**Теория «Москва – Третий Рим» и ее место в русской культуре XVI-XVIII вв.**

Ранчин А. М.

К числу наиболее известных работ, посвященных восприятию теории «Москва – Третий Рим» в русской культуре Нового времени, относится статья Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского «Отзвуки концепции “Москва – третий Рим” в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко)»[i] Ее непосредственная тема - семиотика петровского идеологического проекта новой столицы. Петербург Петра I рассматривается как своеобразная семиотическая проекция Рима и Ватикана на русскую культурную почву: название города («Санктпитербурх / Санкт-Петербург») и его герб (перекрещенные якоря) соотносятся с названием Рима – «города святого Петра» и с гербом Рима (Ватикана) – перекрещенными ключами. Сакрализация петербургского локуса в текстах петровской эпохи также рассматривается как трансформация сакрального римского пространства. При этом использование Петром I римской парадигмы и семиотической модели осмысляется как филиация теории «Москва – третий Рим».

По мнению авторов статьи, «[и]дея “Москва — третий Рим” по самой своей природе была двойственной. С одной стороны, она подразумевала связь Московского государства с высшими духовно-религиозными ценностями Делая благочестие главной чертой и основой государственной мощи Москвы, идея эта подчеркивала теократический аспект ориентации на Византию В этом варианте идея подразумевала изоляцию от “нечистых” земель С другой стороны, Константинополь воспринимался как второй Рим, т. е в связанной с этим именем политической символике подчеркивалась имперская сущность — в Византии видели мировую империю, наследницу римской государственной мощи. Таким образом, в идее “Москва — третий Рим” сливались две тенденции — религиозная и политическая. При выделении второго момента подчеркивалась связь с первым Римом, что влекло затушевывание религиозного аспекта и подчеркивание аспекта государственного, “императорского”. Исходной фигурой здесь делался не Константин, а “Август-кесарь”. Выступая на первый план, государственность могла не освящаться религией, а сама освящать религию. <…>

Итак, двойственная' природа Константинополя как политического символа позволяла двоякое истолкование. В ходе одного подчеркивалась благость и священство, в ходе другого — власть и царство. Символическим выражением первого становится Иерусалим, второго — Рим Соответственно идеал будущего развития Московского государства мог кодироваться в терминах той или иной символики. <…>

Таким образом, символ Византии как бы распадается на два символических образа: Константинополь понимается как новый Иерусалим — святой, теократический город и вместе с тем как новый Рим — имперская, государственная столица мира. Обе эти идеи и находят воплощение в осмыслении Москвы как нового Константинополя или третьего Рима, которое появляется после падения Византийской империи. Существенно при этом, что покорение Константинополя турками (1453 г) приблизительно совпадает по времени с окончательным свержением в России татарского господства (1480 г); оба эти события естественно связываются на Руси, истолковываясь как перемещение центра мировой святости — в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное, т.е. торжество православия над мусульманством

С падением Константинополя московский государь оказывается единственным независимым правителем православного мира, если не считать Грузии, которая с московской позиции представлялась скорее легендарным царством, нежели географической и политической реальностью В условиях средневековой идеологии, когда только за носителями истинной веры признается право на истинное бытие, другие народы оказываются как бы несуществующими, таким образом, глава Московского государства оказывается, на языке этих понятий, властителем всего мира В этих условиях политический и конфессиональный аспекты доктрины «Москва — третий Рим» соединяются в общем теократическом значении

В новое время, когда за другими народами признается право на самостоятельное бытие вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, равновесие разрушается. Перед Москвой открываются два пути, требующих выбора быть новым Иерусалимом или новым Римом».[ii]

Петр I воспринял теорию «Москва – Третий Рим» прежде всего в ее «государственническом» аспекте: «Во многих идеях, на которых строилась система отношений петровской государственности с Западом, просматривается — то в виде полемики, то в форме продолжения, часто связанного с коренными трансформациями, — концепция «Москва — третий Рим» Идея эта в определенные моменты оказывала давление на реальную политику, в то время как на других этапах приобретала чисто семиотический характер.

Семиотическая соотнесенность с идеей «Москва — третий Рим» неожиданно открывается в некоторых аспектах строительства Петербурга и перенесения в него столицы. Из двух путей — столицы как средоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй. Ориентация на Рим, минуя Византию, ставила естественно вопрос о соперничестве за право исторического наследства с Римом католическим». Петровская культура выработала «представление о Петербурге как Новом Риме».[iii] При этом абсолютно превалировало понимание Рима не как центра святости, а как квинтэссенции и модели «правильной» государственной власти: «Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение Отечеству "и одновременно ведущее к спасению души поклонению Богу». Соответственно, «[с]вятость Петербурга — в его государственности. С этой точки зрения и папский Рим (в отличие от Рима императорского), и Москва представляются синонимическими символами ложной, “ханжеской” святости. С позиции обожествленной государственности старорусское православие казалось подозрительно смыкающимся с “папежным духом”. Это определяло и известную симпатию Петра и Феофана к протестантизму, и актуальность критики католического Рима как Рима ненастоящего. Создавалась парадигма идей, в которой Рим “папежный” и Москва допетровская объединялись в противопоставлении Петербургу — истинному Граду Святаго Петра».[iv]

Осмысление Петербурга как нового Рима происходило в рамках мифологической темпоральной модели, которая сохраняет актуальность в русской культуре еще по крайней мере на протяжении XIX столетия: «Идейное бытие Петербурга мыслилось в связи с тремя временными моделями. Как “новая Голландия”, реальное воплощение идеала “регулярного государства”, Петербург включался в европейское реально-историческое время Это проявилось в речах Петра и его сотрудников, подчеркивавших быстроту создания нового города и акцентировавших момент переживаемого времени. Однако связь с идеей “Москва — третий Рим” могла включать Петербург и в мифологическую модель времени В этом случае он, с одной стороны, с самого момента своего основания трактовался как в е ч н ы й город, что явилось отражением веры в то, что, будучи новым и истинным “третьи Римом”, он исключает возможность появления четвертого С другой стороны, эта же мифология допускала возможность противоположного толкования. Противники реформы, считая, что истинный третий Рим — это Москва, и отрицая возможность четвертого, утверждали, что Петербурга нет вообще, что он имеет только кажущееся бытие, «мнится» и минет как наваждение.

Все три точки зрения отразились в последующих культурных моделях Петербурга. Первая — в частности, во вступлении к “Медному всаднику” (“Прошло сто лет, и юный град .. вознесся”). Вторая получила специальную трактовку в соединении с идеей исторической молодости Петербурга: если говоря о Риме как “вечном городе”, обычно имеют в виду его непрерывное бытие сквозь толщу прошедших веков, то “вечность” Петербурга осмыслялась как “вечность будущего”. Третья точка зрения отразилась в широком круге текстов “петербургской” литературы (в первую очередь Гоголь, Достоевский, символисты».[v]

Анализ Ю.М. Лотманом и Б.А. Успенским «римских» компонентов в семиотике петровского Петербурга отличается тонкостью и основательностью, а конкретные выводы – аргументированностью. Однако идея, что парадигматической основой для рецепции Рима как модели, по которой формировалась семиотика новой российской столицы, вызывает определенные сомнения. Прежде всего, как будто бы неизвестно никаких данных о знакомстве основателя Петербурга с теорией старца Филофея. Такое утверждение, высказанное автором этих строк, не занимавшемся профессионально петровской эпохой, могло бы показаться самонадеянным и легковесным; но показательно прежде всего, что сами Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, в компетенции которых как исследователей культуры и истории XVIII в. невозможно усомниться, не приводят абсолютно никаких свидетельств такого знакомства.[vi] Кроме того (и это главное), вероятное знание державным основателем Петербурга тех или иных текстов, в которых отражена доктрина старца Филофея, еще не является доказательством влияния этой теории на семиотическую практику Петра.

Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский для обоснования своей идеи ссылаются лишь на только на пассаж о рождении Христа в пределах империи Августа в Послании Ивана Грозного Полубенскому.[vii] В нем Иван Грозный объясняет упрочение и расширение империи Августа именно этим событием: благодаря рождению Богочеловека в пределах Римского царства эта (языческая) держава получила божественную санкцию и была благословлена власть Августа. Однако, во-первых, право рассматривать идеи первого русского царя в качестве основания для реконструкции идейного смысла, присущего концепции другого книжника. И нужно помнить, что в этом послании попросту не упоминается теория старца Филофея и выражение «Третий Рим» отсутствует. Во-вторых, в утверждении Ивана Грозного в данном случае нет ровным счетом ничего нового, ее происхождение легко узнаваемо и не имеет ничего общего с доктриной Филофея. Венценосный книжник всего лишь перефразирует мысль, характерную для византийской историософии/политической идеологии содержащуюся, например, в Летописце Еллинском и Римском второй редакции: «<…> родися Господь нашь Исус Христос <…> в 37 лѣто царства Августа. Тѣмь поистине великыи царь и нарочит паче всѣх Август сильныи бысть и обладая всѣми царствии, занеже въ днехъ его Господь, царь всѣх, родися <…>».[viii] Эта же идея представлена и в переводной Хронике Георгия Амартола.[ix]

Для Ивана Грозного была значима не теория Филофея, а доктрина, устанавливающая родословие Рюриквичей от Пруса - родственника императора Августа и символически представляющая преемство власти русских правителей от Царьграда в дарении царских регалий императором Константином Мономахом князю Владимиру Мономаху: «Иван Грозный, ссылаясь в своих дипломатических посланиях на легендарную генеалогию от Августа-Пруса <…> не обращался к формуле “третьего Рима”».[x] Это учение представлено в таких памятниках, как «Послание о Мономахом венце» Спиридона-Саввы и «Сказание о князьях Владимирских».

Идеи «Послания…» и «Сказания…» были запечатлены в таком официальном памятнике историографии эпохи Ивана Грозного, как «Степенная книга царского родословия». В «Степеной книге…» (степень IV, глава 8) представлен, хотя и в трансформированном и в избавленном от анахронизмов виде, - сюжет о дарах – регалиях греческого императора Константина Мономаха, врученных киевскому князю Владимиру Мономаху, разработанный в «Послании о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы и в «Сказании о князьях Владимирских»: «Его же ради мужества и греческаго царя Конъстантина Манамаха диадиму и вѣнецъ и крестъ животворящаго древа приемъ, и порамницю царскую и крабицю сердоличную, из нея же веселяшеся иногда Августъ кесарь Римьскии, и чѣпь златую <…>. И не просто рещи таковомударованию не отъ человѣкъ, но Божимимъ судбамъ неизреченнымъ претворяще и преводяще славу Греческаго царствиа на россискаго царя. Вѣнчан же бысть тогда в Киевѣ тѣм царскимъ вѣнцемъ <…> от святешаго митрополита Неофита Ефеськаго и отъ прочихъ святитель Митулиньскаго и Милитиньскаго <…> пришедшихъ от Царяграда».[xi]

В этом памятнике сообщалось также о создании Константинополя Константином Великим как регулярного города и о переселении в него сановников и прочих горожан из старой столтцы – Рима: «Великии же Коньстантинъ о семъ възмутися зѣло, но обаче словеса ихъ повелѣ написати, а магистровъ и дѣлателеи градскихъ повелѣ раздѣлити надвое. И единои странѣ повелѣ размѣрити градскиа стѣны и стрѣлници и начати град дѣлати, а другои странѣ повелѣ размѣрити улици и площади на римьскии обыча, и тако начати дѣлати церкви Божиа и двор царскии, и иныя домы славнымъ вельможамъ и мегистаномъ и всѣмъ сановникомъ, и воды сладкиа приводити.

В седмое же лѣто видѣ царь мало живущих въ градѣ, зане великъ бѣ зѣло, и тако сътвори: посла из Рима и от инѣхъ странъ, събравъ достославныхъ велмож и мегистан и сановниковъ съ множествомъ людеи ихъ, ту приведе, и домы велиа създавъ, даде имъ жити в градѣ съ устроениемъ велиемъ и царскими чины, яко и своя домы и отечество забыти. Създа же царь и полату великую, иподрому дивную, и двѣ поле устрои, сиирѣчь улици покровены на торгование, и назва град тои Новый Рим».[xii].

Имеется в «Степенной книге…» также пророчество о будущем владении Константинополем «русского рода», представляющее собой вариацию фрагмента из «Повести о взятии Царьграда турками» Нестора Искандера: ««Но убо да разумѣеши, о окаяннѣ, аще вся прежде реченная Мѣфодиемъ Патрьскимъ и Львомъ Премудрымъ и знамениа о граде семъ съврьшишяся, то и послѣдняа не преидутъ, но тако же съврьшитися имутъ. Пишетъ бо: “Рускии же родъ съ преже създателными всего Измаилта побѣдять и Седмохолмаго приимутъ съ прежде законми его, и в немъ въцарятся ”».[xiii]

Рим именуется именуется в «Степенной книге…» «старым Римом», тем самым Константинополь-Царьград трактуется как новый Рим.[xiv] Однако ровным счетом никаких ссылок на теорию «Москва – Третий Рим» в этом памятнике нет. «Авторы С<тепенной> К<ниги> воспринимали Москву как Новый Иерусалим, ее жителей – как избранный народ, а расширение Московского государства описывали как путь в Землю Обетованную»[xv].

«Степенная книга…», как известно, интересовала Петра I, который повелел составит на ее основе краткое историческое сочинение о русских правителях и ссылался на нее в своих указах. «В январе 1719 года Головкин писал Макарову: “По его, царского величества, повелению посылаю Краткий летописец или выписку о житии великих князей российских до государствования царя Ивана Васильевича, которая делана по указу его царского величества у нас в канцелярии из книги большой, зовомой Степенной, и обретающиеся в той книге многие излишества, которые к сей гистории не приличны, выпущены; но что надлежит к житию великих князей, то все в ту выписку внесено”».[xvi] «Степенная книга…» была не только одним из источников «Истории о владении российских великих князей вкратце» Федора Поликарпова.[xvii] В собрании Петра I был список Степенной книги, ныне хранящийся в БАН под инвентарным номером 32.8.5.[xviii] Магистр Иоганн Вернер Паузе по поручению Петра I в 1711 г. написал «Историю Царьградскую», в которой использовал текст «Повести о взятии Царьграда турками» Нестора Искандера.[xix] «Прямая ссылка на С<тепенную> К<нигу> введена в Устав “О наследии престола” (от 5 февраля 1722 г.): обосновывая свое право не только назначать, но и смещать уже назначенного наследника, Петр опирается на описанный в книге прецедент, созданный Иваном III <…>».[xx]

Петр I мог идею создания новой регулярной столицы заимствовать из рассказа об основании Константинопля Константином Великим, [xxi] содержащегося в «Степенной книге…», хотя этот памятником не был единственным источником для иеи русского царя.[xxii] Но с теорией «Москва – Третий Рим» примеры-образцы, которые преподносила Петру I «Степенная книга…», никак не соотносятся.

«Римская идея» богато представлена в панегирических виршах XVII в., у Симеона Полоцкого. Панегирическим топосом является уподобление царя Алексея Михайловича римскому императору Константину Великому, сделавшему христианство официальной религией державы. Так, в «Метрах на пришествие во град отчистый Полоцк <…> царя <…> Алексия Михайловича <…>» сказано:

Жий, другий Константине, вторый Владимеру,

Разшыр православную во всех краях веру.[xxiii]

И далее:

Вторый Константин, Алексию царю,

Всего Востока верный господарю,

Се тебе чает град новаго Рыма,

Мнячи тя быти свойго Константина.[xxiv]

Но это уподобление имеет чисто условный, сугубо риторический характер (в отличие от сути концепции «Москва – Третий Рим») и, между прочим, не предполагает реального подражания московского государя римскому императору и попытки восстановления русским царем Римской империи/Византии. Не случайно далее в этих же виршах встречается уподобление царя Алексея Михайловича Иисусу Навину.[xxv]

В стихотворении «Winszowanie obrania na królewstwo Polskie» Симеон даже обещает царю Алексею Михайловичу: «<…> [ю]ж тебе Корона Полская витает»[xxvi] (Симеон Полоцкий 1990: 39) и торжественно обращается к московскуому государю:

Прийми митру литовску, прийми и корону

Полскую, Алексею, под свою оброну.

За тым даст Бог тры шведких на остаток в небе,

Труда ради о веру увеньчают тебе.[xxvii]

И далее:

Витай, орел, Короне Полской зготованый!

Витай, царю литовский, митре княз обраный.[xxviii]

Аналогично в 6-ой строфе стихотворения «Диалог краткий о государе царевиче и великом князе Алексие Алексиевиче» говорится: царевич будет глава

И Польше. Над то кому? Шведскому. А Крыму? И Рыму.

Тем буди царь всем странном, агаряном, иным

Народом дивным.[xxix]

Подобные уподобления и щедрые обещания, естественно, не обладали ни истоиософской глубиной (в отличие от Филофеевой теории), ни политической весомостью, являясь не более чем гиперболами и оставаясь принадлежностью только риторики. Не только покорение Рима, но и польская корона ни царю Алексею Михайловичу, ни его сыну и не снились.

