

*А.С. УСАЧЁВ*

## “Третий Рим” или “Третий Киев”? (Московское царство XVI века в восприятии современников)\*

В статье рассматривается концепция “Москва – Третий Рим”, фиксируется маргинальность этой мифологемы в Московском царстве XVI в. В памятниках того времени проводится идея наследования Москвы не Риму, а Киеву. Известность концепции “Москва – Третий Рим” связана с историографией XIX–XX вв., на которую значительное влияние оказали геополитические факторы той эпохи.

**Ключевые слова:** Московское царство, имперское сознание, национальная монархия, историография, древнерусская литература.

In article the concept “Moscow – the Third Rome” is considered, the marginality of this mythologem in the Moscow kingdom of XVI century is shown. In literature of that time the idea of inheritance of Moscow not to Rome, but to Kiev is spent. Popularity of the conception “Moscow – the Third Rome” is connected with historiography XIX–XX centuries and geopolitical factors of that epoch.

**Keywords:** Moscow kingdom, imperial consciousness, national monarchy, historiography, Old Russian literature.

Рассматривая историю идей, бытовавших в России в эпоху Средневековья, обычно в первую очередь обращают внимание на теорию “Москва – Третий Рим”, в законченном виде сформулированную в первой трети XVI в. знаменитым иноком псковского Спасо-Елеазарова монастыря Филофеем<sup>1</sup>. Эта концепция, давно считающаяся общеизвестной и само собой разумеющейся, стала достоянием не только историографии, но и общественной мысли, публицистики, поэзии и историософии России. Фиксируя столь тривиальную формулу, исследователь русской истории XVI в., однако, неизбежно сталкивается с затруднением: обращаясь к крупнейшим памятникам этой эпохи, ожидаешь встретить в них эту идею, столь популярную в XIX–XX вв. Однако тут историка ждет разочарование: в них она не фиксируется. Чем обусловлен этот казус: пре-

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 10-04-00260а).

<sup>1</sup> Краткий обзор историографии данной мифологемы см. [Плюханова, 1995, с. 14–17; Синицына, 1998, с. 7–57; Соболева, 2011, с. 560–579]; наиболее полную библиографию см. [Синицына, 1998, с. 371–395].

увеличением значения данной мифологемы для Московской Руси XVI в. мыслителями Нового и Новейшего времени или тем, что “Третий Рим” в текстах этого столетия столь искусно укрыт от глаз непосвященных, что при беглом взгляде его обнаружить не удастся?

Принимая во внимание очевидную *двусоставность* любого явления прошлого – своего рода древа, состоящего из исторического ствола и более или менее густой историографической кроны, – в поисках ответа на этот вопрос я рассмотрю место данной мифологемы как в текстах XVI в., так и в историографии последующих столетий.

### **Исторический ствол древа теории “Москва – Третий Рим”**

Эта концепция представлена в весьма ограниченном круге памятников XVI в., входящих в так называемый “филофеевский цикл”. Первое среди них (по хронологии и значению) – послание Филофея великокняжескому дяку во Пскове М. Мисюрю-Мунехину, написанное около 1523–1524 гг. Это послание – по сути, единственный из памятников данного цикла, который более или менее уверенно атрибутируется исследователями Филофею. Второе в этом ряду – составленное неизвестным послание великому князю Василию Ивановичу (в более поздних списках в качестве адресата выступает Иван Васильевич – по-видимому, Иван IV). Это сочинение, в упрощенном виде излагающее теорию, разработанную Филофеем в его послании к Мисюрю-Мунехину, было написано, вероятно, не позднее марта 1526 г. В сжатом виде ряд положений теории “Москва – Третий Рим” представлен в анонимном сочинении “Об обидах Церкви”, автор которого – продолжатель Филофея, работавший, судя по всему, в 1530-е–начале 1540-х гг.

Суть теории “Москва – Третий Рим” сводится к следующему. Заимствуя тезис, сформулированный еще в памятниках второй половины XV в., сопутствовавших заключению Флорентийской унии, Филофей расценивает падение Византии как расплату за подписание этой унии [Синицына, 1998, с. 342]. Не обладая историческим кругозором составителя Русского Хронографа, писавшего и о падении прочих православных “царств” (Сербского, Болгарского), павших под ударами турок-османов [Русский... 2005, с. 439–440], Филофей ограничивается лишь упоминанием о печальной судьбе Греческого “царства”. Псковскому иноку очевидна неизбежность заполнения лакуны на церковно-политической карте Восточной Европы, образовавшейся после падения Константинополя в 1453 г. Ответ на вопрос о том, как и чем она может быть заполнена, содержится в центральном пассаже из данного письма: “...мала некая словеса изречем о нынешнем православном царьстве пресветлейшаго и высокостолнейшаго государя нашего, иже во всей поднебесней единого христианом царя и броздодржателя святых Божиих престоль святяя вселенския апостольския Церкви, иже вместо римьской и костянтинопольской, иже есть в богоспасенном граде Москве святого и славнаго Успения Пречистыя Богородица, иже едина в вселенней паче солнца светится. Да веси, христороубче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царьство нашего государя, по пророчьскимь книгамь то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти. Многажды и апостоль Павелъ поминает Рима в посланиих, в толковании глаголет: Рим весь мирь” (цит. по [Синицына, 1998, с. 345]).

В историографии особое внимание было сосредоточено на важном, но не единственном аспекте мифологемы – “геополитическом”. Он ярче всего представлен в словах “...вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царьство нашего государя...”. Данные слова обычно толковались как свидетельство того, что Филофей настаивает на необходимости объединения всех “христианских” (в данном случае, безусловно, православных) “царств” в рамках одного политического целого – Русского государства. Прочие аспекты изучения теории “Москва – Третий Рим” нередко находились в тени.

От читателей сочинения Филофея нередко ускользал эсхатологизм, которым пронизаны едва ли не все памятники древнерусской литературы XVI в. (об этом см., например см. [Алексеев, 2002; Юрганов, 2009]). Так, комментируя ставшую классической фразу Филофея о том, что “два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти”, П. Ниче заметил: “...это предложение никогда не читали в контексте. Полностью ход мысли Филофея следующий. Первые два Рима подвергнуты наказанию за их измену православию. Теперь их место заняла Москва. Если же и Москва впадет в грехи, ей не последует четвертый Рим просто-напросто потому, что нигде в мире нет больше ни одного православного государства. Это означало бы конец света... Мысль о Москве – Третьем Риме, таким образом, действительно находится в сочинении Филофея, однако ее можно интерпретировать не в смысле претензии на мировое руководство, но лишь в смысле осознания страшной ответственности за дальнейшее существование мира” [Ниче, 1990, с. 205].

Наряду с эсхатологическим, также очевиден и тесно связанный с ним назидательный характер построений псковского инока, в завуалированной форме рекомендовавшего русскому государю заботу о Церкви как одну из важнейших его обязанностей. На это, в частности, указывает пассаж Филофея, в котором он подчеркивает пагубность для русского государя и управляемой им земли отклонения от идеальной модели поведения, сформулированной в византийской и русской книжности предшествующих веков. Обращаясь к Мисюрю-Мунехину, Филофей отмечает: “Видиши ли, избранниче Божии, яко вся христианская царства потопишася от неверныхъ, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит. Подобает царствующему держати сие с великим опасениемъ и Богу обращениемъ, не уповати на злато и богатство изчезновеное, но уповати на все дающего Бога” (цит. по [Синицына, 1998, с. 345–346]). Читателю нетрудно заметить назидательные нотки, отчетливо звучащие в этом пассаже.

Поучительный тон усиливается в послании к Василию Ивановичу (Ивану Васильевичу). Его автор, несомненно, знакомый с сочинением Филофея, адресует московскому государю следующее обращение: “единъ ты во всей поднебесней христианомъ царь” (цит. по [Синицына, 1998, с. 358–359]). С одной стороны, оно, безусловно, поднимало авторитет русского самодержца. С другой – также очевидна и интенция книжника подчеркнуть его огромную ответственность перед всей “поднебесной”, необходимость соответствия государя своему высокому предназначению – управлению единственным православным царством в условиях напряженных эсхатологических ожиданий: “...вся христианская царства снидошася в твое царство, по семь *чаем* (курсив мой. – А.У.) царства ему же несть конца” (цит. по [Синицына, 1998, с. 360]). Как видим, неизвестный автор этого трактата напрямую связывает статус главы царства с необходимостью следования им соответствующей модели поведения. Этот мотив усилен во второй редакции Послания:

“...Един ты во всей поднебесной христианомъ святейшии и благочестивии именуешися царь. *Сего ради подобает тебе, о царю* (курсив мой. – А.У.), содръжати царствие свое со страхомъ Божьимъ. Убоися Бога, да душевного ти спасения се есть дело, не уповай на злато и на богатство и славу суетную... Не обиди, царю, святыхъ Божиихъ церкви и честныхъ монастыреи... И внимании, молю, Господня заповеди, яко да не пременишь скупость на щедроты и немилосердие на милость Божию. Утеши плачущихъ и вопиющихъ к тебе день и ночь, избави обидимыхъ от рукъ обидящихъ ихъ...” (цит. по [Синицына, 1998, с. 361–362]).

