор, директор, Санкт-Петербургский институт истории РАН, Санкт-Петербург, Россия, Orc ID 0000-0002-2862-7214, Researcher ID J-8623-2013, Scopus ID 26034767300, Author ID 76889; e-mail: sirenov@rambler.ru;

Кореневский, Андрей Витальевич — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой отечественной истории Средних веков и Нового времени, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия, Orc ID 0000-0002-0617-121X, Scopus ID 57218995590, SPIN-код 4928-2273; e-mail: koren@sfedu.ru

Заголовок: Теория «Москва — Третий Рим»: Тексты и контексты

Резюме: Теория «Москва — Третий Рим», сформулированная пять веков назад старцем псковского Еласазарова монастыря Филофеем, считается одним из самых узнаваемых словесных образов русской истории. В то же самое время в ее восприятии и осмыслении — как среди профессиональных историков, филологов и философов, так и в публичном дискурсе — наблюдается невероятный разброс оценок и мнений. В разные времена и вплоть до наших дней в этой концепции видели и продолжают видеть ключ к разгадке тайны русского национального характера и воплощение вековой враждебности России по отношению к Западу, мистическое прозрение о ее сотериологической миссии и доктрину всемирного господства нарождающейся империи. Одни интерпретаторы считают теорию «Москва — Третий Рим» своего рода квинтэссенцией «русскости», другие — отражением общехристианских и общеевропейских идейных трендов; одни видят в Филофее гениального мыслителя-новатора, другие напрочь отказывают ему в творческой оригинальности. Исходя из этого мы предложили специалистам по истории русской политической мысли ответить на вопросы, связанные с происхождением и культурно-историческим значением данной концепции: насколько уникальна теория «Москва — Третий Рим», является ли она исключительно продуктом интеллектуальной среды русского Средневековья, в какой мере можно считать старца Филофея автором теории «Москва — Третий Рим», в чем заключается принципиальная новизна его концепции, как могла восприниматься эта идея современниками и как использовалась в более поздние эпохи, и другие.

Ключевые слова: Москва — Третий Рим, Филофей, Византия, Новый Иерусалим, Новый Израиль, Святая Русь, эсхатология, дискуссия, историография

Литература, использованная в статье:

Блок, Марк. Апология истории или Ремесло историка. Москва: Наука, 1986. 257 с.

Вальденберг, Владимир Евграфович. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Москва: Изд. дом «Территория будущего», 2006. 368 с.

Золотухина, Наталья Михайловна. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. Москва: Юридическая литература, 1985. 200 с.

Клосс, Борис Михайлович. Очерки по истории русской агнографии XIV–XVI веков // Клосс, Борис Михайлович. Избранные труды. Том II. Москва: «Языки русской культуры», 2001. 488 с.

Кореневский, Андрей Витальевич. Ключевые мифологемы русской средневековой религиозно-политической мысли в словесных, визуальных и перформативных текстах: От Нового Иерусалима к Новому Граду Константина и Третьему Риму // Теория «Москва — Третий Рим» в словесных и визуальных образах: Легенды и реальность. Москва: КУРС, 2022. С. 12–52.

Лидов, Алексей Михайлович. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва: Дизайн. Информация. Картография, 2009. 350 с.

Розов, Николай Николаевич. Повесть о белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 9. Москва; Ленинград: Наука, 1959. С. 178–219.

Синицына, Нина Васильевна. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). Москва: Индрик, 1998. 416 с.

Стефанович, Петр Сергеевич. Инок Филофей и Российское царство // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1 (91). С. 133–140.

Стремоухов, Дмитрий Николаевич. Москва — Третий Рим: Источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Москва: Языки русской культуры, 2002. С. 425–441.

Тихомиров, Михаил Николаевич. Философия в Древней Руси // Тихомиров, Михаил Николаевич. Русская культура X–XVIII веков. Москва: Наука, 1968. С. 90–172.