Эта же топика присуща и виршам Симеона Полоцкого[xxx] на рождение царевича Петра Алексеевича (будущего Петра I), которые были прочитаны на торжественном «столе» по случаю крещения новорожденного 29 июня 1672 г.

Вирши, по-видимому, сохраняли актуальность и в петровское время: в списке ГАКО они находятся в окружении текстов, посвященных отношениям с Турцией после заключения мира 3 июня 1700 г. Составление рукописи связано с Прутским походом, список сделан между 20 мая и 3 июля 1712 г.[xxxi] Однако эта политическая актуализация имеет, по-видимому, уже вторичный характер, [xxxii] а главное, никак не пересекается с теорией «Москва – Третий Рим». Здесь содержится мотив избавления новорожденным в будущем Царьграда от турок:

Радость велию сей месяц май явил есть,

а пресланый царь Алексей царевича Петра родил есть,

Вчера православный Царьград от турок пленися,

ныне избавление преславно явися.

О, Константине граде, зело веселися,

и святая София соборная церкви просветися.

Преславный родися ныне нам царевич,

Велий князь московский Петр Алексеевичь.

Тщится благочестием нас укрепити

и всю бусорманскую ересь низложити.

И ты, царствующий граде Москва, просветися,

ибо радость велия в тя вселися.[xxxiii]

Панегирические вирши вообще развивают имперский, вселенский мотив – а в этом только смысле и римский. Рим важен лишь как маркер, знак этой вселенскости. Этот имперский мотив, например, заявлен и у Кариона Истомина в «Книге Любве знак и честен брак», написанной на бракосочетание Петра I и Евдокии Лопухиной:

Желаем сего сердцем и душею,

да царствуете вселенною всею,

Благочестие всюду пространяти,

Царство Российско от враг защищати.[xxxiv]

В виршах Симеона и других панегиристов XVII в. как будто бы нет ссылок на теорию «Москва – Третий Рим», зато имеется имеется именование России «новый Израиль».[xxxv]

В середине XVII столетия в России происходит «византинизация» придворной культуры и ритуала. При царе Алексее Михайловиче, устанавливается практика причащения царя по чину священнослужителей – как это делали византийские императоры.[xxxvi] «Стремление возродить вселенскую православную империю реализовалось прежде всего в семиотическом плане. Русский царь стремится вести себя как византийский император, и в этих условиях византийские тексты (в широком семиотическом смысле) обретают новую жизнь Можно сказать, что заимствуется текст императорского поведения, и это должно дать России новый политический статус.

Исключительно показательно в этом плане стремление Алексея Михайловича (а также его преемника Федора Алексеевича) наделить себя символическими атрибутами константинопольского василевса Так, Алексей Михайлович выписывает из Константинополя яблоко и диадему, сделанные “против образца благочестивого Греческого царя Константина” <…>. Во время венчания царя Федора Алексеевича (естественно, что изменения, происходившие в царствование его отца, могли сказаться только на его чине венчания, но не на чине венчания самого Алексея Михайловича) царь причащается на алтаре по священническому чину, как это делали и византийские императоры <…>. Тем самым русский царь как бы получает определенное место в церковной иерархии (как это было и с византийскими императорами <…>)».[xxxvii]

«Византинизация» проявилась, по-видимому, и в царском законотворчестве: «Можно думать, что по образцу византийских императоров действовал Алексей Михайлович и издавая Уложение 1649 г для византийских императоров законодательная деятельность, в том числе и издание законодательных сводов, была одной из важнейших привилегий верховной власти, поскольку император выступает как формальный источник закона или даже — по выражению Юстиниана — «одушевленный закон» (Корпус, III, с 507), законодательство оказывается здесь важнейшим знаком императорского достоинства, и именно в этом качестве перенимает его Алексей Михайлович».[xxxviii]

Но вернемся к литературе. Как показала Н.В. Синицына, словесность XVII в., в том числе панегирические тексты, культивировавшая тему России – преемницы Рима/Византии, была совершенно равнодушно к теории «Москва – Третий Рим». «Апелляции к идее “Третьего Рима” не содержала развивавшаяся в XVII в. мысль о “константинопольском наследии” (в разных его составных частях) и о роли русского царя в освобождении Константинополя».[xxxix] Это утверждение исследовательницы представляется обоснованным.

Традиционное уподобление русского царя Константину Великому присуще и панегирической словесности петровского времени. В описании триумфальных врат из «Преславного торжества свободителя Ливонии» (1704) как образец для подражания названы врата «царя Константина в Риме победившего Максентиа».[xl] Тема сходства переноса столиц Константином и Петром I присутствует в сочинениях П.Н. Крекшина: в его «Тетради о четвертой северной монархии»[xli] и в записке «О зачатии и здании царствующего града Санкт-Петербурга» (НИОР РНБ, Эрмитажное собр., № 359), которую П.Н. Крекшину атрибутирует П.А. Кропотов.[xlii] В «Тетради о четвертой северной монархии» при характеристике четырех сменяющих друг друга монархий даются ссылки на библейских пророков, то есть источник концепции тот же, что и в конечном итоге у теории «Москва – Третий Рим», - Книга пророка Даниила.[xliii] Но П.Н. Крекшин не опирается на теорию «Москва – Третий Рим».

В «первом тексте петербургского панегирика» (Р. Николози) - проповеди Стефана Яворского «Три сени, от Петра созданныя» (1708) развертывается параллель между обещанием апостола Петра построить сени Христу и явившимся Моисею и Илии (Мф. 17: 4) и обыгрывается подобие основателя Петербурга самому Иисусу Христу;[xliv] никаких аллюзий на теорию «Москва – Третий Рим» в ней нет. «Слово в похвалу Санкпетербурга и его основателя <…>» (1717) Гавриила Бужинского – «центральный текст петербургского панегирика Петровской эпохи» (Р. Николози) – построено на аллюзиях на Книгу пророка Исаии. «В похвальной речи, главная цель которой – узаконение Петербурга как нового центра России, важную роль играет предикат “новый Иерусалим”».[xlv] Образ Нового служит апологии строительства Петербурга как сакрального деяния: «Мифологема преодоления пустыни и превращения ее в столицу воспринимается в первую очередь как сакральное пространство, становящееся у Бужинского идеологическим оружием в борьбе за легитимацию нового города. Ее потенциал усиливается благодаря использованию топического образа Нового Иерусалима, который, будучи святым городом par excellence, служит символом божьего покровительства и преодоления запустения».[xlvi]

Отсылок к теории «Москва – Третий Рим» у Гавриила Бужинского тоже нет.

Тем не менее в исследовательской литературе после Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского высказывалось мнение, что сам петровский семиотический проект Петербурга как города-символа и мифа преемственно связан с теорией «Москва – Третий Рим». Это мнение кратко изложено Р. Николози: «<…> [П]етр I называл свое творение “парадизом” <…>. С.Л. Бер <…> в работе, посвященной мифу о рае в России XVIII в., указывает на преемственность представлений о русском земном рае в допетровское и петровское время. Не позднее, чем со времени появления “Посланий…” Филофея, в которых была разработана доктрина “Москва – третий Рим”, в самоописании русской культуры закрепляется мотив русской православной церкви и русского государства как земного рая, как последнего пристанища веры, некоторым образом предвосхищающего постапокалиптическое единство неба и земли <…>.

По замечанию И.П. Смирнова, Петербург, как утопический конструкт, отнюдь не является новшеством в русской культуре. Напротив, его основание вписывается в ряд проводившихся на русской почве попыток “историзировать утопическое” или, иными словами, в ряд попыток ре-утопизации внутри одного культурного контекста, воспринимающего себя как реализованную утопию».[xlvii]

Однако, во-первых, в данном случае можно говорить не о преемственности по отношению к конкретной концепции, а всего лишь о сходстве, определяемом спецификой механизма русской культуры.