Мотив, порицающий беззакония (в том числе и творимые “венценосцами”), пронизывает и третье сочинение “филофеевского цикла” – трактат “Об обидахъ Церкви” [Синицына, 1998, с. 365–370]. Очевидно, что эти памятники обнаруживают типологическую связь с сочинениями, представляющими популярный в Средневековье жанр княжеских “зерцал” [Гольдберг, Дмитриева, 1989, с. 472; Синицына, 1998, с. 330].

Таким образом, в центр внимания Филофея и его продолжателей помещено единственное оставшееся верным православию “царство” и его глава. От поведения по-

следнего во многом и зависит Спасение как его личное, так и управляемой им страны. Именно поэтому эсхатологизм, а также назидательный мотив занимают центральное место в сочинениях “филофеевского цикла” – уподобление Москвы “Третьему” (и последнему) “Риму” служит своего рода метафорой, усиливающей мотив ответственности государя за судьбу Руси и вселенского православия в целом. Прямо выраженного стремления авторов побудить русского царя расширить границы Московского царства до пределов вселенского православия не фиксируется<sup>2</sup>.

Определяя ареал распространения концепции “Москва – Третий Рим” в XVI в., вслед за нашими предшественниками (см. [Hösch, 1978, S. 136–145; Bushkovitch, 1986, p. 357; Nitsche, 1987, S. 321–338; Rowland, 1996, p. 591; Синицына, 1998; Ostrowski, 1998, p. 219–243; Зеньковский, 2009, с. 62]) отмечу, что несмотря на несомненный факт знакомства с произведениями “филофеевского цикла” книжников Волоцкого монастыря, в это время оказывавших значительное влияние на складывание идеологии Московского царства<sup>3</sup>, она не фиксируется в крупнейших памятниках историко-политической мысли этой поры. Ее мы не находим ни в Русском Хронографу редакции 1512 г. (около 1516–1522 гг.), ни в Никоновской (1520-е гг.), ни в Воскресенской (начало 1540-х гг.) летописях, ни в Летописце начала царства (1550-е гг.), ни в Степенной книге (рубеж 1550–1560-х гг.), ни в Казанской истории<sup>4</sup>, ни в Лицевом своде (оба памятника относятся ко второй половине XVI в.). В историографии отмечалось лишь созвучие некоторых идей Филофея ряду сочинений писателей этой поры, в частности характерному для иосифлян (например, для митрополитов Даниила и Макария) представлению о необходимости заботы государя о Церкви [Зимин, 1958, с. 59].

Тематические параллели с теорией “Москва – Третий Рим” обнаруживает и распространенное в памятниках этой поры представление об отсутствии иного православного государства в мире, кроме русского. Эта идея, в частности, представлена в сочинениях середины XVI в. – в назидательном трактате “Правительница” писателя круга митрополита Макария Ермолая-Еразма, а также в произведениях его современника И. Пересветова, явно не связанного с книжниками московского митрополита [Зимин, 1958, с. 59, 133, 272]. Нельзя не заметить тематического созвучия знаменитых слов Филофея “...вся христианская царства потопишася от неверных, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит” (цит. по [Синицына, 1998, с. 345]) крупнейшему памятнику историографии первой четверти XVI в. – Русскому Хронографу редакции 1512 г. Его составитель, в мрачных тонах описывая судьбу покоренных турками православных царств (их “безбожнии турци поплениша и въ запустение положиша и покориша подь свою власть”), весьма оптимистично рисует будущее России: “...наша же Росиская земля Божиею милостию и молитвами пречистыя Богородица и всехъ святыхъ чудотворецъ растеть и младееть и возвышается, ейже, Христе милостивый, дажь расти и младети и разширяться и до скончания века” [Русский... 2005, с. 440].

Составитель другого крупного памятника исторической мысли этой поры – Степенной книги, написанной на рубеже 1550–1560-х гг. близким к митрополиту Макарию книжником благовещенским протопопом Андреем, духовником Ивана IV (впоследствии – митрополит Афанасий), – последовательно подчеркивает весомую роль

<sup>2</sup> Стремление книжников побудить государя к расширению политических границ православного мира фиксируется в сочинениях, созданных несколько позднее – в связи с казанскими походами (1550-е гг.) и взятием Полоцка в 1563 г. [Kämpfer, 1969; Pelenski, 1974; Филлюшкин, 2000; Bogatyrev, 2002]. Эти произведения, однако, судя по всему, создавались без привлечения памятников “филофеевского цикла”.

<sup>3</sup> На это, в частности, указывает состояние рукописной традиции данных памятников, которые, судя по спискам, уже во второй четверти XVI в. бытовали в Волоцком монастыре и несколько позднее – при связанной с ним митрополичьей кафедре (подробнее о списках этих сочинений см. [Синицына, 1998, с. 144–173]).

<sup>4</sup> Упоминание “Третьего Рима” содержится в главе “О конечном запусении Золотой Орды” Казанской истории [История, 2000, стб. 9, 204]. Эта глава, отсутствовавшая в первоначальном тексте памятника, появляется лишь в его переработках XVII в.

Руси в православном мире, значительно возросшую при московских князьях. С этой целью Андрей-Афанасий создает картину интенсивных русско-греческих контактов в первой половине–середине XVI в., включая в Степенную книгу рассказы о приезде на Русь при Василии III митрополита янинского Григория, Максима Грека и других афонских “старцев”, посланцев от константинопольского патриарха Дионисия и о щедрых дарах ему от Ивана IV и митрополита Макария; также в памятник помещены весьма объемные тексты послания александрийского патриарха Иоакима московскому государю и ответа ему русского царя [Степенная... т. 2, 2008, с. 392–400]. Стремясь придать рождению долгожданного наследника русского престола (Ивана IV) и взятию Казани эпохальное значение, Андрей-Афанасий отмечает, что данному событию “не токмо все Руское царство, но и *повсюду вси правоверни* възрадовашася”, “не токмо въ единомъ Рускомъ царствии, но и *во всехъ дальнихъ странахъ, идеже есть истинное православие*” (курсив мой. – А.У.) [Степенная... т. 2, 2008, с. 317, 372].

Важно отметить, что исследователи этих и других памятников, содержащих сходные идеи (Чина венчания Ивана IV на царство, Летописца начала царства и др.) не фиксируют прямой, непосредственной, текстологически устанавливаемой связи с сочинениями Филофея. Можно говорить лишь о созвучии отдельных идей псковского инока и его продолжателей целому ряду памятников древнерусской оригинальной и переводной литературы, в том числе и тех, которые писались явно до Филофея. В частности, это “Наставление” византийского писателя Агапита (VI в.), “Повесть о взятии Царьграда” Нестора Искандера (XV в.), “Изложение пасхалии” митрополита Зосимы (конец XV в.) и “Просветитель” Иосифа Волоцкого (начало XVI в.). Это в свою очередь указывает на то, что речь шла о следовании Филофея в русле основных тенденций развития историко-политической мысли, которые были характерны и для других книжников. Последние определялись очевидной интеллектуалам второй половины XV–XVI в. необходимостью вписать Русь во всемирно-исторический контекст в новой церковно-политической ситуации, сложившейся в православном мире после заключения Ферраро-Флорентийской унии (1439 г.) и падения Византии (1453 г.).

Попытка декларировать необходимость объединения мира вселенского православия в рамках одного политического целого с центром в Москве фиксируется лишь в источниках, созданных после учреждения патриаршества (1589 г.)<sup>5</sup>. Вероятно, актуализация данной мифологемы была связана со стремлением русских книжников обосновать третье место русской патриархии в перечне вселенских патриархий; греческие патриархи настойчиво предлагали поместить русскую патриархию на пятое место (в конце концов греческая точка зрения в этом споре возобладала) [Опарина, 1998, с. 21–22]. Упоминание “Третьего Рима”, соотносимого, однако, не с Москвой, а с Россией в целом, содержит Уложенная грамота, фиксирующая введение патриаршества в России [Идея... 1989, с. 187]. Текст Уложенной грамоты и, соответственно, данный пассаж о Москве как “Третьем Риме” получил более широкое распространение после публикации ее текста в составе печатной Кормчей (около 1650–1653 гг.), изданной тиражом в 1200 экземпляров, разосланных едва ли не во все православные епархии России, Сербии, Болгарии и других стран<sup>6</sup>. В середине XVII в., в период очередного ослабления Османской империи русский царь Алексей Михайлович, обращаясь к находившимся в Москве греческим купцам, выразил готовность освободить их родину от турок. После этого она должна была войти в состав “державы богохранимых” русских “великих государей” (как известно, словами дело и ограничилось) [Флоря, 2008<sup>a</sup>, с. 64–65].

Впрочем, по-видимому, и применительно к этому периоду роль анализируемой мифологемы не стоит преувеличивать: как отмечалось в историографии, несомненно, популярная в России XVII в. идея византийского политического наследия выражалась

<sup>5</sup> В связь с этим можно поставить установленный Н. Синецкой факт нарастания числа списков памятников “филофеевского цикла” начиная с конца XVI в. [Синецкая, 1998, с. 150]. Это, безусловно, свидетельствовало о возрастании степени востребованности этих сочинений в данный период.

