

DOI 10.18522/2500-3224-2023-3-8-28

УДК 94 (47).04 / 930.85



ВИЗАНТИЯ И ТРЕТИЙ РИМ КАК ИСТОРИОСОФСКИЕ МЕТАПОЗИЦИИ

Корневский Андрей Витальевич

Южный федеральный университет,
Ростов-на-Дону, Россия
koren@sfedu.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению и сравнительному анализу двух ключевых идеологем русской религиозно-политической мысли – «византийского наследия» и «Третьего Рима» – в трех темпоральных срезах: Средневековье, XIX столетие и современность. Показано, что отечественная специфика такого общемирового тренда, как «медиевализм», под которым понимается актуализация средневековых нарративов, идей и образов, связана, во-первых, с преобладанием интереса к теме преемственности между Россией и Византией, а во-вторых – отчасти повторяет подобный всплеск общественного интереса к византийскому наследию («византизму») в XIX в. В центре внимания автора статьи – два перекликающихся между собой текста, воплощающих высшие достижения отечественной интеллектуальной традиции Средневековья и XIX столетия, «золотого века русской культуры и мысли»: с одной стороны – сформулированная псковским иноком Филофеем теория «Москва – Третий Рим» (1523), представляющая собой итог многовековой эволюции идеи «византийского наследия», с другой – эссе В.С. Соловьева «Византизм и Россия» (1896), смысловым ядром которого является истолкование теории Филофея. Предметом своеобразного диалога сквозь время между двумя мыслителями является размышление о миссии Третьего Рима как историческом назидании, которое должна извлечь Россия из судьбы Рима и Византии. Одновременно оба эти текста отражают двукратно пройденный отечественной мыслью путь становления историософской традиции как особого пути постижения истории в ее неотделимости от эсхатологии и сотериологии через парадоксальное сочетание погруженности в нее и одновременно – созерцания истории в метапозиции по отношению к ней.

Ключевые слова: византийское наследие, византизм, «Москва – Третий Рим», Филофей, историософия, эсхатология, сотериология, метапозиция.

Цитирование: Корневский А.В. Византия и Третий Рим как историософские метапозиции // Новое прошлое / The New Past. 2023. № 3. С. 8–28.

DOI 10.18522/2500-3224-2023-3-8-28 / Korenevskiy A.V. Byzantium and the Third Rome

as the Historiosophical Metapositions, in *Novoe Proshloe / The New Past*. 2023. No. 3.

Pp. 8–28. DOI 10.18522/2500-3224-2023-3-8-28.

© Корневский А.В., 2023

BYZANTIUM AND THE THIRD ROME AS THE HISTORIOSOPHICAL METAPOSITIONS

Korenevskiy Andrey V.

Southern Federal University,
Rostov-on-Don, Russia
koren@sfedu.ru

Abstract. The article is devoted to the consideration and comparative analysis of two key ideologems of Russian religious and political thought – the “Byzantine heritage” and the “Third Rome” – via three temporal snapshots: Middle Ages, the 19th century and present day. It is shown that the domestic specificity of such a global trend as “medievalism”, which is understood as the actualization of medieval narratives, ideas and images, is connected, firstly, with the predominant interest in the topic of continuity between Russia and Byzantium, and secondly, partly repeats a similar surge of public interest in the Byzantine heritage (“Byzantism”) in the 19th century. The author focuses on two texts that echo each other, embodying the highest achievements of the Russian intellectual tradition of the Middle Ages and the 19th century as “golden age of Russian literature and thought”: on the one hand, the theory formulated by the Pskov monk Filofei “Moscow, the Third Rome” (1523), which was the result of the centuries-old evolution of the idea of the “Byzantine heritage”, on the other hand, V.S. Solovyov’s essay “Byzantism and Russia” (1896), the semantic core of which is the interpretation of Filofei’s theory. The subject of an idiosyncratic dialogue through time between two thinkers is a reflection on the mission of the Third Rome as a historical edification that Russia should extract from the fate of Rome and Byzantium. At the same time, both of these texts reflect the path of the formation of the historiosophical tradition twice traversed by Russian thought as a peculiar way of comprehending history in its inseparability from eschatology and soteriology through a paradoxical combination of immersion in it and at the same time contemplating history in a metaposition toward it.

Keywords: Byzantine heritage, Byzantium, “Moscow, the Third Rome”, Philotheus, historiosophy, eschatology, soteriology, metaposition.

Только метапозиция и позволяет нам быть вне иерархии, не подчиняться никому – никого не подчинять себе.