Однако довольно часто – причем не только в суждениях дилетантов, но иногда и в научной литературе – в качестве вариантов теории «Москва – Третий Рим» рассматриваются идеи, выраженные в «Послании о Мономаховом венце», в «Сказании о князьях Владимирских», в «Степенной книге…» и в других памятниках, имевших или приобретших официальный статус, в которых в той или иной форме присутствует мотив translatio imperii – от Рима и Константинополя к Московскому царству. Ограничусь цитатами из одного автора: «До конца XV в. – начала формирования официозной идеологии Московского царства (“Москва – Третий Рим”), возводящей династию московских князей к императорскому Риму, легендарному Прусу, родичу самого Августа (”Сказание о князьях Владимирских”) <…>»;[xlviii] «“Сказание” <…> о князьях Владимирских напрямую объединяло генеалогическими связями Москву и “первый” Рим в обход Византии, а также Польши, Литвы и Валахии-Молдовы, генеалогические легенды которых также возводили своих правителей к выходцам из “первого” Рима – потомкам самого Августа <…>»;[xlix] западная «дипломатия организовала многозначительный и даже символический брак Ивана III с Софией Палеолог (1472), заложив тем самым, парадоксальным образом, один из краеугольных камней известной доктрины “Москва – Третий Рим”, которая хотя так и не стала никогда в полной мере лоунгом русской политики, но постоянно служила идеологическим основанием русского мессианского самосознания, а значит – и русской обособленности перед лицом Запада».[l]

При таком понимании теории «Москва – Третий Рим» от нее действительно можно провести преемственную линию к петровскому петербургскому проекту; весь вопрос лишь в том, насколько правомерно это понимание.

Свидетельств, что женитьба Ивана III на Софии Палеолог стала символическим событием, повлиявшим на формирование теории «Москва – Третий Рим», нет. Нет даже прямых данных, указывающих на то, что этот брак воспринимался современниками как символ преемственности по отношении к канувшей в небытие империи. Даже происхождение герба – двуглавого орла – из Византии симнительно; скорее он восходит к гербу Священной Римской империи[li] (то есть «второй Рим» с ним не ассоциировался непосредственно). «Женитьба Ивана III на Софье, племяннице последнего византийского императора, Константина IX (в российской историографической традиции его принять называть Констатином XI. – А. Р.) традиционно объяснялась как генеалогический союз с византийской императорской семьей, как представляется, не оказал никакого воздействия на имперские притязания Руси».[lii]

Существование теории «Москва - Третий Рим» в качестве политической программы может быть поставлено под сомнение; «миф, что Москва стремилась представить себя третьим Римом, был создан позднейшими интерпретаторами и кажется намного более влиятельным, чем исконный миф о Москве – третьем Риме».[liii] Тема Послания Филофея великому князю Василию III[liv] – «не историческое место России как преемницы Византии, но дела Церкви».[lv] Что касается другого сочинения, излагающего эту доктрину, Послания Мисюрю Мунехину, то в нем Филофей «не триумфально провозглашает особую историческую роль России, как долгое время полагали ученые, но выражает свое видение опасной ситуации. Перенося это пророчество на современную ситуацию, Филофей заключает, что падение Римского имперского мира (the Roman empire would) привело к разрушению всего мира. <…> Цель Филофеева сочинения – увещевательный (parenethic): он никогда не намеревался легитимизировать притязания Москвы на роль третьего Рима, но пытался предостеречь о необходимости спасения последней христианской империи».[lvi]

Контекст формулы «Москва – Третий Рим» у Филофея, действительно, богословский. По характеристике В.В. Колесова: «Главным сочинением Филофея является его послание псковскому дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину. Повод к написанию послания был следующий. Николай Булев, известный публицист, переводчик и врач при великом князе Василии III, любекский немец по происхождению, приблизительно в 1522 г. перевел астрологический «Альманах» Штоффлера, содержащий предсказание о потопе в 1524 г. Перевод попал в руки Федора Карпова <…> и М. Г. Мисюря-Мунехина, каждый из них обратился за разъяснениями к знающим лицам. Для Федора Карпова таким близким корреспондентом оказался Максим Грек, для М. Г. Мисюря-Мунехина — старец Филофей. Оба ответа совпадают в своем отрицательном отношении к астрологии и датируются концом 1523 — началом 1524 г. <…>.

Рассуждение Филофея отличается последовательностью и стройностью. Прежде всего он отвергает какое-либо значение астрологии, поскольку звезды как тела неодушевленные не могут оказывать влияния на судьбы людей или народов. Астрологии он противопоставляет иное объяснение исторического процесса: причиной изменений является божественная воля, причиной падения царств — неспособность удержаться в истинной вере. Эта историко-богословская концепция целиком находится в русле библейской историософии (см. ее полное выражение в Дан. 2, 21—22), но старцу Филофею необходимо примирить с нею падение православного Константинополя в 1453 г. и сохранение католическим Римом своего видимого благополучия. Объяснение Филофея звучит следующим образом: “Аще убо великаго Рима стены... не пленены, но души их от диавола пленены быша опреснок ради”. Вслед за этим он дает пространное обоснование подлинности причастия квасным (дрожжевым) хлебом, что позволяет ему объявить истинным Римом московскую Русь как единственно независимое и безупречное христианское государство. Признание за Римом первенствующего значения опирается на традиционную христианскую екклисиологию (учение о Церкви).

Есть две возможности понимания смысла этой концепции. Во-первых, можно думать, с чем мы обычно и сталкиваемся, что послание Филофея дает политическое обоснование преемственности имперской власти от Рима к новому Риму — Константинополю — и далее к Москве. В этом случае мысль Филофея развивается параллельно или под влиянием так называемой концепции «переноса империи» (translatio imperii), которая в условиях средневековой Европы давала обоснование для возведения новых европейских монархий в достоинство юридически правомочных наследников Римской империи. В нашем случае, однако, изложение политической идеи формулируется на типичном для московской публицистики языке богословия, хотя немаловажным моментом оказывается употребление старцем Филофеем терминов “царь” и “царство” и хорошо разработанной царской титулатуры во втором из публикуемых посланий. Напомним, что приобретение титула “царь” вместо прежнего “великий князь” стало позже одной из забот Ивана Грозного.

Другая трактовка послания не признает за ним политического значения. Так, Вл. Соловьев обратил внимание на то, что для Филофея не существует императорского Рима, но только папский, и это препятствует рассмотрению концепции в русле европейской модели translatio imperii, к тому же автор отмечает, что римская государственность сохраняет свое существование («ромейское царство неразрушимо»). (Подразумевается сочинение В.С. Соловьева татья «Византинизм и Россия». – А. Р.). По мнению Н. Ульянова (Комплекс Филофея // Вопросы истории. 1994. № 4. С. 152—162), имперский мотив Москвы — третьего Рима уходит своими корнями не в XVI в., а в идейный и политический климат царствования Александра II, т. е. связан с “восточным вопросом” и развитием русского империализма. Лишь в наше время было установлено, что в наиболее авторитетном списке послания речь идет не о “росском” или “россейском”, а о “ромейском” царстве, что, конечно, меняет понимание соответствующего пассажа».[lvii]

Соловьевская оценка и точка зрения Н. Ульянова представляются предпочтительными. Правда, по мнению исследовательницы теории, ее контекста и метаморфоз в позднейшей русской культуре Н.В. Синицыной: «Мысль Филофея связана с идеей translatio imperii двойным узлом: судьбы порабощенных христианских царств, которые “попрани от неверных”, теперь сосредоточены метаисторически в России (“снидошася”); к ней переходит функция “неразрушимого” Ромейского царства. В пророчестве Филофея речь не могла идти о повторении, замещении, наследовании Греческого царства, неистребимые судьбы которого предрекал Псевдо-Мефодий. Наш пророк писал после его гибели и возвел Россию непосредственно к Ромейскому царству, которое было “старше” Византии и родилось с рождением христианства, чем и обеспечена гарантия его вечности, прочности его “стояния”. Оппозиция “Ромейское – Греческое" нужна Филофею, чтобы противопоставить разоренному второму неразрушимое первое и сделать его вместилищем Россию».[lviii]

Существенно, однако, что у Филофея говорится именно о метаисторическом «Ромейском царстве», которое при этом мыслится не как политическое образование, а как духовная сущность. Политического наследования ни первому, ни второму Риму его доктрина не предполагает.

В «Послании о злыхъ днехъ и часѣхъ», адресованном Мисюрю Мунехину, говорится: «Девятдесят лѣт, како греческое царство разорися и не созижется: сия вся случися грѣхъ ради наших, понеже они предаша православную гречскую вѣру в латынство».[lix] Как заметил В.В. Колесов в комментарии к Посланию: «Если под разорением греческого царства понимать взятие Константинополя турками в 1453 г., то время написания послания устанавливается как 1543 г. Эта датировка не согласуется с другими обстоятельствами написания послания, о которых, в частности, сказано выше, поэтому большинство исследователей склонно считать, что Филофей имеет в виду Ферраро-Флорентийский собор, установивший церковную унию. Собор имел место в 1438—1439 гг., и такая датировка лучше согласуется с предполагаемым временем написания послания. Общий контекст послания позволяет считать, что моментом падения Византии Филофей считает заключение унии».[lx]

Утверждение, что Греческое царство (Византия) не возродится, имеет, конечно, историософское, а не политическое основание. Падение первого Рима понимается также не в историческом, а в религиозном смысле. Речь отнюдь не идет о завоевании Рима варварами, не о так называемом конце Римской империи (475 г.);[lxi] Филофей лолжен был знать, что Римское царство по-прежнему существует политически – как Священная римская империя. Особенное понимание падения первого Рима особо разъясняется книжником: «<…> аще убо великаго Рима стѣны и столпове, и трекровныа полаты не пленены, но душа их от диавола пленены быша опрѣснок ради».