<sup>6</sup> На этот факт мое внимание обратила Е. Белякова.

прежде всего в уподоблении русского царя Константину Великому; освобождение же Константинополя и создание мощного единого православного государства на всем пространстве бывшего “византийского содружества” в этот период рассматривались как весьма отдаленная перспектива [Чеснокова, 2011, с. 159–197]. С третьей четверти XVII в. представление о “Третьем Риме” начинает бытовать почти исключительно в старообрядческой среде (см., например, [Синицына, 1998, с. 313–317; Гурьянова, 2000, с. 107–110; Зеньковский, 2009, с. 596–602]), явно не оказывая заметного влияния на внешнеполитический курс русского правительства.

Таким образом, если применительно к XVII в. речь может идти лишь об ограниченной степени воздействия идеи “Москва – Третий Рим” на круг основных идей, циркулировавших в Московской Руси, то в XVI в. (по крайней мере, в период до введения патриаршества) такое воздействие вообще не фиксируется. Чем это могло обуславливаться?

### **Филофей и московские книжники XVI в.**

Характеризуя степень значимости сформулированной Филофеем мифологемы для самосознания представителей интеллектуальной элиты Московской Руси эпохи позднего Средневековья и раннего Нового времени, важно отметить следующее. Как уже отмечалось выше, в XVI в. в России получил популярность жанр княжеских “зерцал”, который отчасти и представляют сочинения “филофеевского цикла”.

Актуальность поучений правителю была обусловлена напряженными эсхатологическими ожиданиями, характерными для России конца XV–XVI в. На их фоне фигура правителя, в 1547 г. принявшего царский титул, ведущего вверенное ему Богом “царство” к Спасению, приобрела для книжников ключевое значение. Именно от соответствия поведения государя определенной модели поведения и зависело Спасение не только его личное, но и всей страны. Этим в значительной степени и обуславливалось то, что свои основные произведения крупнейшие русские писатели этого времени адресовали непосредственно великому князю (позднее царю), а наставление его на путь, ведущий его и управляемую им страну к Спасению, они рассматривали в качестве своей важнейшей задачи [Усачёв, 2009, с. 679–680].

Стремление книжников, обратившись непосредственно к царю, оказать влияние на его действия, в памятниках русской литературы начинает фиксироваться по крайней мере с последней четверти XV в. Так, в своем знаменитом Послании на Угру (1480 г.), написанном в один из самых драматичных моментов русской истории, ростовский архиепископ Вассиан Рыло призывал Ивана III к бескомпромиссной борьбе с татарами. Этому же правителю адресовано и послание Иосифа Волоцкого о еретике Кленове, убеждающее московского князя проявить твердость в борьбе с ересями. Василию III также был направлен ряд посланий: к нему обращались Иосиф Волоцкий, Максим Грек, а также автор послания Василию Ивановичу (Ивану Васильевичу), входящего в “филофеевский цикл”.

Иван IV, так же как его дед и отец, стал адресатом значительного числа поучений (хотя, как правило, в традициях того времени и выраженных в витиеватой и завуалированной форме<sup>7</sup>). Свои произведения ему адресовали едва ли не все известные писатели эпохи: И. Пересветов (“Большая челобитная” и др.), Максим Грек (“Главы поучительные начальствующим правоверно” и несколько посланий), митрополит Макарий (“Ответ” о церковных имуществвах, Поучение в Чине венчания, послания), Сильвестр (послание), Ермолай-Еразм (“Благохотящим царем правительница”), А. Курбский (три послания). Судя по всему, написанная в самый канун опричнины Степенная книга

<sup>7</sup> См., например: “Аз убо грешный и грубыи во всех невежда в премудрости, яко же Воламово осяла безсловесное словеснаго ушаче и скотина пророка наказоваше, яко да не зазириши о сихъ благочестивии царю, яже дръзнух писати твоему величеству, и ныне молю тя и паки премолю, еже выше писах, внимании Господа ради...” (Послание Василию Ивановичу) (цит. по [Синицына, 1998, с. 360]).

также создавалась для русского царя [Покровский, 2007, с. 93; Ленхофф, 2007, с. 144; Усачев, 2009, с. 665–684].

К середине XVI столетия обращение крупнейших русских мыслителей к царю с целью побудить его следовать определенной модели поведения являлось уже вполне сложившейся традицией. Именно в ее русле, по-видимому, и создавались сочинения “филофеевского цикла”. Главным источником наставлений московского самодержца в XVI в. была митрополичья кафедра. Наряду с самими митрополитами (Даниилом и Макарием), связанные с ними книжники (Досифей (Топорков), В.Тучков, Ермолай-Еразм, Андрей-Афанасий и др.) в 1520-е – начале 1560-х гг. составляли интеллектуальную среду, которая являлась главным источником адресованных правителю сочинений.

Конечно, были исключения из этого правила. Так, к числу писателей, напрямую не связанных с митрополичьей кафедрой, но оказывавших значительное влияние на круг идей, которыми та руководствовалась, принадлежал Максим Грек – самый известный писатель XVI в. К числу подобных исключений относился и Пересветов, хотя степень влияния его сочинений на русскую литературу этого времени остается предметом дискуссии (подробнее о нем см. [Каравашкин, 2000, с. 27–126]). Если Максим Грек, благодаря своей образованности, бесспорно, входил в число лиц, причастных к формулировке и обоснованию ключевых историко-политических идей эпохи, то построения таких писателей, как Пересветов, были в значительной степени маргинальны.

Данный статус, конечно, не исключал высокой степени интеллектуальной активности того или иного писателя. В то же время он существенно сужал ареал распространения его произведений и представленных в них идей. Очевидно, что писатели, работавшие в Москве по “благословию” первосвятителей, располагали гораздо более широкими возможностями для тиражирования своих идей в среде церковно-политической элиты. Судя по данным, имеющимся в распоряжении ученых, Филофей – инок отдаленного псковского монастыря – в этот круг не входил, хотя его сочинения и были, несомненно, известны близким к митрополичьей кафедре писателям (о биографии его анонимных продолжателей трудно сказать что-либо определенное). Косвенно на незначительность воздействия сочинений Филофея, по крайней мере на московского государя, указывает отсутствие упоминания о соответствующих произведениях в Царском архиве XVI в.<sup>8</sup> Вероятно, это было обусловлено тем, что книжники, близкие к московскому митрополиту, формулировавшие основные историко-политические постулаты идеологии Московского царства, несомненно, знакомые с сочинениями “филофеевского цикла”, не сочли нужным тиражировать представленные в них идеи (вопрос о причинах этого будет рассмотрен ниже). В любом случае, вряд ли стоит сомневаться в том, что Филофей и его продолжатели являлись лишь *одними из* тех писателей (при этом не самыми крупными и известными), кто в XVI в. оказывали влияние на складывание идеологии Русского государства.

Очевидная специалисту по русскому Средневековью известная доля маргинальности построений Филофея побуждает задаться вопросом: каким образом сформулированной им теории “Москва – Третий Рим” удалось столь прочно утвердиться в сознании потомков, оттеснив на второй план прочие исторические постулаты, представленные в крупнейших памятниках XVI в.?

<sup>8</sup> Это, в частности, побуждает не согласиться с высказанным в историографии мнением о том, что в первые годы правления Ивана IV – в момент написания послания Ивану Васильевичу – Филофей был уже “знаменит и влиятелен”, а “его прежние заслуги давали ему право обратиться к новому правительству с предостережением, которое касалось положения не только во Пскове, но и во всем государстве” [Масленникова, 1962, с. 577]. Очевидно, что далеко не все книжники, обращавшиеся к царю в XVI в. с поучениями, были “знамениты и влиятельны” и, соответственно, обладали “правом” обратиться к царю с советом. Так, если известность и “влиятельность” митрополитов несомненна, а “влиятельность” Сильвестра вероятна (хотя и является предметом историографической дискуссии), то едва ли таким “правом” мог обладать мелкий служилый человек (Пересветов) или священник одной из московских церквей (Ермолай-Еразм).

## Историографическая корона мифологемы

Периферийность теории “Москва – Третий Рим” для русских мыслителей эпохи Средневековья нисколько не помешала ей завоевать популярность в XIX–XX вв. Второе – историографическое – рождение мифологемы было связано с первыми публикациями посланий Филофея в 1860-е гг. [Послание... 1861, с. 84–96; Послание... 1863, с. 343–348]. С этого времени “Третий Рим” прочно вошел в историографию (см., например, [Ключевский, 1959, с. 37–39; Дьяконов, 1889, с. 66–68; Вальденберг, 1916, с. 265–272]. Не заставили себя долго ждать и специальные работы [Малинин, 1888; 1901]. Исследователей занимали главным образом те аспекты концепции Филофея, которые были связаны с моделью поведения государя, вырабатываемой в памятниках историко-политической литературы, а также с историей Русской церкви.