- Тихонюк, Иван Александрович.* Изложение пасхалии московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. Москва: Институт истории АН СССР, 1986. С. 45–61.
- Уколова, Виктория Ивановна; Шкаренков, Павел Петрович.* Образ Рима в русской политической культуре // Новый исторический вестник. 2015. № 4 (46). С. 10–23.
- Федотов, Георгий Петрович.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. Москва: Прогресс, Гнозис, 1991, 192 с.
- Шахматов, Алексей Александрович.* Жития князя Владимира. Текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2014. 384 с.
- Ярхо, Борис Исаакович.* Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток-Запад: Исследования, переводы, публикации. Вып. 4. Москва: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 21–55.
- Kallis, Aristotle.* The «Third Rome» of Fascism: Demolitions and the Search for a New Urban Syntax // Journal of Modern History. 2012. Vol. 84. No 1. P. 40–79.
- Khunchukashvili, David.* Die Anfänge des letzten Zarentums. Politische Eschatologie in der Moskauer Rus' zwischen Byzanz und dem Heiligen Römischen Reich. Berlin/Boston: De Gruyter, 2023. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik. T. 42). 417 p.
- Kostof, Spiro.* The Third Rome: The Polemics of Architectural History // Journal of the Society of Architectural Historians. 1973. Vol. 32. No 3. P. 239–250.
- La Pira, Giorgio.* Mosca e Roma // Milig G. Gli anni messinesi e le «parole vita» di Giorgio La Pira. Messina: Intilla editore, 1995. P. 227–230.
- Litovchenko, Elena Viktorovna.* Captatio benevolentiae in Late Antique Epistolography as a Means of Preserving Communication of the Intellectual Elite // Вестник Пермского университета. История. 2022. № 4 (59). С. 11–17.
- Rowland, Daniel.* Moscow — the Third Rome or the New Israel // Russian Review. 1996. Vol. 55. P. 591.
- Schettini, Glauco.* Building the Third Rome: Italy, the Vatican, and the new district in Prati di Castello, 1870–1895 // Modern Italy. 2019. Vol. 24. No 1. P. 63–79;
- Strémooukhoff, Dmitriy Nikolaevich.* Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine // Speculum. 1953. Vol. 28. No 1. P. 84–101.
- Toumanoff, Cyril.* Third Rome. Genesis and Significance of a Politco-religious Idea // The Catholic Historical Review. 1955. Vol. XL. January. P. 442–447.
- Wolf, Robert Lee.* The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat // Daedalus. 1959. No 2. P. 291–311.

Information about the article

Authors: Dmitriev, Mikhail Vladimirovich — Dr. Sc. in History, Professor, Moscow State University, Moscow, Russia, Orc ID 0000-0002-4101-8755, Scopus ID 38761280700, SPIN-code 7730-6875; e-mail: dmitrievm300@gmail.com;

Bulanin, Dmitriy Mikhailovich — Dr. Sc. in Philology, Chief Researcher, Institute of Russian Literature, Russian Academy of Sciences (Pushkin House), St. Petersburg, Russia, Orc ID 0000-0002-5480-7964, Scopus ID 56146532400, SPIN-code 8372-1469; e-mail: dmitriibulanin@yandex.ru;

Gurianova, Natalia Sergeevna — Dr. Sc. in History, Chief Researcher, Institute of History, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation, Orc ID 0000-0002-8957-2018, Scopus ID 57222243564, Spin код 1840-4214; e-mail: gurian@academ.org

Sirenov, Aleksey Vladimirovich — Dr. Sc. in History, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor, Director, St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, Orc ID 0000-0002-2862-7214, Researcher ID J-8623-2013, Scopus ID 26034767300, Author ID 76889; e-mail: sirenov@rambler.ru;

Korenevskiy, Andrey Vitalievich — PhD in History, Head of the Department of Russian Medieval and Modern History, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia, Orc ID 0000-0002-0617-121X, Scopus ID 57218995590, SPIN-code 4928-2273; e-mail: koren@sfsedu.ru

Title: The Theory of Moscow as the Third Rome: Texts and contexts

Summary: The theory of Moscow as the Third Rome, defined five centuries ago by the monk of the Pskov Eleazar Monastery Filofei, is considered as one of the most identifiable literary images of Russian history. At the same time, there is an incredible dispersion of appraisals and opinions in its perception and compre-

hension — both among professional historians, philologists and philosophers, and in public discourse. This concept has been seen and continues to be seen at various epochs and up to the present day as the key to guess a riddle of the Russian national character and the embodiment of Russia's age-old hostility towards the West, a mystical epiphany about its soteriological mission and the doctrine of the world domination of the emerging empire. Some scholars consider the theory of Moscow as the Third Rome to be a kind of quintessence of «Russianness», others — a reflection of common Christian and pan-European ideological trends; some investigators look at Filofei as a brilliant thinker-innovator, others completely deny him any creative singularity. On this basis, we have invited experts in the history of Russian political thought to answer the following questions: how unique is the theory of Moscow as the Third Rome, and is it exclusively a fruit of the Russian medieval intellectual environment, to what extent can monk Filofei be considered the author of the theory of Moscow as the Third Rome, what is the fundamental novelty of his concept does it mean that Filofei's theory did not receive a response among his contemporaries, and if so, why, what are the similarities and differences in its understanding by Filofei himself and people of those epochs when receptions of this idea were undertaken — in at the end of the 16th and 17th centuries, in the 19th century, in contemporary times, and etc.