Причем далее объясняется, что греки (бывшие насельники второго Рима, попавшие под власть турецкого султана-мусульманина) правую веру как раз сохранили, несмотря на власть мусульман – «агарян»: аще убо великаго Рима стѣны и столпове, и трекровныа полаты не пленены, но душа их от диавола пленены быша опрѣснок ради. Аще убо Агарины внуци греческое царство приаша, но вѣры не повредиша, ниже насилствуют греком от вѣры отступати <…>».[lxii]

Неразрушимость, вечность метаисторического Ромейского царства Филофей связывает с тем, что Иисус Христос был вписан в римскую перепись, тем самым освятив бытие Империи. (Эта идея византийского происхождения была хорошо известна на Руси% она содержится, например, в переводной Хронике Георгия Амартола.) Далее автор послания переходит к оценке России: «<…> мала нѣкаа словеса изречем о нынѣшнем православном царствии пресвѣтлѣйшаго и высокостолнейшаго государя нашего, иже въ всей поднебесной единаго христианом царя и броздодръжателя святых Божиихъ престолъ, святыа вселенскиа апостолскиа церкве, иже вмѣсто римской и костянтинополской, иже есть в богоспасном граде Москвѣ святого и славнаго Успения пречистыя Богородица, иже едина въ вселеннѣи паче солнца свѣтится. Да вѣси, христолюбче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Ромеиское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти. Многажды и апостолъ Павел поминает Рима в посланиих, в толкованиих глаголет: “Рим — весь мир”».[lxiii]

В Послании великому князю («Послании к великому князю Василию, в немъже о исправлении крестнаго знамения и о содомском блудѣ») московский правитель – хранитель благочестия, единственный христианский царь. Падение первого Рима здесь также осмысляется как отступничество от православия, но падение второго – как покорение мусульманами – потомками библейской Агари. Здесь нет ни только прямого утверждения, что завоевание Царьграда было карой за уклонение в унию с католиками, но и намека на это, присутсмтвующего в Послании МИсюрю Мунехину: «Иже от вышняа и от всемощныя вся содръжащиа десница Божиа, имьже царие царствуют и имьж велицыи величаются и силнии пишут правду тебѣ, пресвѣтлѣйшему и высокостолнѣйшему государю великому князю, православному христианьскому царю и всѣх владыцѣ, броздодержателю святых Божиих престолъ, святыа вселенскыя соборныя апостольскыя церкви Пречистыя Богородицы, честнаго и славнаго еа Успения иж вмѣсто римския и константинопольския просиавшу, — стараго убо Рима церкви падеся невѣрием аполинариевы ереси, втораго Рима, Константинова града церкви, Агаряне внуцы секирами и оскордъми разсѣкоша двери, сиа же нынѣ третиаго, новаго Рима, дръжавнаго твоего царствиа святая соборная апостольскаа церкви, иж в концых вселенныа в православной христианьстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтится, — и да вѣсть твоа держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианьския вѣры снидошася въ твое едино царство: един ты во всей поднебесной христианом царь.<…>».[lxiv]

Это уникальное положение единственной истинно христианской державы, однако, - предмет не гордости, а тревоги, ибо обременено особой ответственностью. И автор предостерегает венценосного адресата: «Подобает тебѣ, царю, сие держати со страхом Божиимъ, убойся Бога, давшаго ти сия, не уповай на злато, и богатство, и славу: вся бо сиа здѣ собрана и на земли здѣ остают. <…> Второе: да исполниши святыя соборныя церкви епископы, да не вдовьствует святая Божиа церкви при твоемъ царствии! Не преступай, царю, заповѣди, еже положиша твои прадѣды — великий Константинъ, и блаженный святый Владимиръ, и великий богоизбранный Ярославъ и прочии блаженнии святии, ихьж корень и до тебе. Не обиди, царю, святых Божиих церквей и честныхъ монастырей, еже данное Богови в наслѣдие вѣчных благъ на память послѣднему роду, о сем убо святый великий Пятый соборъ страшное запрещение положи».[lxv]

Частный мотив общей темы охранения благочестия – требование искоренении содомии: «<…> [П]ишу и плача горцѣ глаголю, яко да искорениши из своего православнаго царствия сий горкий плевелъ, о немьж и нынѣ свидѣтельствуетъ пламень жупелнаго горящаго огня в содомскыхъ стогнах <…>».[lxvi]

Формула «Москва – Третий Рим» связана с этой миссией охранения истинной веры и помещена в Послании в эсхатологический контекст со сслыками на Откровение святого Иоанна Богослова и на Слово Ипполита Римского об Антихристе: «Да аще добро устроиши свое царство — будеши сынъ свѣта и гражанинъ вышняго Иерусалима, якоже выше писах ти и нынѣ глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царьства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти. Уже твое христианьское царство инѣм не останется, по великому Богослову, а христианской церкви исполнися блаженнаго Давыда глаголъ: “Се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко изволих его”.Святый Ипполит рече: “Егда узрим обстоим Римъ перскими вои, и перси на нас с скифаны сходящас на брани, тогда неблазнено познаем, яко той есть Антихристъ”. Богъ же мира, и любви, и долголѣтъства, и здравия, молитвами пречистыя Богоматере и святых чюдотворьцевъ и всѣх святых — да исполнит твое державно царство!».[lxvii]

Эта эсхатологическая перспектива[lxviii] является семантической доминантой в теории псковского старца. Москва является последним Римом, потому что приблизились последние времена, в преддверии которых число приверженцев истинной веры, согласно Откровеию святого Иоанна Богослова, уменьшится. Именно поэтому эстафета передачи метаисторического Ромейского царства уже завершена. Но неизвестно, удастся ли и Москве – Третьему Риму исполнить свою миссию, свое оправдание перед Богом.

Филофей ни разу не ссылается ни на генеалогическую концепцию родословия Рюриковичей от Пруса, ни на акт дарования царских регалий византийским властителем Владимиру Мономаху, [lxix] ни на реальное родство Василия III с последней византийской династией, хотя и называет великого князя Московского панегирически царем. «В русском восприятии первичным и основным был именно апокалиптический минор. <…> Если Москва есть Третий Рим, то и последний, - то есть: наступила последняя эпоха, последнее земное “царство”, конец приближается. <…> С тем большим смирением и с “великимъ опасенiемъ” подобает блюсти и хранить чистоту веры и творить заповеди. <…> Только уже вторично эта апокалиптическая схема превращается в своеобразную теорию официального хилиазма. Если забыть о Втором Пришествии, тогда уже совсем иное означает утверждение, что все православные царства сошлись и совместились в Москве, так что Московский Царь есть последний и единственный, а потому всемирный Царь. Во всяком случае, даже и в первоначальной схеме Третий Рим з а м е н я е т, а не продолжает Второй. Задача не в том, чтобы продолжить и сохранить непрерывность Византийских традиций, но в том, чтобы з а м е н и т ь или как-то п о в т о р и т ь Византию, - построить н о в ы й Рим взамен прежнего».[lxx]

Как заметила М.Б. Плюханова об идее «богоизбранности русского государства», питавшей теорию Филофея, «[э]то была богоизбранность скорее для высокоторжественной гибели, чем для исторического бытия».[lxxi]

По характеристике современного исследователя: «Центральный момент концепции “Москва – Третий Рим” <…> особая ответственность русского царя как последнего православного монарха. Этот момент требует осмысления с учетом господствовавших в ту эпоху эсхатологических чаяний. Послания Филофея пронизаны мироощущением последних времен. Царь – защитник и хранитель истинной православной веры, и от того, как исполняет он свое служение, зависит продление или сокращение сроков миробытия. Поэтому слова “а четвертому не быть” – не похвальба, а предостережение: Бог дал нам последнюю возможность; если мы не воспользуемся ею, земная история придет к концу. Таким образом, концепция “Москва – Третий Рим” не должна рассматриваться ни как проявление мании величия, ни как обоснование “московского империализма”. Куда вернее видеть в ней эсхатологически окрашенное убеждение, в основе которого лежали идеи, воспринятые из средневековой Византии».[lxxii]