Не меньший интерес к “Третьему Риму” проявили и мыслители второй половины XIX–начала XX в., не принадлежащие к цеху профессиональных историков, – Н. Данилевский, К. Леонтьев, В. Соловьев, Н. Бердяев и др. (об этом см. [Плюханова, 1995, с. 16; Rowland, 1996, p. 591; Ostrowski, 1998, p. 243]). Свое внимание публицисты, философы и историософы сосредоточили на изучении славянских и византийских корней российской истории, актуализируя в первую очередь “геополитическую” составляющую построений псковского инока XVI в. [Синицына, 1998, с. 23–30].

Популярности построений Филофея в последние десятилетия XIX–начале XX в. значительно способствовала *внешнеполитическая ситуация* этой поры. В частности, определенное влияние оказала Русско-турецкая война 1877–1878 гг., борьба России за освобождение южных славян от власти Порты и обладание черноморскими проливами, открывавшими южные ворота в Европу. В ситуации расширения Российской империи и борьбы с покорителем “Второго Рима” – Османской империей – идея универсальной православной монархии, воплощенной в образе “Третьего Рима”, оказалась как нельзя кстати, захватив умы не только философов и публицистов, но и историков-профессионалов [Плюханова, 1995, с. 15–16; Синицына, 1998, с. 22]. Вряд ли стоит удивляться той популярности, которую данная мифологема завоевала во второй половине в XIX в. – в эпоху существования целого ряда европейских и азиатских империй (Британской, Австро-Венгерской, Германской, Российской, Французской, Османской, Китайской, Японской). Сам факт их присутствия на политической карте мира в это время актуализировал “имперские” корни российской государственности и идеологии.

Мыслители этой поры отнесли к представлению Московской Руси XVI в. в качестве наследницы Рима и Византии как к *аксиоме*, которая могла представляться в позитивном или негативном свете, но *доказательств не требовала*. Вряд ли далек от истины современный исследователь, отмечающий, что “по существу, история этой формулы в XX в. – это история воззрений Вл. Соловьева, К. Леонтьева, Н. Бердяева и других мыслителей, а не история углубления в идеи XVI в.” [Плюханова, 1995, с. 16]. Трудно не согласиться с тем, что в этот период (а отчасти и в последующий) интерес научной и околонучной общестственности к сформулированной Филофеем мифологеме оставил в историографической тени сам феномен Московского царства, ткань которого была соткана из гораздо большего числа самых разнообразных нитей [Плюханова, 1995, с. 14].

В первой советской работе, посвященной мифологеме “Москва – Третий Рим”, написанной в самом конце Второй мировой войны, за которой уже ощущались контуры нового противостояния с Западом, особое внимание было уделено стремлению русского правительства в XVI в. «обосновать свою независимость и суверенность и на этой базе противопоставить себя полноправно как “ветхому” папскому Риму, так и цесарю “Священной Римской империи”» [Чаев, 1945, с. 22]. В последующих трудах советских исследователей внешнеполитический аспект в изучении этой теории отошел в тень, уступив место внутривосточному. Так, С. Каштанов заметил, что «при вполне конкретном подходе к истории идеи “Москва – Третий Рим” выясняются ее, прежде всего, внутривосточные и, в частности, классовые корни. Это была неофициальная

программа укрепления централизованного феодального государства. Объявление московского государя главой православного мира, освящение института великокняжеской власти преследовало в первую очередь цели борьбы с удельно-княжеским и боярским сепаратизмом, а также с народным движением» [Каштанов, 1956, с. 321].

В целом же теория “Москва – Третий Рим” находилась на периферии интересов советских историков и литературоведов. В советской историографии укоренилось представление об этой концепции как о некоей вспомогательной теории, обслуживающей идеологические запросы Русского государства, которая сама по себе оказывала слабое воздействие на проводимую им политику [Чаев, 1945, с. 2–23]. Так, один из крупнейших специалистов по древнерусской литературе этой историографической эпохи заметил, что «теория “Москвы – Третьего Рима” вовсе не была краеугольным камнем идеологии Русского централизованного государства: русские государи в XVI в. не ссылались на эту теорию, предпочитая ей легендарную родословную от “Августа-цесаря”, изложенную в “Послании о Мономаховом венце” Спиридона-Саввы» [Лурье, 1960, с. 632]. Вероятно, этим и было обусловлено то, что в этот период данной мифологемой специально занимался, по сути, лишь один историк – А. Гольдберг, посвятивший ее изучению ряд работ [Гольдберг, 1975; 1983; Гольдберг, Дмитриева, 1989]. Прочие исследователи в этот период лишь затрагивали отдельные аспекты этой проблемы [Каштанов, 1956; Лурье, 1960; Масленникова, 1962].

Недостаток интереса к теории “Москва – Третий Рим” в советской историографии в значительной степени был компенсирован работами зарубежных авторов, в первой половине–середине XX в. проявивших к ней немалый интерес. В трудах Х.Шедер, Д. Стремоухова, У. Медлин и К. Туманова особое распространение получил тезис об “универсалистском” и “имперском” характере Русского государства, уже в XVI в. стремящегося к внешней экспансии, прикрываемой этой мифологемой [Medlin, 1952; Toumanoff, 1955; Schaefer, 1957; Stremoukhoff, 1959; Стремоухов, 2002]<sup>9</sup>. Как заключил Туманов в работе 1955 г., “даже в настоящее время доминирование марксистской идеологии в России не уничтожило древнюю традицию” – она, несмотря на антиклерикализм официальной идеологии, послужила важным истоком “мессианского экспансионизма” СССР, который напрямую связывается с “Третьим Римом” [Toumanoff, 1955, p. 447].

Несмотря на то, что в ряде работ, написанных в этот период, детально рассматривались специальные (главным образом, источниковедческие) вопросы, связанные с изучением данной темы [Schaefer, 1957; Andreyev, 1959; Стремоухов, 2002, с. 425–441; Нанеу, 1968], в оценках теории “Москва – Третий Рим” (особенно ее “геополитической” составляющей) в целом преобладал очевидный *политический подтекст*. Это в значительной мере обусловливалось временем написания этих работ, отмеченным нарастанием борьбы за доминирование в мире. Как указал один из зарубежных исследователей, обратившихся к изучению этой мифологемы уже в иную историографическую эпоху, в период “холодной войны” она помогала создать образ Московской Руси как государства, *экспансионистского по своей природе*, «достойного предка “Империи зла”» [Rowland, 1996, p. 591]. Если истоки тоталитарного государства, воплощенного в режиме И. Сталина, усматривали в опричнине Ивана Грозного, то и начало активной, “имперской” внешней политики СССР связывалось с Московской Русью XVI в. На явный политический подтекст популярности идеи “Москва – Третий Рим” в зарубежной историографии указывали и советские историки, критиковавшие своих зарубежных коллег как за чрезмерное заострение внимания на “экспансионистском” характере Русского государства XVI в., так и за их нежелание искать в этой мифологеме социальные корни (в частности, влияние иосифлянской идеологии) [Каштанов, 1956; Лурье, 1960].

<sup>9</sup> Зафиксированная выше тенденция, конечно, не исключала возможности существования и иных взглядов. Например, Н. Андреев, полемизируя с Н. Чаевым, высказал мнение об отсутствии фактов, свидетельствующих об использовании теории “Москва – Третий Рим” в политической практике русского правительства XVI в. [Andreyev, 1959, p. 1–2].

Вряд ли стоит удивляться тому, что в зарубежной историографии в последние десятилетия XX в., отмеченные ослаблением, а затем и падением “Империи зла”, фиксируется целый ряд попыток ревизии оценок степени влияния мифологемы “Москва – Третий Рим” на политическую практику русского правительства в эпоху Средневековья. Начало переоценки этого влияния было положено еще в работах Н. Андреева, Ф. Кэмпфера и Э. Хёша и продолжено П. Бушковичем, П. Ниче, Д. Роуландом и Д. Островским [Andreyev, 1959; Kämpfer, 1975; Hösch, 1978; Bushkovitch, 1986; Nitsche, 1987; Ниче, 1990; Nitsche, 1991; Rowland, 1996; Ostrowski, 1998, p. 219–243]. Сходных взглядов придерживался и известный богослов И. Мейендорф, заключивший, что «теория “Третьего Рима” или *translatio imperii* из Константинополя в Москву никогда не была принята в качестве официальной государственной доктрины» [Мейендорф, 2005, с. 190]. Общий итог пересмотру историографических оценок подвел Островский. Историк отметил, что наука в настоящее время не располагает более или менее надежными свидетельствами того, что идея “Москва – Третий Рим” “когда-либо использовалась при принятии решений или при обосновании политики или действий русского правительства” в эпоху Средневековья [Ostrowski, 1998, p. 243].