Keywords: Moscow as the Third Rome, Filofei, Byzantium, the New Jerusalem, the New Israel, Holy Rus', eschatology

References:

- Bloch, Marc. *Apologiya istorii ili Remeslo istorika* [*Apology of History, or the Historian's Craft*]. Moscow: Nauka Publ., 1986. 257 p. (in Russian).
- Fedotov, Georgiy Petrovich. *Stikhi dukhovnye: Russkaya narodnaya vera po dukhovnym stikham* [*Spiritual Poetry: Russian folk faith in spiritual poetry*]. Moscow: Progress, Gnosis Publ., 1992. 68 p. (in Russian).
- Kallis, Aristotle. The «Third Rome» of Fascism: Demolitions and the Search for a New Urban Syntax, in *Journal of Modern History*. 2012. Vol. 84. No 1. Pp. 40–79.
- Khunchukashvili, David. *Die Anfänge des letzten Zarentums. Politische Eschatologie in der Moskauer Rus' zwischen Byzanz und dem Heiligen Römischen Reich* [*The Beginning of the Last Kingdom. Political Eschatology in Muscovite Rus' between Byzantium and Holy Roman Empire*]. Berlin; Boston: De Gruyter, 2023. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik. T. 42). 417 p. (in German).
- Kloss, Boris Mikhailovich. Ocherki po istorii russkoy agiografii XIV–XVI vekov [Essays on the History of the Russian Hagiography of the 14th – 16th Centuries], in Kloss, Boris Mikhailovich. *Izbrannye trudy* [*Selected Works*]. Vol. II. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury Publ., 2001. 488 p. (in Russian).
- Korenevskiy, Andrey Vitalievich. Klyuchevye mifologemy russkoy srednevekovoy religiozno-politicheskoy mysly v slovesnykh, vizual'nykh i prformativnykh tekstakh: Ot Novogo Ierusalima k Novomu Gradu Konstantina i Tretiyemu Rimu [The Key Mythologems of the Russian Medieval Religious-political Thought in the Verbal, Visual and Performative Texts: From the new Jerusalem to the New City of Constantine and the Third Rome], in *Teoriya «Moskva — Tretiy Rim» v slovesnykh i vizual'nykh obrazakh* [*The theory of Moscow as the Third Rome in verbal and visual images. Legends and reality*]. Moscow: KURS Publ., 2022. Pp. 12–52. (in Russian).
- Kostof, Spiro. The Third Rome: The polemics of architectural history, in *Journal of the Society of Architectural Historians*. 1973. Vol. 32. No 3. Pp. 239–250.
- La Pira, Giorgio. Mosca e Roma [Moscow and Rome], in Milig G. *Gli anni messinesi e le «parole vita» di Giorgio La Pira* [*Messina Years and «Life Words» of Giorgio La Pira*]. Messina: Intilla editore, 1995. Pp. 227–230. (in Italian).
- Lamansky, Vladimir Ivanovich. Rossiya uzhe tem polezna slavyanam, chto ona sudchestvuyet [Russia is already useful to the Slavs because it exists], in Lamansky, Vladimir Ivanovich. *Geopolitika panslavizma* [*Geopolitics of Pan-Slavism*]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii Publ., 2010. Pp. 432–462. (in Russian).
- Lidov, Aleksey Mikhailovich. *Ierotopia. Prostranstvennyye ikony i obrazy-paradigmy v vizantiyskoy kul'ture* [*Ierotopia. Spatial icons and images-paradigms in Byzantine culture*]. Moscow: Dizain. Informatsiya. Kartografiya Publ., 2009. 350 p. (in Russian).
- Litovchenko, Elena Viktorovna. Captatio benevolentiae in Late Antique epistolography as a means of preserving communication of the intellectual elite, in *Vestnik Permskogo universiteta. Istoriya* [*Messenger of Perm State University. History*]. 2022. No 4 (59). Pp. 11–17.
- Rowland, Daniel. Moscow — the Third Rome or the New Israel, in *Russian Review*. 1996. Vol. 55. P. 591.