Впрочем, В.М. Живов и Б.А. Успенский, признавая, что «[р]елигиозно-политическая идеология, обусловленная восприятием Москвы как Третьего Рима, может быть определена как теократическая эсхатология», [lxxiii] полагают: «Эта идеология претерпевает коренное изменение в царствование Алексея Михайловича. Москва утвердилась в своем качестве православной столицы, и на этом этапе концепция Москвы — Третьего Рима получает не теократический, а политический смысл. Это предполагает отказ от культурного изоляционизма и возвращение к идее вселенской православной империи. Соответственно, вновь делается актуальным византийское культурное наследие. Алексей Михайлович стремится в принципе к возрождению Византийской империи с центром в Москве как вселенской монархии, объединяющей в единую державу всех православных. Русский царь должен теперь не только занимать место византийского императора, но и стать им. Традиционных русских представлений для этой новой функции явно недостаточно, русский царь осмысляется по византийской модели, и это обусловливает активную реконструкцию византийского образца. Русские традиции рассматриваются как провинциальные и недостаточные — отсюда положительное отношение к грекам, которые могут восприниматься как носители византийской культурной традиции.

Стремление возродить вселенскую православную империю реализовалось прежде всего в семиотическом плане Русский царь стремится вести себя как византийский император, и в этих условиях византийские тексты (в широком семиотическом смысле) обретают новую жизнь. Можно сказать, что заимствуется текст императорского поведения, и это должно дать России новый политический статус.

Исключительно показательно в этом плане стремление Алексея Михайловича (а также его преемника Федора Алексеевича) наделить себя символическими атрибутами константинопольского василевса».[lxxiv]

В статье «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина “Москва – третий Рим”» Б.А. Успенский утверждает, что представление о Москве как третьем Риме «оказывает существенное влияние на русскую историю, определяя политические амбиции русских монархов и в конечном счете – появление Московского царства, ставшего затем Российской империей».[lxxv] Исследователь признает правоту протоиерея Георгия Флоровского: «Третий Рим мыслится <…> как последнее земное царство, которое предшествует Царству Небесному, когда “времени уже не будет” (Откр. Х, 6); это царство, таким образом, завершает человеческую историю. Послание Филофея окрашено, соответственно, эсхатологическими и мессианистическими настроениями: особая миссия Москвы как третьего (и последнего!) Рима вилится в контексте апокалиптических пророчеств <…>».[lxxvi].

Тем не менее, отталкиваясь от выраженноной Филофеем мысли, что «[з]емное воплощение Христа освящает как императора, при котором Он родился, так и саму империю, в которой это случилось», он делает отсюда неожиданный вывод: «Соответственно, Московское государство претендует на связь с Римской империей, а русские государи – на родство с императором Августом».[lxxvii]

Это случай смешения исследовательской логики с семантикой источника и вменение дедукцтивной логики интерпретатора истолковываемому тексту. Между тем эта интерпретация не поверяется фактами. Филофей абсолютно безразличен к римскому и константинопольскому политическому и культурному наследию. Кроме того, совершенно не очевидно, что даже политическое представление о государстве/его столице как о Третьем Риме должно непременно порождать генелогические легенды наподобие сюжета об Августе и его родственнике Прусе – предке Рюриковичей. Константинополь в Византии воспринимался как новый Рим, однако эта идея в Византии отнюдь не влекла за собой таких генеалогических игр и вообще не устанавливала несменяемость династии (на протяжении большей части истории Византии). Доктрина «Москва - Третий Рим» приобрела официальный характер в документах, связанных с учреждением патриаршества в 1589 г.[lxxviii] Но в этих документах доктрина имеет церковный, а не политический характер.

Игнорирование теории «Москва – Третий Рим» государственной идеологией уже во второй половине XVII в. и позднее объясняется, по-видимому, не только тем, что она использовалась старообрядцами, как остроумно предположила Н.В. Синицына, [lxxix] но и (и прежде всего) тем, что это была именно религиозная, а не политическая теория.

Н.В. Синицына, отмечая попытки в исследовательской литературе придать теории «Москва – Третий Рим» едва ли не тотальный характер и рассматривать ее как государственную идеологию XVII в., предостерегла от некорректных заключений: «Главной методологической предпосылкой <…> исследования должно быть простое и методологически 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». Между тем в исследовательской литературе «формула “Третьего Рима” используется как некий аксиологический знак, произвольно накладываемый на факты и идеи XVII в., без всяких ссылок на тексты, которые действительно содержали бы эту формулу. Происходит, в частности, подмена “Третьим Римом” мысли о “втором Константинополе”, “констанинопольском наследии”; смешиваются два комплекса идей <…>».[lxxx]

Своеобразие теории «Москва – Третий Рим» определяется несколькими моментами. Во-первых, это сама формула, ставшая обозначением доктрины; во-вторых, это идея смены трех царств – Римов при сохранении до конца времен Римского царства как метафизической, метаисторической реальности; в-третьих, это эсхатологически окрашенная идея невозможности возникновения четвертого Рима. Комплекс текстов, действительно содержащих теорию «Москва – Третий Рим», весьма невелик.

«Филофеева формула – единственный случай появления идеи тройственности среди московских историософских формул, таких, как “Москва – Новый Иерусалим”, “Новый Царьград”, “Новый Киев”».[lxxxi]

Филофеева формула имеет сугубо книжный характер, являясь искусственным конструктом; по мнению М.Б. Плюхановой, именно поэтоу она не получила широкого распространения в книжности: «Общеочевидно, что, кроме прочего, наименование Москвы Третьим Римом было результатом необходимости выразить представление о Москве как дважды Новом Риме, то есть Новом по отношению к Третьему Риму. Но при кажущейся простоте этого результата, он мог быть достигнут лишь через специальное индивидуальное умственное усилие, традиционнее и естественнее было бы выразить идею мировового центра государственности через принятое у славян имя “Царьград”. В формуле “Москва – Третий Рим” есть некая отчужденность от русского языкового обихода, некая необычная приближенность к собственно византийскому и европейскому образу исторического мышления. Вероятно, поэтому она не могла самозарождаться подобно формуле “Москва – новый Царьград” или “Новый Иерусалим”, а нуждалась в постоянном контакте со своим первоисточником, была именно Филофеевой формулой. В связи с этим не следует уделять ей исключительное внимание, имея цель представить себе Московское царство с точки зрения, характерной для XVI-XVII столетий. Формула “Москва – Третий Рим” не должна быть выпущена из поля зрения, но ее нужно воспринимать как одну и наиболее искусственную разновидность из всей совокупности формул, которыми оперировало историческое сознание Московского царства».[lxxxii]

Итак, никаких даже гипотетических оснований искать в петровском семиотическом проекте Петербурга отзвуки теории «Москва – Третий Рим» нет. Помимо всего сказанного, стоит заметить, что теория абсолютна равнодушна к римскому локусу и римским реалиям, столь значимым для державного основателя Петербурга. Это естественно, так как теория «Москва – Третий Рим» говорит о бытии православного царства, а не о Риме или Константинополе как культурных феноменах;[lxxxiii] имена городов для нее не болеечем метонимии трех царств.[lxxxiv]

Концепция Филофея отнюдь не стройная историософская схема, а довольно слабо структурированная и плохо отрефлектированная квази-схема. Падение первого Рима понимается в ней как отступление от веры, однако оно не приводит к завоеванию города/царства; напротив, падение второго Рима понимается как отступление от истинной веры в Послании Мисюрю Мунехину и как завоевание иноверцами-мусульманами в Послании великому князю, но при этом в первом тексте признается сохранение насельниками второго Рима православия (то есть отступничество оказывается временным, но карается более строго, чем отход от православия латинян). Эта размытость и позволяла ей быть столь долговечной, наполняться самым разным историософским содержанием в позднейшие столетия. В деградированном, утерявшим религиозный смысл виде она выродилась в комплекс национальной гордыни и исключительности, спародированный в одном из романов Виктора Пелевина: «Мы же и есть третий Рим. Который, что характерно, на Волге. Так что и в поход ходить никуда не надо. Отсюда наша полная историческая самодостаточноть и нацииональное достоинство».[lxxxv]

**Список литературы**

[i] Первая публикация в сб.: Художественный язык Средневековья. М., 1982.

[ii] Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 352-354. Выделено в оригинале.

[iii] Там же. С. 354.

[iv] Там же. С. 356-357.