Явно не склонны переоценивать роль и значение данной мифологемы для русской истории этого времени и современные российские медиевисты, интерес которых к этой проблематике в последние десятилетия заметно возрос [Римско-константинопольское... 1995; Рим... 1997; Соболева, 2011]. Так, М. Плюханова, отмечая историографическое по преимуществу происхождение популярности теории “Москва – Третий Рим” в XIX–XX вв., обращает внимание на то, что ее рассмотрение, по сути, подменяло собой изучение феномена Московского царства [Плюханова, 1995, с. 14]. Н. Сеницына – автор последнего обобщающего труда на эту тему (1998 г.) – подчеркивает ограниченность влияния этой концепции, представляющей собой лишь один – пророческо-эсхатологический – вариант вписывания прошлого и настоящего России во всемирно-исторический контекст, существовавший наряду с хронографическим и генеалогическим [Сеницына, 1998]. Нисколько не переоценивая роль данной мифологемы для русской истории XVI в., авторы обобщающих работ по книжности этого времени либо не считают нужным уделять ей специальное внимание [Буланин, 1991; Юрганов, 2009], либо это внимание ограничивают критикой мнения об ее широком распространении [Плюханова, 1995, с. 14–17; Каравашкин, 2000, с. 153; Усачёв, 2009, с. 524–525]. Отказ специалистов по русской средневековой истории от гиперболизированной оценки теории “Москва – Третий Рим”, впрочем, слабо затронул современную российскую историософскую литературу, в которой она по-прежнему пользуется популярностью [Кондаков, 2011, с. 169].

Как видно, древо концепции “Москва – Третий Рим” поросло весьма густой историографической кроной, почти полностью скрывшей от глаз российского общества и публицистики далеко не самый толстый исторический ствол. Раздвинув ветви и обнажив его, читатель вправе спросить: если популярность представления о Москве как о “Третьем Риме” в большей степени имеет историографическое происхождение, нежели историческое, то какие же аналогии использовали книжники XVI в., вписывая Москву и Россию в целом в исторический контекст?

### **“Универсальная” империя или “национальная” монархия?**

Приступая к ответу на этот вопрос, обращусь к ключевым текстам, формулирующим основы московской идеологии XVI в., – “Сказанию о князьях Владимирских”, Русскому Хронографу, Никоновской летописи, Степенной книге и некоторым другим.

“Сказание о князьях Владимирских” (первая четверть XVI в.) внимание читателя концентрирует на генеалогической линии преемства московских государей, которые возводятся к “сроднику” римского императора Августа Пруса [Дмитриева, 1955, с. 175] (в созданной немного спустя Воскресенской летописи Прус уже представлен “братом” Августа; эта степень родства Августа и Пруса представлена и в Степенной

книге [Летопись... 2001, с. 268; Степенная... т. 1, 2007, с. 222]). Впервые эта легенда фиксируется в “Послании о Мономаховом венце” митрополита Спиридона-Саввы (1510-е гг.), послужившим источником “Сказания” [Дмитриева, 1955, с. 162]. В то же время главным героями повествования оказываются не Август и его легендарный родственник, а русские князья. Так, наряду с вопросом о происхождении русских князей, в центр внимания книжника помещена передача символов императорской власти киевскому князю Владимиру Мономаху византийским императором, устрешенным “многими тысячами” воинов русского государя. “Сказание” подчеркивает могущество не только этого князя, но и его предков, совершавших успешные походы на Константинополь и бравших с него “великую дань” [Дмитриева, 1955, с. 176–177].

Составитель Русского Хронографа редакции 1512 г. основное внимание уделяет всемирной истории, привлекая целый ряд переводных памятников. В то же время книжник существенно “обогащает” и повествование о начале русской истории, в частности, включая в него почерпнутый из так называемого Паралипомена Зонары рассказ о чуде, сопутствующем крещению русов еще до Владимира [Русский... 2005, с. 352]. Данный рассказ воспроизводят и другие памятники XVI в.: Никоновская летопись, пространная редакция Жития Ольги (середина XVI в.) и использующая их материал Степенная книга [Летописный... 2000, с. 13; Степенная... т. 1, 2007, с. 228]. Составитель Хронографа, проявляя несомненный интерес к всемирной истории, четко отделяет от нее “нашу Российскую землю”, которой, в отличие от прочих стран, суждено “расти и младеть, и возвышаться... и расширяться и до скончания века” [Русский... 2005, с. 440].

Характерное для Русского Хронографа стремление насытить текст славными событиями русской истории (по преимуществу касающимися ее наименее известного, древнейшего периода) разделяют и последующие памятники. В Никоновской летописи фиксируется целый ряд так называемых уникальных известий, которые, с одной стороны, отсутствуют в более ранних летописях, с другой – позволяють создать более объемную и насыщенную картину русской истории. Так, в эту летопись включены дополнительные известия о киевских князьях Аскольде и Дире, об активных контактах киевских князей Ярополка Святославича и его брата Владимира с Византией, а также со странами Восточной и Центральной Европы, о приходе на службу к крестителю Руси болгарских и печенежских князей, а также о богатырях. Особое внимание читателя эта летопись сосредоточивает на описании начала христианства на Руси, вводя рассказ об ее крещении не известным прочим летописям митрополитом Михаилом, посланным самим константинопольским патриархом Фотием (весьма авторитетным персонажем в православном мире, однако, скончавшимся почти за столетие до Крещения Руси) [Летописный... 2000, с. 13, 39, 57–58, 64–65, 68; Турилов, 2006; Усачёв, 2011]. Воскресенская летопись, заимствуя некоторые эти известия, актуализирует предание о правившем в Новгороде еще до Рюрика старейшине Гостомысле. Эта легенда представлена в некоторых летописях XV в., “Послании о Мономаховом венце” Спиридона-Саввы и “Сказании о князьях Владимирских”, но отсутствует в ранних источниках [Летопись... 2001, с. 262, 268; Дмитриева, 1955, с. 162, 175].

Логическое продолжение процесс ревизии событийного полотна русской истории древнейшего периода получил в Степенной книге. Заимствуя уникальные известия Никоновской летописи, а также легенду о происхождении русских князей от Пруса, составитель этого сочинения привлек целый ряд других источников (Житие Стефана Сурожского, Чудеса Димитрия Солунского, “Окружное послание” патриарха Фотия, послание митрополита Фотия великому князю Василию I). Представленный в них материал дал ему возможность пополнить историю Руси новыми событиями. Так, этот книжник повествует о войнах византийского императора Феодосия Великого с “русскими воями”, о походах Руси на Византию, а также о войнах Руси с царем “Хоздроем Персидским” [Степенная... т. 1, 2007, с. 226; Усачёв, 2006<sup>a</sup>, с. 616–617]. Важно отметить, что в отличие от своих предшественников составитель Степенной книги прямо декларирует свою цель – подчеркнуть славное прошлое Руси уже в языческий

период ее истории. Так, он специально отмечает, что “и прежде Рюрикова пришествия въ Словенскую землю не худа бяше держава Словенскаго языка” [Степенная... т. 1, 2007, с. 225]. Неудивительно, что начертанные рукой этого писателя пределы “единой” Русской “державы” среди прочего включили в себя и целый ряд народов, о подчинении которых русским князьям ранние источники ничего не сообщают (чехов, литовцев, ляхов, лютичей, мазовшан, поморян, угров) [Степенная... т. 1, с. 225–226, Усачёв, 2006<sup>a</sup>, с. 614–615; Усачёв, 2009, с. 286–287].

Как видим, результаты историографической ревизии, предпринятой русскими “историками” данного периода, позволили создать гораздо более колоритное и насыщенное красками полотно древнейшего периода истории Руси, которая уже в глубокой древности оказывается единой и могущественной “державой”, гораздо более древней и в бóльшей степени связанной с прочими странами и народами, нежели об этом повествуют ранние летописи [Усачёв, 2011].

Резкое падение авторитета греческого православия, связанное с заключением Флорентийской унии, актуализировало проблему крещения Русской земли. Как показывают ранние источники, ключевую роль в этом сыграла Византия. Очевидно, что книжник XVI в. не мог принять этот тезис и тем самым связать истоки Русской церкви, оставшейся верной православию, с “порушившимся” греческим православием. Этим в значительной степени определялось стремление русских мыслителей показать независимость русского православия от греческого, обратиться к героям отечественной истории, стоявшим у истоков русского православия [Дьяконов, 1889, с. 28–29, 57–61; Miller, 1979, p. 326; Nitsche, 1991].

Данный период отмечен повышением внимания книжников к “своему” апостолу – Андрею, согласно легенде некогда посетившему места, на которых позднее будут основаны Киев и Новгород. Памятники первой половины–середины XVI в. представляют более насыщенную деятельность Андрея на Руси, нежели та, которую представляют ранние летописи. Согласно редакции В.Тучкова Жития Михаила Клопского и пространной редакции Жития Ольги, Андрей посещает новгородскую весь Грузино и ставит там крест, “Сказание о Валаамском монастыре” повествует об его участии в основании этой обители, Степенная книга передает рассказ о появившихся чудесным образом отпечатках стоп Андрея в Херсонесе [Повести... 1958, с. 142–143; Степенная... т. 1, 2007, с. 242; Охотина-Линд, 1996, с. 46–47, 160].