И.П. Смирнов [Смирнов, 2003, с. 219]

Задумывая более семи лет назад издание журнала, в котором воплотились бы идеи Б. Кроче о «живой истории», противопоставляемой «мертвой хронике» [Кроче, 1998, с. 13], и Р.Дж. Коллингвуда – об истории как «прошлом, живущем в настоящем» [Коллингвуд, 1980, с. 157], мы взяли за правило проблематизировать тему каждого номера через тексты, в которых диалектическое единство минувшего и актуального проступает с наибольшей очевидностью. Но, если указанный критерий был изначально декларирован и возведен в непреложное правило, то другая тенденция в выборе великих текстов проявилась в какой-то мере стихийно, хотя при ближайшем рассмотрении и здесь проступает определенная закономерность: значительная часть сюжетов, легших в основу тематических блоков «Нового прошлого», имеет прямую или косвенную привязку к круглым датам. И дело тут отнюдь не в конъюнктурном подходе, а в том понимании актуальности истории, о котором писали названные классики. Сколь бы много и часто ни иронизировали о «юбилеемании», невозможно отрицать, что притягательность годовщин отражает осознаваемое или неосознанное стремление общества уберечь себя от амнезии, «припасть к истокам». Как верно заметил К.Н. Цимбаев, «круглые даты побуждают оценивать пройденный путь, создают атмосферу диалога с прошлым, причем, в зависимости от политических, научных, идеологических установок, прошлое может выступать не в виде застывшей константы, но в качестве меняющейся действительности» [Цимбаев, 2011, с. 98]. Поэтому историку не стоит чураться юбилейной повестки хотя бы по той причине, что, не откликаясь на общественный интерес, он пренебрегает миссией медиатора в этом диалоге поколений и не содействует тому, чтобы «встреча людей в веках» оказалась «братской» [Блок, 1986, с. 10].

Ну а если мы имеем дело не с одним юбилеем, а некой конstellляцией круглых дат? Даже если это – всего лишь случайное совпадение, подобные рифмы и наслоения могут натолкнуть пытливого историка на нетривиальные идеи, а порой и прозрения, особенно если он не чужд историософской рефлексии. Есть немалая доля правоты в парадоксальном суждении М. Кундеры: «Лишь случайность может предстать перед нами как послание. Все, что происходит по необходимости, что ожидается, что повторяется всякий день, то немо. Лишь случайность о чем-то говорит нам» [Кундера, 1980, с. 60]. Добавим лишь, что сказанное атеистом Кундерой о случайности поразительным образом созвучно суждению А.В. Карташева об истинных чудесах, которые «зримы только очами веры и не существуют для неверующих и посторонних» [Карташев, 1947, с. 42]. Но для того, кто может и готов внимать таким посланиям – как их ни назови, случайностью или чудом, – они превращаются в мотив и руководство к действию, а это уже – достойный объект для исторического исследования.

Именно о такой *неслучайной случайности*, созвучной апелляциям к прошлому наших современников, мы предлагаем поразмышлять, избрав в качестве темы номера заглавие одного из наиболее значимых философских произведений В.С. Соловьева «Византизм и Россия». Этот очерк был опубликован мыслителем за четыре года до смерти, в 1896 г., и может быть отнесен к числу его итоговых текстов, ибо в нем выражены самые сокровенные идеи и суждения философа о судьбе России, ее месте в истории и божественном замысле о человечестве. Что же касается символики дат, то начнем с того, что сам автор данного произведения – юбиляр этого года: 28 января 2023 г. исполнилось 170 лет со дня рождения В.С. Соловьева. Добавим к этому, что философ родился в год начала Крымской войны, на фоне которой тема византийского наследия приобрела еще большую остроту. И пусть это только совпадение, но, право же, оно исполнено некоего глубинного символического смысла.

Помимо данного двойного юбилея укажем и на другую, еще более «звонкую» дату – пятисотлетие той идеи, анализ которой, собственно, и составляет смысловое ядро очерка «Византизм и Россия». Речь идет о теории «Москва – Третий Рим» старца псковского Елеазарова монастыря Филофея, впервые сформулированной им в 1523 г. Произведения, отражающие идею Третьего Рима, были введены в научный оборот в 1860–1880-х гг.: в 1860 г. была опубликована пространная редакция «Повести о новгородском белом клобуке», в которой Русь названа Третьим Римом [Повесть..., 1860]; в 1861 и 1863 гг. А.С. Павлов издал два послания Филофея – М.Г. Мисюрю Мунехину и Василию III [Павлов, 1861; Павлов, 1863]; наконец, в 1882 г. В.И. Жмакин опубликовал текст «неизвестного автора», указав на его сходство с ранее изданными посланиями Филофея. Еще через шесть лет В.Н. Малининым был указан список этого же текста, озаглавленный как послание того же старца Филофея «къ царю и великому князю Ивану Васильевичю всея Русіи» [Малинин, 1888, с. 74].