[v] Там же. С. 361. Я намеренно отказываюсь (ограничиваясь оценкой лишь одного из ее пложений) от рассмотрения более поздней работы Б.А. Успенского о доктрине «Москва – Третий Рим» (Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим» // Успенский Б.А. Избранные труды. Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996. Т. 1), хотя в них содержатся очень важные дополнения, а отчасти и коррективы к той трактовке теории старца Филофея, которая представлена в статье «Отзвуки концепции “Москва – Третий Рим” в идеологии Петра Первого <…>». Во-первых, эта новая характеристика теории «Москва – Третий Рим» принадлежит только одному из авторов более раннего исследования. Во-вторых, в статье Б.А. Успенского уже не рассматривается возможное воздействие этой теории на символические акции, предпринятые Петром I, в том числе и на реализацию проекта Петербурга. Моей же целью является именно рассмотрение интерпретации Ю.М.. Лотманом и Б.А. Успенским рецепции теории «Москва – Третий Рим» в русской культуре Нового времени.

[vi] Петр I, вероятно, должен был знать Уложенную грамоту Московского собора 1589 г., содержащую перефразировку теории «Москва - Третий Рим», и ее издание в составе Кормчей книги 1653 г. (см. о формуле «Третий Рим» в этих памятниках: Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). М., 1998. С. 299-305. Из неофициальных памятников, в которых отразилась теория Филофея, Петр мог знать псевдоисторическую «Повесть о зачале Москвы». В «Сказании о зачатии Москвы и Крутицкой митрополии» теория релуцирована и уже практически неразличима: сообщается, что на месте будущей Москвы князь Данил Иванович обнаруживает «хижину малу», в которой обитает римлянин Подон; см.: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2006. Т. 15. XVII век. С. 140.

Р. Николози, проведший скрупулезное исследование панегирической оитературы петровской эпохи, в личной беседе подтвердил мои предположения, что в этих сочинений отсутствуют отсылки к теории «Москва – Третий Рим».

[vii] См.: Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье; Пер. и коммент. Я.С. Лурье. М.; Л., 1951. (Серия «Литературные памятники»). С. 200.

[viii] Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1. Текст / Основ. список подгот. О.В. Твороговым и С.А. Давыдовой; Вступ. ст., археографич. обзор и критич. аппарат изд. подгот. О.В. Твороговым. С. 199 (список БАН, 33.8.13, л. 81а).

[ix] См. Истрин В.М. Книгы временньныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1. Текст. С. 10.

[x] Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 244.

[xi] Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарий: В 3 т. / Отв. ред.: Н.Н. Покровский, Г.Д. Ленхофф. М., 2007. Т. 1. Житие св. княгини Ольги. Степени I-X. С. 408-409, список ГИМ, Чуд. 358, л. 225-225 об.

[xii] Там же. Т. 2. Степени XI-XVII. Приложения. Указатели. С. 173-174, список ГИМ, Чуд. 358, л. 570-570 об.

[xiii] Там же. Т. 2. С.190, список ГИМ, Чуд. 358, л. 587. Ср. у Нестора Искандера: «Но убо да разумѣеши, окааннѣ, аще вся прежереченная Мѣфодием Патаромскым и Лвом Премудрым и знамения о градѣ сем съврьшишася, то и послѣдняа не преидут, но такоже съврьшитися имут. Пишет бо: “Русий же род съ прежде создателными всего Измаилта побѣдять и Седмохолмаго приимуть съ прежде законными его и в нем въцарятся и судрьжат Седмохолмаго русы, язык шестый и пятый, и насадит въ нем зелье и снѣдят от него мнози в отмщение святым”». - Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 7: Вторая половина XV века. СПб., 2005. С. 68.

[xiv] Властители многих земель, в том числе из «стараго Риму отъ папы и отъ цесаря, и ис Царяграда от турскаго салтана» присылали к великому князю Московскому со словами о мире и любви (Степенная книга… Т. 2. С. 249, список ГИМ, Чуд. 358, л. 644.

[xv] Ленхофф Гейл Д. Степенная книга: замысел, идеология, адресация // Степенная книга… Т. 1. С. 135-136.

[xvi] Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. 8. 1703 — начало 20-х годов XVIII века. Т. 16. С. 546.

[xvii] См. об этом подробнее: Моисеева Г.Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л., 1980. С. 24.

[xviii] Там же. С. 31.

[xix] Там же. С. 36.

[xx] Ленхофф Гейл Д. Степенная книга: замысел, идеология, адресация. С. 121.

[xxi] Появление орла во время осмотра Петром I места основания будущего города, описанное в анонимном сочинении петровского времени «О зачатии и здании уарствующаго града Санкпетербурга» (Беспятых 1991. С. 258-262), «отсылает к легенде об основании Константинополя (то есть к легенде об основании децентированной столицы, в традиции которой воспринимается Петербург». – Николози Р. Петербургский панегирик XVIII века: Миф – идеология – риторика / Пер. с нем. М.Н. Жаровой под ред. К.А. Богданова. М., 2009. С. 8; ср.: Вилинбахов Г.В. Основание Петербурга и имперская эмблематика // Труды по знаковым системам. Тарту, 1984. Вып. 18. Семиотика города и городской культуры. Петербург.Вилинбахов 1984. С. 53. О появлении орла при заложении Царьграда сообщает, в частности, «Степенная книга…».

[xxii] При этом между основанием (и его мифологизацией) Рима и Константинополя, с одной стороны, и Петербурга, с другой, есть существенные различия: «Несмотря на то что нацеленные на будущее притязания Петербурга сопоставимы с притязаниями Рима и Константинополя, в данном случае можно говорить уже не об основании города (urbem condere), а о космогоническом возникновении города, для которого победа демиурга над стихиями хаоса более значима, чем постепенная трансформация пустого пространства в имперский город». – Николози Р. Петербургский панегирик XVIII века: Миф – идеология – риторика. С. 54.

[xxiii] Симеон Полоцкий. Вирши / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и комментарии В.К. Былинина, Л.У. Звонаревой. Минск, 1990. С. 28.

[xxiv] Там же. С. 30.

[xxv] Там же. С. 31-32.

[xxvi] Там же. С. 39.

[xxvii] Там же. С. 40.

[xxviii] Там же. С. 40.

[xxix] Там же. С. 69.

[xxx] В списке ГАКО, № 1752 вторым автором назван Епифаний Грек (т. е. Епифаний Славинецкий). Публикатор И.Ф. Голубев (Голубев И.Ф. Забытые вирши Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 256) это указание на соавторство Епифания отводит.

[xxxi] Там же. С. 257-258.

[xxxii] Идея отвоевания Царьграда у турок, как известно, действительно занимала царя Алексея Михайловича. Но в жанре панегирических виршей она могла быть только чистой условностью.

[xxxiii] Голубев И.Ф. Забытые вирши Симеона Полоцкого. С. 258, ГАКО, № 1752, л. 219.

[xxxiv] Цит. по публикации в кн.: Сазонова Л.И. Литературная культура России: Раннее Новое время. М., 2006. С. 790, оригинал: ГИМ, собр. Уварова, № 908, л. 8 об.

[xxxv] «Да возвеселится Израиль новый (царство Российское) о сотворшем его и сынове Сиона Московскаго да возрадуются о тебе, царѣ своем». – Предисловие к «Гусли доброгласной» (Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Подгот. текста, статья и коммент. И.П. Еремина. Репринтное воспроизведения издания 1953 года. СПб., 2004. (Серия «Литературные памятники»). С. 112.

[xxxvi] См.: Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 153-166.

[xxxvii] Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б.А. Избранные труды. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 223.

[xxxviii] Там же. С. 224.

[xxxix] Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 310, опровержение противоположного мнения: Там же. С. 311-312.

[xl] Панегирическая литература петровского времени / Изд. подгот. В.П. Гребенюк; Под ред. О.А. Державиной. М., 1979. (Серия «Русская старопечатная литература (XVI – первая четверть XVIII в.). С. 154.

[xli] Есипов Г.В. Эпизод из жизни Крекшина // Древняя и новая Россия. 1878. № 4. С. 339-340.

[xlii] Кропотов П.А. Начало Санкт-Петербурга. Тайны старинной рукописи // Меншиковские чтения – 2005: Материалы чтений. СПб., 2005. Вып. 3.

[xliii] См. о роли Книги пророка Даниила в формировании теории «Москва – Третий Рим»: Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 16-18 и др.

[xliv] Николози Р. Петербургский панегирик XVIII века: Миф – идеология – риторика С. 42-44.

[xlv] Там же. С. 45, 46.