Большой интерес в этот период вызвала фигура первой русской христианки – княгини Ольги. В середине XVI в. были созданы две редакции ее Жития – пространная и Василия-Варлаама. В результате ее биография также становится намного “насыщеннее”. Так, в частности, Ольга принимает крещение непосредственно из рук патриарха Фотия, скончавшегося за несколько десятилетий до этого события [Усачёв, 2003].

Огромный интерес обнаружился и к фигуре князя Владимира. Это, в частности, проявилось в том, что его культ после Флорентийской унии приобрел дополнительную актуальность; как уже отмечалось в литературе, именно во второй половине XV–XVI в. он был помещен на вершину пантеона русских святых [Поппэ, 2000]. Возможно, с этим, в частности, было связано создание на Руси двух похвал Владимиру особой редакции, написанных на основе “Слова похвального” Константину и Елене Евфимия Тырновского. В них креститель Руси постоянно сопоставляется с Константином Великим (в целом ряде пассажей книжник механически заменил имя “Константин” на “Владимир”) [Усачёв, 2006<sup>b</sup>, Усачёв, 2007<sup>a</sup>]. Владимир (наряду с Иваном IV) становится главным героем и в Степенной книге, составитель которой создал беспрецедентное по своему объему и полноте жизнеописание этого князя [Усачёв, 2006<sup>a</sup>; Усачёв, 2009, с. 377–382].

Повышение интереса к “национальным” истокам русской истории можно связать с очевидными негативными коннотациями, сопровождавшими описание всемирной (в том числе и византийской) истории. В наиболее явном виде они представлены в Житии митрополита Ионы (около 1556 г.) и в Степенной книге, красочно повествующих об измене греков православию во Флоренции и Ферраре [Усачёв, 2007<sup>b</sup>, с. 26–33; Степенная...

т. 2, 2008, с. 193–196, 199–200]. Как показывают русские книжники, римские и византийские императоры и до этого неоднократно впадали в ереси, которым не поддался ни один (!) из русских князей потомков Владимира; потомки ветхозаветного Авраама также не раз отступали от единобожия. Эти прецеденты проявления религиозной “шатости” правителей мировой истории дали основания составителю Степенной книги возвести род благочестивых русских государей на духовную высоту, недостижимую для представителей прочих династий [Степенная... т. 1, 2007, с. 332–333; Ленхофф, 2007, с. 140; Покровский, 2007, с. 97; Усачёв, 2009, с. 617–627]. Изображая русских правителей подобным образом, писатель весьма отчетливо давал понять читателю, что примеры для подражания ему следует искать отнюдь не во всемирной истории [Усачёв, 2009, с. 512–527].

Судя по вниманию, проявленному к русской истории (особенно к ее первым векам) на страницах Русского Хронографа, Никоновской летописи, Степенной книги и других памятников, русские мыслители этой поры стремились обратить взор читателя прежде всего к отечественной истории. Ее рассмотрение при этом помещалось в “национальный” контекст [Miller, 1979; Усачёв, 2006<sup>a</sup>]. Неудивительно поэтому, что создатели Степенной книги и Казанской истории возводят истоки русской истории не к традиционному для ранних летописей рассказу о разделении земли между потомками Ноя, а к описанию пределов и правителей древнерусской “державы”.

Стремление к подчеркиванию автохтонных корней истории русской государственности среди прочего проявилось и в важной семантической замене, которую сделали книжники московского митрополита Даниила, переписывая послание Филофея к Мисюрю-Мунехину: не позднее 1540-х гг. “**Ромейская** держава”, фигурирующая в сочинении псковского инок, была заменена на “**Российскую** державу” (выделено мной. – А.У.) [Синицына, 1998, с. 147, 149]. Важно отметить, что, копируя памятники “филофеевского цикла”, интеллектуалы круга московского митрополита не считали нужным вводить их материал в создаваемые ими исторические сочинения. Вероятно, по крайней мере отчасти, это было обусловлено их стремлением сосредоточить внимание читателя на “национальных” истоках русской “державы”, а не на ее преемстве великим державам мировой истории.

Очевидное внимание русских мыслителей XVI в. к древнейшему периоду истории страны можно сопоставить с возрастанием интереса к античной истории в прочих европейских государствах эпохи Ренессанса. Ввиду отсутствия на Руси непосредственных следов античного наследия, интерес был сосредоточен на эпохе Киевской Руси, которая стала восприниматься как “своя Античность” [Турилов, 2009, с. 115–116]. Этим в значительной мере и был обусловлен интерес к первым векам русской истории, примеры из которой в этот период вдохновляли представителей интеллектуальной элиты.

Сходные явления имели место и в иных странах Европы – как Восточной, так и Западной. Так, в Польше и Литве в XV–XVI вв. активно разрабатывается представление об античных истоках их истории. В частности, “Летописец Великого княжества Литовского и Жемайтского” (1520-е гг.), развивая исторические представления хрониста XII в. Винцента Кадлубока, сообщал о массовом исходе во главе с римским “князем” Палеомом 500 представителей римской аристократии, бежавших от тирании Нерона – в Польшу. Именно к одному из них и восходили Гедиминовичи и Ягеллоны [Флоря, 2008<sup>b</sup>, с. 571–572].

Несколько позднее, в XVII в. на Украине, входящей в состав Речи Посполитой, судя по всему, имели место сходные процессы. Не принявшие теорию “Москва – Третий Рим” украинские интеллектуалы той поры (Захарий Копыстенский и др.), обосновывая права Украины на древнерусское наследие, обратились к образам апостола Андрея и князя Владимира, активно используя сочинения московских книжников XVI в., уделивших немалое внимание этим персонажам [Опарина, 1998, с. 184, 254–255]. Используя материал, накопленный русскими “коллегами”, представители украинской интеллектуальной элиты в 1620–1640-е гг. и в более позднее время активно тиражировали представления о Киеве как о “богохранимом граде” [Опарина, 2006, с. 635–663].

Интенсивная работа по удревнению “национальной” истории в эпоху позднего Средневековья велась и на Западе Европы. Как отмечает современный исследователь английской исторической мысли этой поры, “английские историки и теоретики политической мысли XIV–XVI вв. (как, впрочем, и последующих столетий) нуждались в аргументах, подтверждавших уникальность их народа, его превосходство над другими как в моральном, так и в физическом аспекте (а также в плане благородства крови, совершенства политического устройства и древности истории)” [Калмыкова, 2010, с. 395]. Поиски этих аргументов привели к активизации деятельности мыслителей той поры, обратившихся к известным античным сюжетам и героям. Как следствие, в этот период в памятниках английского историописания получают распространение легенды об Альбине, старшей дочери сирийского царя Диоклетиана, и ее тридцати двух сестрах, изгнанных из отцовского государства за убийство мужей, о заселении Британии потомками Брута, о происхождении бриттов и римлян от одних предков, об Артуре, покорившем не только Британию, но и большую часть Европы от Норвегии до Рима, и другие [Калмыкова, 2010, с. 395–459].

Как видим, русские книжники XVI в. были не одиноки, акцентируя внимание читателя в первую очередь на “национальных” истоках истории страны – подчеркивание ее связи с событиями всемирной истории было подчинено задаче удревнения истории Руси. Какой же маршрут был избран для истории “державы”, единственной оставшейся верной православию?

### “Третий Киев”

Контуры ответа на этот вопрос позволяет наметить материал “Сказания о Владимирской иконе Богоматери” (не позднее второй половины XV в.). Этот памятник повествует о пути перемещения главной святыни Русской земли эпохи Средневековья – иконы Владимирской Богоматери, согласно преданию написанной апостолом Лукой. Из Византии образ был доставлен на Русь, вскоре Андрей Боголюбский перенес его на Северо-Восток Руси (отсюда и название иконы), во время похода на Русь Тамерлана в 1395 г. чудотворный образ был перемещен из Владимира в Москву, где и хранится поныне (этому событию посвящено особое Сказание о перенесении иконы) [Miller, 1968, p. 657–670; Гребенюк, 1997, с. 83–84; Lenhoff, 2004].

Таким образом, как видим, икона двигалась по маршруту “Киев–Владимир–Москва”. Этому пространственному образу в историографии XVI и последующих столетий было суждено стать центральной осью русской истории эпохи Средневековья [Горский, 2004, с. 151–153; Усачёв, 2008, с. 104–115]. Направление движения главной святыни Русской земли стало важной, но не единственной скрепой, связывающей Киевскую Русь с Русью Московской. В историографии было выявлено несколько линий этой преемственности, представленных в ряде памятников, – церковная, генеалогическая и политическая [Haney, 1968, p. 354–367; Pelenski, 1977, p. 29–52; Pelenski, 1988–1989; 1993; 1998; Halperin, 1980, p. 312–321; Ранчин, 1999, с. 140–157].

Церковная линия преемственности связана не только со сказаниями о Владимирской иконе, но и с перемещением митрополита Киевского и всея Руси во Владимир, а позднее и в Москву. Преемственности церковной власти над Русью московские книжники начали уделять внимание уже в XIV в. Это, в частности, проявилось в распространении культа митрополита Петра [Седова, 1993]. Его значимость для писателей XVI в. определялась тем, что именно его переезд из Владимира в Москву ознаменовал перемещение центра церковной власти над Русью в этот город.