- Rozov, Nikolay Nikolayevich. Povest' o belom klobuke kak pamyatnik obscherusskoy publitsistiki XV v. [The Tale on the Whitw Cowl as the monument of all-russian publicism of 15th c.], in *Trudy otdela drevnerusskoy literatury [The Works of the Department of Old-Russian Literature]*. Vol. 9. Moscow; Lennigrad: Nauka Publ., 1959. Pp. 178–219. (in Russian).
- Schettini, Glauco. Building the Third Rome: Italy, the Vatican, and the New District in Prati di Castello, 1870–1895, in *Modern Italy*. 2019. Vol. 24. No 1. Pp. 63–79.
- Shakhmatov, Aleksey Aleksandrovich. *Zhitiye knyazy Vladimira: Tekstologicheskoye issledovaniye drevnerusskikh istocnikov XI–XVI vv. [The Life of Prince Vladimir. Textual study of Old-Russian sources 11th – 16th centuries]*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 2014. 384 p. (in Russian).
- Sinitsyna, Nina Vasilyevna. *Tretiy Rim: Istoki i evolutsiya srednevekovoy kontseptsii (XV–XVI vv.) [The Third Rome: The genesis and evolution of the Russian medieval conception (15th – 16th centuries)]*. Moscow: Indrik Publ., 1998. 416 p. (in Russian).
- Soloviyev, Vladimir Sergeevich. Panmongolizm [Panmongolism], in Soloviev, Vladimir Sergeevich. *Stikhotvoreniya i shutochnyye pyesy [Poetry and Comic Plays]*. Leningrad: Sovetskiiy pisatel' Publ., 1974. Pp. 104–105. (in Russian).
- Stefanovich, Piotr Sergeevich. Inok Filofey i Rossiyskoye tsarstvo [The monk Filofey and Russian Tsardom], in *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki [Ancient Rus'. Issues of Medieval Studies]*. 2003. No 1 (91). Pp. 133–140. (in Russian).
- Strémoukhoff, Dmitriy Nikolaevich. Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine, in *Speculum*. 1953. Vol. 28. No 1. Pp. 84–101.
- Stremoukhov, Dmitriy Nikolayevich. Moskva — Tretiy Rim: Istochniki doctriiny [Moscow — the Third Rome: The Sources of Doctrine], in *Iz istorii russkoy kul'tury [From the History of the Russian Culture]*. Vol. II. Book 1: Kievan and Muscovite Rus' Moscow: Yazyki russkoy kultury Publ., 2002. Pp. 425–441. (in Russian).
- Tikhomirov, Mikhail Nikolayevich. Filosofya v Drevney Rusi [Philosophy in Old Rus'], in Tikhomirov, Mikhail Nikolayevich. *Russkaya kul'tura X–XVIII vekov [The Russian culture of 10th – 18th centuries]*. Moscow: Nauka Publ., 1968. Pp. 90–172. (in Russian).
- Tikhonyuk, Ivan Aleksandrovich. Izlozheniye paskhalii moskovskogo mitropolita Zosimy [Paschal canon of Metropolitan of Moscow Zosima], in *Issledovaniya po istochnikovedeniyu istorii SSSR XIII–XVIII vv. [Studies of sources of history of USSR of 13th – 18th centuries]*. Moscow: Institut of history of USSR Academy of Sciences Press, 1986. Pp. 45–61. (in Russian).
- Toumanoff, Cyril. Third Rome. Genesis and significance of a politico-religious idea, in *The Catholic Historical Review*. 1955. Vol. XL. January. Pp. 442–447.
- Ukolova, Viktoria Ivanovna; Shkarenkov, Pavel Petrovich. Obraz Rima v russkoy politicheskoy kul'ture [The image of Rome in the Russian political culture], in *Noviy istoricheskiy vestnik [The New Historical Messenger]*. 2015. No 4 (46). Pp. 10–23. (in Russian).
- Val'denberg, Vladimir Evgrafovich. *Drevnerusskiye ucheniya o predelakh tsarskoy vlasti: Ocherki russkoy politicheskoy literatury ot Vladimira Svyatogo do kontsa XVII veka [Old-Russian doctrines on the limits of Tsar's power: Essays in the Russian political literature from Vladimir the Saint to the end of the 17th century]*. Moscow: «Territoriya buduschego» Publ., 2006. 368 p. (in Russian).
- Wolff, Robert Lee. The Three Romes: The Migration of an ideology and the making of an autocrat, in *Daedalus*. 1959. No 2. Pp. 291–311.
- Yarkho, Boris Isaakovich. Iz knigi «Srednevekovyye latinskiye videniya» [Medieval Latin Visions], in *Vostok — Zapad: Issledovaniya, perevody, publikatsii [East — West: Studies, translations, publications]*. Issue 4. Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury Press, 1989. Pp. 21–55. (in Russian).
- Zolotukhina, Nataliya Mikhaylovna. *Razvitiye russkoy srednevekovoy politiko-pravovoy mysli [The Development of the Russian medieval political-legal thought]*. Moscow: Press of Legal Literature, 1985. 200 p. (in Russian).