[xlvi] Там же. С. 49; см. также: Там же. С. 140-145. Подробнее об этом см.: Николози Р. Laudatio Petropolis и «Новый Иерусалим» («Слово в похвалу Санкт-Петербурга» Гавриила Бужинского // Риторическая традиция и русская литература / Сост. П.Е. Бухаркин. СПб., 2003.

[xlvii] Николози Р. Петербургский панегирик XVIII века: Миф – идеология – риторика. С. 108. Речь идет о работах: Baehr S.L. The Paradise Myth in Eighteen-Century Russia. Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, CA, 1991; Смирнов И.П. Петербургская утопия // Анциферовские чтения: Материалы и тезисы конференции (20-22 декабря 1989 г.). Л., 1989. С. 92-100.

[xlviii] Петрухин В.Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. (Древняя Русь). С. 16-17.

[xlix] Там же. С. 366.

[l] Там же. С. 333.

[li] См.: Алеф Г. Заимствование Москвой двуглавого орла: точка зрения несогласного // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь. М., 2002. Первая публикация – в 1966 г. К тому же в Византии это изображение не исполняло роли собственно герба: Hellmann M. Moskau und Byzanz // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1959. Bd. 17. S. 332-338.

[lii] Ebbinghau, A. Reception and Ideology in the Literature of Muscovite Rus’ // Culture and Identity in Muscovy, 1459-1584. Moscow, 1997 (UCLA Slavic Studies. New Series. Vol. 3). P. 70, со ссылкой на работы: Hellmann M. Moskau und Byzanz. S. 326, 330-332; Nitsche P. Moskau – das Dritte Rom? // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 1991. Bd. 42. S. 345ff.

[liii] Ebbinghaus A. Reception and Ideology in the Literature of Muscovite Rus’Ibid. P. 69.

[liv] Принадлежность этого произведения Филофею небесспорна (его имя упоминается только в поздних списках; см.: Гольдберг А.Л. Три «послания Филофея» (Опыт текстологического анализа) // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 68-96; Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 140, 153-165); но традиционно оно считалось и считается филофеевским.

[lv] Ibid. P. 70.

[lvi] Ibid. P. 71.

[lvii] Колесов В.В. [Комментарии к посланиям Филофея] // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 9. Конец XV – первая половина XVI века. С. 539-540.

[lviii] Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 267.

[lix] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 294.

[lx] Колесов В.В. [Комментарии к посланиям Филофея]. С. 541.

[lxi] В этом отличие от формулы «Тырново – новый Царьград» из болгарского перевода (XIV в.) Хроники Константина Манассии, где падению Рима в V в. противопоставлен «наш новый Царьград» - Тырново, к-рый «растет и силится». См. об этой формуле, которая могла повлиять на формулировку теории Филофея: Бадаланова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б. Средневековые исторические формулы (Москва / Тырново-Новый Царьград) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1989. Вып. 23.

[lxii] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 295-296.

[lxiii] Там же. С. 298.

[lxiv] Там же. С. 300-301.

[lxv] Там же. С. 301.

[lxvi] Там же. С. 302.

[lxvii] Там же. С. 304.

[lxviii] См. о ней подробнее: Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 183-187.

[lxix] А.В. Каравашкин считает, что «[и]сториософия Филофея не противоречила генеалогическому преданию о происхождении Рюриковичей от Августа-кесаря. Очевидно, что династическая теория московских государей приобретала в данном случае особый всемирно-исторический смысл и напряженное эсхатологическое звучание». - Каравашкин А.В. Московская Русь и «Ромейское царство» // Россия XXI. 1999. № 3; электронная версия: http://www.ecc.ru/XXI/Rus\_21/ARXIV/1999/karavashkin\_1999\_03.htm#\_ftnref75. С тезисом об отсутствии противоречий между двумя доктринами нельзя не согласиться; но причина не в «эсхатолгическом звучании» генеалогической теории (нигде не зафиксированном), а в том, что две теории говорят о разном. Принять же утверждение А.В. Каравашкина (основанное на трактовке выше охарактеризованного мною Послания Ивана Грозного Полубенскому), что «обе эти идеи, генеалогическая и собственно историософская, в эпоху Ивана Грозного были восприняты и по-своему взаимодействовали, дополняя друг друга», трудно. У теории Филофея и у генеалогической теории, действительно, есть общность, но она ограничивается тем, что обе доктрины – реакции на ситуацию возвышения Москвы «после конца Империи».

[lxx] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. (Репринтное воспроизведение издания: Paris, 1983). С. 11. Выделено в оригинале.

[lxxi] Plukhanova M. Традиционность и уникальность сочинений протопопа Аввакума в свете традиции Третьего Рима // Christianity and Eastern Slavs / Ed. by B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Berkeley, 1991. Vol. 1. (California Slavic Studies. Vol. 16). P. 297.

[lxxii] Дворкин А. Иван Грозный как религиозный тип. Статьи и материалы. Нижний Новгород, 2005. С. 56-57.

[lxxiii] Москва остается последним православным царством, а задачи русского царя приобретают мессианисти-ческий характер. Россия как последний оплот православия противопоставляется всему остальному миру, и это определяет отрицательное отношение к внешним культурным влияниям (в той мере, насколько они осознаются). Чистота православия связывается с границами нового православного царства, которому чужды задачи вселенского распространения; культурный изоляционизм выступает как условие сохранения чистоты веры. Русское царство предстает само по себе как изоморфное всей вселенной и поэтому ни в каком распространении или пропаганде своих идей не нуждается. <…>». - Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б.А. Избранные труды. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1996. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 222.

[lxxiv] Там же. С. 222-223.

[lxxv] Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим». С. 104.

[lxxvi] Там же. С. 97.

[lxxvii] Там же. С. 96.

[lxxviii] Помимо грамоты московского собора 1589 г. это ответ первого русского патриарха Иова посланникам Константинопольского патриарха Иеремии и грамота царя Федора Ивановича Иеремии (1592 г.). См. об этих документах: Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 303. О некоторых других – маргинальных – случаях использования выражения «Третий Рим» как полуофициального см.: Там же. С. 306.

[lxxix] Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 313-317 и др.

[lxxx] Там же. С. 305.

[lxxxi] Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 240, примеч. 13. Происхождение идеи тройственности в формуле «Москва – Третий Рим» не установлено. Д. Стремоухов, полагал, что ее источник - образ трехглавого орла, символизирующего последние три царства в 3 книге Ездры; см.: Стремоухов Д. Н. Москва — Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры: Сборник. М., 2002. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. (Пер. с англ. по изд.: Speculum. 1953. Vol. XXVIII. 1953. No 1). Но эта трактовка не общепризнанная; ср.: Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). С. 254-255. У Ездры этот образ полон отрицательного смысла. Д. Стремоухов считает, что Филофей переосмыслил его, но не указал источник именно потому, что Филофеево толкование было необычным.

[lxxxii] Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. С. 340-241, примеч. 13.

[lxxxiii] Поэтому невозможно согласиться с мылью А.Л. Гольдберга и И.П. Смирнова: «А.Л. Гольдберг верно указывал на то, что появившееся в XV в. (у митрополита Зосимы) определение Москвы как “второго града Константина” ограничивает преемство царств лишь рубежами православного региона, тогда как, по Филофею, на Руси догстигает своего конечного пункта ?общемировой исторический процесс”». - Смирнов И.П. О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории // Смирнов И.П. Мегаистория. К исторической типологии культуры. М., 2000. С. 348, цитируется работа: Гольдберг А.Л. К предыстории идеи «Москва – Третий Рим» // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. 115-116. Рим для Филофея – это бывший центр истинной веры – и только.

[lxxxiv] Даже когда формула «Третий Рим» относится к Москве именно как к городу (как, например, в «Повести о зачале Москвы»), это не связано с интересом к римскому пространству; см.: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 15. С. 136. Параллель с Римом и с Константинополем ограничивается мотивом крови, пролитой при основании города. Только в 1840-х гг. (когда историософское содержание теории уже не воспринималось) краевед И.М. Снегирев предпринял, по-видимому, первую попытку реально соотнести Москву и Рим, обнаружив в первопрестольной семь холмов, как и в первом, и во втором Риме. Однако его изыскания получили отрицательную оценку историков – О.И. Сенковского, М.П. Погодина. История возникновения и рецепции «изысканий» И.М. Снегирева прослежена Л.А. Беляевым; см.: Беляев Л.А. «Семихолмная Москва» как историографический феномен // Сакральная топография средневекового города. М., 1998. (Известия Института христианской культуры средневековья). С. 64-73.

[lxxxv] Пелевин В. Generation «П»: Роман. М., 2011. С. 304.