Идея генеалогического и политического наследования Москвы Киеву и Владимиру получила распространение в “Сказании о князьях Владимирских” и Казанской истории. В “Сказании” московские князья оказываются потомками как Пруса, так и киевских князей, получивших знаки царской власти из Византии. Автор Казанской истории вслед за описанием границ Казанского ханства в древности указывает на то, что “все то держава и область Киевская и Владимирская, по тех же ныне Московская” [История... 2000, стб. 3].

Своего рода историографический итог подвел составитель Степенной книги, собравший едва ли не все известные в России XVI в. аргументы, обосновывающие преемство Москвы Киеву и Владимиру. В перечне “имен областей русских” книжник помещает список “стран Русского царствия, ими же царствоваху и дани емляху благословенное семя сего великаго князя Владимира Светославича” [Степенная... т. 1, 2007, с. 225–226]. Степенная книга, как никакой другой памятник литературы, уделяет внимание перемещению Владимирской иконы Богоматери – в нее включены “Сказание” об этой иконе, а также “Повесть на сретенье” чудотворного образа при перенесении его из Владимира в Москву. Особое внимание в памятнике уделено *генеалогической составляющей* преемственности.

По сути, именно она и положена в основу периодизации русской истории в этом произведении, состоящем из степеней (жизнеописаний русских князей – потомков Владимира). Книжник отмечает, что потомки Владимира “пять степеней въ граде Киеве скончашася. Три же степени градъ Владимирь стяжа. Девятый же степень начяся въ богоспасаемомъ граде Москве” [Степенная... т. 1, 2007, с. 535]. Как прямо следует из этого фрагмента, правления русских “скипетродержцев” от Владимира Святославича (1 ст.) до Юрия Долгорукого (5 ст.) принадлежат киевскому периоду; княжения Всеволода Юрьевича, Ярослава Всеволодовича и Александра Ярославича (6–8 ст.) – владимирскому; “самодержство” русских государей начиная с Даниила Александровича (9–17 ст.) – московскому [Усачёв, 2008, с. 110; Усачёв, 2009, с. 536–544].

Интерес к киевской эпохе, во всяком случае в XVI в., имел и вполне отчетливые политические коннотации. В этот период Московская Русь вела напряженную борьбу за присоединение русских земель – составных частей Польско-Литовского государства, ранее входивших в состав Русской “державы”, управляемой предками московских государей – киевскими князьями. Сочинения интеллектуалов этой поры давали генеалогические основания московским дипломатам в целом ряде документов именовать эти земли “отчинами” московских государей [Pelenski, 1998; Ерусалимский, 2006, с. 664–731]. Русским книжникам и дипломатам XVI в., активно использовавшим историческую аргументацию, было очевидно, что московские князья – потомки киевских – имели все права на земли, некогда входящие в состав единой и могущественной Русской “державы”. Составитель Степенной книги, описывая начало Ливонской войны (1558–1583 гг.), так характеризует прошлое территории, за которую велась борьба: “...земля Ливонская... въ древняя же лета земля та зовома Чюдьци, идеже великий князь Ярославъ Владимиричъ и градъ созда въ свое имя Юрьевъ, и многи святыя церкви постави. И тамо бяху епископи православни, иже подлежаху Рустеи митрополии” [Степенная... т. 2, 2008, с. 380–381]. А. Адашев и И. Висковатый, направлявшие внешнюю политику России, адаптировали данную интерпретацию книжника к политическим реалиям эпохи. В 1560 г. они заявили литовским послам, что “Ливонская земля изначала государей нашихъ даньщины, отъ великаго князя Ярослава Владимировича и по се время, и коли проступяъ, и государи наши ихъ казнять” [Львовская... 2005, с. 620].

Вряд ли стоит сомневаться в том, что права на свои “отчины”, обусловленные церковным, генеалогическим и политическим преемством Москвы Киеву, а также возможность их использования волновали Ивана III, Василия III и Ивана IV в гораздо большей степени, нежели весьма туманная перспектива создания на территории некогда существовавшего “византийского содружества” наднационального православного царства [Мейендорф, 2005, с. 190; Соболева, 2011, с. 628]. Последняя идея овладела умами лишь в середине XVII в., правда, ненадолго и политических следствий не имела.

\* \* \*

В статье было показано, что сформулированная Филофеем теория “Москва – Третий Рим” широкого распространения в Московской Руси XVI в. не получила. Судя по всему, это обуславливалось, по меньшей мере, двумя обстоятельствами. Во-первых, псковский инок был лишь одним из целого ряда писателей, так или иначе оказывавших влияние на формирование идеологии Московского царства. Во-вторых, свою роль,

очевидно, сыграл и “провинциальный” статус Филофея, не входившего в круг книжников, группировавшихся вокруг московских митрополитов, с которыми было связано происхождение ключевых памятников этого времени – Никоновской летописи, Чина венчания, Степенной книги. Это и определило маргинальный статус данной мифологема, которая в крупнейших памятниках историко-политической мысли этой поры не фиксируется. Она появляется лишь в отдельных источниках конца XVI–середины XVII в., а после Раскола бытует почти исключительно в старообрядческой среде.

Последующая популярность теории “Москва – Третий Рим” была связана уже не с творчеством русских средневековых книжников – новую жизнь в нее вдохнули историки, публицисты, философы и историософы Нового и Новейшего времени. В их трудах Московская Русь – единственная после падения Византии хранительница традиций православия – выступает как замкнутое от соседей образование, избравшее себе мессианский путь. Этот путь ведет в будущее, в котором политические границы России приведены в соответствие с пределами вселенского православия. Иными словами, известность идеи “Москва – Третий Рим” имеет скорее историографическое происхождение. Осознание этого факта историками в последние годы, по сути, означает, что историографический “Третий Рим”, созданный трудами многих мыслителей XIX–XX вв., вопреки предсказанию Филофея, все-таки “пал”...

По-видимому, для “исторического” XVI в., русского и не только, было характерно перемещение прошлого своей страны в иной контекст – “национальный”. Составители “Сказания о князьях Владимирских”, Никоновской летописи, Степенной книги и других произведений, концентрируя внимание читателя на “славе русского имени” еще в период, предшествующий призванию Рюрика, актуализировали образ некогда могущественной древнерусской “державы”, с которой Московская Русь была связана политическими, генеалогическими и церковными нитями. Это нашло свое воплощение в том, что Москва, в XVI в. олицетворявшая собой Россию, стала рассматриваться в первую очередь не как наследница великих империй (“царств”) мировой истории, а как преемница Киевской Руси, истоки которой книжники связывали еще с апостольской эпохой. Направление движения предков московских князей, митрополитов, а также главной святыни Русской земли Владимирской иконы Богородицы – из Киева во Владимир и Москву – определило вектор русской истории, принявший форму преемственности “Киев–Владимир–Москва”, сообщавшей Москве статус нового (третьего) Киева<sup>10</sup>.

Эта мифологема, в отличие от теории “Москва – Третий Рим”, сыграла значимую роль в политической практике русских государей XVI в. и более позднего времени, которые стремились не к созданию наднациональной православной “империи”, а к гораздо более прагматичной цели – к возвращению “отчин” своих предков, княживших в Киеве в домонгольское время. В России в позднее Средневековье и в Западной Европе эпохи Ренессанса образы Киева и Античности играли сходную роль, побуждая представителей церковно-политической и интеллектуальной элиты в поисках примеров и оснований для своих самых различных действий в настоящем обращать свои взоры в прошлое.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: очерки русской религиозности конца XIV–начала XVI в. СПб., 2002.

*Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991.

*Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской политической литературы от Владимира Святого и до конца XVII в. Пг., 1916.

*Гольдберг А.Л.* Идея “Москва – Третий Рим” в цикле сочинений первой половины XVI в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 37. Л., 1983.

<sup>10</sup> Это, конечно, не исключало возможности помещения русской истории и в иные контексты, предполагающие сопоставление Москвы и Русского государства в целом с иными сакральными центрами. Так, в XVI и особенно в XVII вв. получает распространение взгляд на Русь как на новый Иерусалим, который особенно активно поддерживал патриарх Никон [Ефимов, 1912; Raba, 1995; Rowland, 1996; Опарина, 1998, с. 89–90, 282–283].

- Гольдберг А.Л.* Историко-политические идеи русской книжности XV–XVII вв. // История СССР. 1975. № 4.
- Гольдберг А.Л., Дмитриева Р.П.* Филофей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989.
- Горский А.А.* Русь: от славянского расселения до Московского царства. М., 2004.
- Гребенюк В.П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997.
- Гурьянова Н.С.* Старообрядческое эсхатологическое учение как социальный миф // Истоки по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000.
- Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях Владимирских. М–Л., 1955.
- Дьяконов М.А.* Власть московских государей: очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889.
- Ерусалимский К.Ю.* История на посольской службе: дипломатия и память в России XVI в. // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени. М., 2006.
- Ефимов Н.И.* Русь – новый Израиль. Из этюдов по истории русского церковно-политического сознания. Казань, 1912.
- Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. М., 2009.
- Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники: очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958.
- Идея Рима в Москве XV–XVI вв. Источники по истории русской общественной мысли. Roma, 1989.
- История о Казанском царстве (Казанский летописец). М., 2000.
- Калмыкова Е.В.* Интерпретация важнейших мифов о прошлом в английской исторической традиции эпохи Средневековья // *Калмыкова Е.В.* Образы войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья. М., 2010.
- Караваикин А.В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М., 2000.
- Капитанов С.М.* Об идеалистической трактовке некоторых вопросов истории русской политической мысли в зарубежной историографии // Византийский временник. Т. 11. М., 1956.
- Ключевский В.О.* Псковские споры // *Ключевский В.О.* Соч. В 8 т. Т. 7. М., 1959.
- Кондаков И.В.* Россия мира: российский глобализм в потоке мировой истории. Ст. 1 // Общественные науки и современность. 2011. № 1.
- Ленхофф Г.Д.* Степенная книга: замысел, идеология, адресация // Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. В 2 т. Т. 1. М., 2007.
- Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М., 2000 (Полн. собр. русских летописей (далее ПСРЛ). Т. 9).
- Летопись по Воскресенскому списку. М., 2001 (ПСРЛ. Т. 7).
- Лурье Я.С.* О возникновении теории “Москва – Третий Рим” (К выходу в свет второго издания книги Х. Шедер) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 16. М–Л., 1960.
- Львовская летопись. М., 2005 (ПСРЛ. Т. 20).
- Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послание к царю и великому князю Ивану Васильевичу // Труды Киевской Духовной Академии. 1888. № 5.
- Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания (историко-литературное исследование). Киев, 1901.
- Масленникова Н.Н.* К истории создания теории “Москва – Третий Рим” (по поводу статьи Н.Е. Андреева “Филофей и его послание к Ивану Васильевичу”) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 18. М–Л., 1962.
- Мейендорф И.* Рим–Константинополь–Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005.
- Ниче П.* Москва – Третий Рим? // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв. М., 1990.
- Опарина Т.А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
- Опарина Т.А.* Москва как новый Киев, или Где произошло Крещение Руси: взгляд из первой половины XVII в. // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени. М., 2006.
- Охотина-Линд Н.А.* “Сказание о Валаамском монастыре”. СПб., 1996.
- Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
- Повести о Житии Михаила Клопского. М–Л., 1958.
- Покровский Н.Н.* Исторические концепции Степенной книги царского родословия // Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. В 2 т. Т. 1. М., 2007.

*Поптэ А.В.* Владимир Святой: у истоков церковного прославления // Византинороссика. Т. 2. СПб., 2000.

Послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея к великому князю Василию Ивановичу // Православный собеседник. 1863. № 3.

Послание Филофея, старца Псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину // Православный собеседник. 1861. № 5.

*Ранчин А.М.* Киевская Русь в русской историософии XIV–XVII вв. (Некоторые наблюдения) // *Ранчин А.М.* Статьи о древнерусской литературе. М., 1999.

Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. М., 1997.

Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995.

Русский Хронограф. М., 2005 (ПСРЛ. Т. 22).

*Седова Р.А.* Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси. М., 1993.

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

*Соболева Н.А.* Имперская идея и российская символика власти (XI–XVI вв.) // Российская империя от истоков до начала XIX в. Очерки социально-политической и экономической истории. М., 2011.

Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. В 2 т. М., 2007–2008.

*Стремоухов Д.* Третий Рим: источники доктрины // Из истории русской культуры. В 5 т. Т. II. Кн. 1. М., 2002.

*Турилов А.А.* Русь IX–XI вв. на страницах Никоновской летописи // Раннее средневековье глазами Позднего средневековья и Раннего Нового времени (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа). М., 2006.

*Турилов А.А.* “Своя Античность” в русской книжности конца XIV–первой половины XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37).

*Усачёв А.С.* “Долгий XVI век” российской историографии // Общественные науки и современность. 2008. № 2.

*Усачёв А.С.* Древнейший период русской истории в исторической памяти эпохи Московского царства (на материале “Книги степенной царского родословия”) // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени. М., 2006<sup>a</sup>.

*Усачёв А.С.* Житие митрополита Ионы третьей редакции // Вестник церковной истории. 2007<sup>b</sup>. № 2.

*Усачёв А.С.* Из истории русской средневековой агиографии: два произведения о равноапостольном князе Владимире Святославиче (исследование и тексты) // Вестник церковной истории. 2006<sup>b</sup>. № 2.

*Усачёв А.С.* “Насыщение событиями” первых веков истории Древнерусского государства в исторических сочинениях XVI в. // Восточная Европа в Древности и Средневековье. Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза. М., 2011.

*Усачёв А.С.* Об одном эпизоде из истории русско-болгарских культурных связей эпохи Средневековья // Славяноведение. 2007<sup>a</sup>. № 2.

*Усачёв А.С.* Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.–СПб., 2009.

*Усачёв А.С.* Эволюция рассказа о происхождении княгини Ольги в русской книжности середины XVI в. // Псков в российской и европейской истории. В 2 т. Т. 2. М., 2003.

*Филошкин А.И.* Грамоты новгородского архиепископа Феодосия, посвященные “Казанскому взятию” // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000.

*Флоря Б.Н.* Представление о Москве как Третьем Риме и некоторые проблемы развития русской общественной мысли в XVI в. // “В кратких словесах многой разум замыкающе...” Сб. науч. трудов в честь 75-летия Р.Г. Скрынникова. СПб., 2008<sup>a</sup>.

*Флоря Б.Н.* Римляне на Балтийском море // Образ Византии. М., 2008<sup>b</sup>.

*Чаев Н.С.* “Москва – Третий Рим” в политической практике московского правительства XVI в. // Исторические записки. Т. 17. М., 1945.

*Чеснокова Н.П.* Христианский Восток и Россия: политическое и культурное взаимодействие в середине XVII в. (по документам Российского государственного архива древних актов). М., 2011.

*Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.–СПб., 2009.

*Andreyev N.* Filofey and His Epistle to Ivan Vasil'yevich // The Slavonic and East European

Review. 1959. Vol. 38. № 90.

*Bogatyrev S.N.* Battle for Divine Wisdom. The Rhetoric of Ivan IV's Campaign against Polotsk // The Military and Society in Russia, 1450–1917. Leiden–Boston–Köln, 2002.

*Bushkovitch P.* The Formation of the Consciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. 10.

*Halperin Ch.* Kiev and Moscow: an Aspect of Early Muscovite Thought // Russian History. 1980. Vol. 7. № 3.

*Haney J.* Moscow – Second Constantinople, Third Rome or Second Kiev? (The Tale of the Princes of Vladimir) // Canadian Slavic Studies. 1968. Vol. 3. № 2.

*Hösch E.* Zur Rezeption der Rom-Idee im Rußland des 16. Jahrhunderts // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1978. Bd. 25.

*Kämpfer F.* Die Eroberung von Kasan 1552 als Gegenstand der zeitgenössischen russischen Historiographie // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1969. Bd. 14.

*Kämpfer F.* “Rußland an der Schwelle zur Neuzeit“. Kunst, Ideologie und historisches Bewußtsein unter Ivan Grosnyj // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1975. Bd. 23.

*Lenhoff G.* Temir Aksak's Dream of the Virgin as Protectress of Muscovy // Die Welt der Slaven. 2004. Bd. XLIX. № 1.

*Medlin W.K.* Moscow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia. Genève, 1952.

*Miller D.* Legends of the Icon of our Lady of Vladimir: a Study of the Development of Muscovite National Consciousness // Speculum. 1968. Vol. 43. № 4.

*Miller D.* The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Macarii and the Origins of Russian National Consciousness // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1979. Bd. 26.

*Nitsche P.* “Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus” (Russen und Griechen im selbstverständnis des Moskauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit). Düsseldorf, 1991.

*Nitsche P.* Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1987. Bd. 35.

*Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier. 1304–1589. Cambridge, 1998.

*Pelenski J.* The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. New York, 1998.

*Pelenski J.* The Emergence of the Muscovite Claims to the Byzantine-Kievan “Imperial Inheritance” // Harvard Ukrainian Studies. 1979–1980. № 3–4; 1988–1989. № 12–13.

*Pelenski J.* The Origins of the Muscovite Ecclesiastical Claims to the Kievan Inheritance (Early Fourteenth Century to 1458/1461) // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages. Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1993.

*Pelenski J.* The Origins of the Official Muscovite Claims to the “Kievan Inheritance” // Harvard Ukrainian Studies. 1977. Vol. 1. № 1.

*Pelenski J.* Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s). The Hague–Paris, 1974.

*Raba J.* Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1995. Bd. 50.

*Rowland D.* Moscow – the Third Rome or the New Israel? // Russian Review. 1996. Vol. 55.

*Schaeder H.* Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt. Darmstadt, 1957.

*Stremooukhoff D.* L'idée imperiale à Moscou au XVI siècle // Annales de la Faculté des Lettres d'Aix. 1959. T. XXXII.

*Toumanoff C.* Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea // The Catholic Historical Review. 1955. Vol. 40. № 4.