Уже вскоре после публикаций А.С. Павлова идея Третьего Рима, равно как и ее автор, оказались в центре общественного внимания, что в немалой степени было опосредовано политической конъюнктурой. Не только публицисты, но и многие профессиональные историки были склонны видеть в псковском старце пророка, предвидевшего грядущее державное величие империи и ее победную поступь на Балканах. А.Н. Пыпин считал Филофея провозвестником «славянской идеи» [В-н (Пыпин), 1878], а Ф.И. Успенский полагал, что тому «первому принадлежит честь ясно сформулировать с русской точки зрения провиденциальную миссию в восточном вопросе» [Успенский, 1887, с. 20]. С.А. Жигарев в магистерской диссертации о «восточном вопросе», защищенной в тот самый год, когда был написан очерк В.С. Соловьева, продолжил и развил мысль Ф.И. Успенского. Он утверждал, что теория «Москва – Третий Рим», будучи «далеко не *pium desiderium*¹ частного человека, получила в России *государственно-правовое значение* (курсив автора)» [Жигарев, 1986, с. 32], суть которого истолковывалась Жигаревым как

¹ *Pium desiderium* (лат.) – благое пожелание.

«обязанность помогать своим восточным единоверцам и единоплеменникам в борьбе за религиозное и национальное самосохранение, способствовать им выйти из турецкого порабощения и войти в семью культурных европейских народов» [Жигарев, 1986, с. 39].

В.С. Соловьев, избрав идею Третьего Рима в качестве фокусной точки рассмотрения феномена «византизма», увидел в теории Филофея совершенно иные императивы и смыслы: не возведенное в абсолют самодержавие и уж тем более не мечта о константинопольском троне составляют суть этой идеи, а предупреждение об угрозе повторения судьбы двух падших христианских царств, не выдержавших бремени духовной и нравственной ответственности: «Если общее свойство старого и нового Рима состоит в том, что они пали, то всего важнее нам знать, отчего они пали, следовательно, чего должно избежать третьему, новейшему Риму, чтобы не подвергнуться той же участи» [Соловьев, 1914, с. 286]. Заметим, что за два года до написания своего труда Соловьев выразил свой скепсис и неприятие пафосного триумфализма идеологов империи в еще более жесткой форме:

*Судьбою павшей Византии
Мы научиться не хотим,
И все твердят льстецы России:
Ты – третий Рим, ты – третий Рим* [Соловьев, 1974, с. 104].

Современное звучание очерка В.С. Соловьева «Византизм и Россия» задано своеобразной двойственностью исторического вопрошания нынешних россиян. С одной стороны, интерес наших современников явно сфокусирован на XIX столетии как «золотом веке русской литературы и мысли» [Offord, 1990]. Тотальная зачарованность эполетами, фраками и кринолинами, проявляющаяся как в массовой культуре, так и в историографии, очень точно выражена в высказывании одного из участников обсуждения фильма «Союз спасения» на «Первом канале»: «России очень идет XIX век» [«Союз спасения», 2020]. В этом плане фигура В.С. Соловьева как воплощение высших достижений русской философской мысли позапрошлого столетия, безусловно, притягательна для наших современников. С другой стороны, в последние годы немало написано о таком значимом тренде общественного сознания нового века, как «медиевализм», под которым понимается обостренный интерес к Средневековью и стремление – далеко не всегда бескорыстное – «осовременить» образы, мотивы и сюжеты, относящиеся к этой эпохе, наполнить их «злободневным» содержанием. При этом в российском обществе безусловным приоритетом является интерес к Византии, идейное наследие которой всячески пытаются вписать в общественно-политический контекст наших дней.

Достаточно указать на такое резонансное событие «нулевых», как премьера на федеральном телевидении сразу же после президентских выборов 2008 г. документально-публицистического фильма архимандрита Тихона (Шевкунова) «Гибель империи. Византийский урок». Не менее мощные тектонические волны публичных дебатов вызвала полемика об актуальности «византийского наследия» между

Н.Ф. Усковым и В.А. Фадеевым – главредами влиятельных журналов «Сноб» и «Эксперт» [Усков, 2013; Фадеев, 2014]. Этот спор, сам по себе достаточно острый и показательный, примечателен еще и тем, что оппоненты, дискутируя о византизме, явно черпали вдохновение в текстах XIX в. – вплоть до прямых перекличек и созвучий с сентенциями П.Я. Чадаева и А.Х. Бенкендорфа¹.

И это вновь возвращает нас к эссе В.С. Соловьева как высшей точке той полемики о византийском наследии России, которая была начата шестьдесятю годами ранее публикацией «Философических писем» П.Я. Чадаева. Если же принять во внимание то, что крамольные мысли «басманного философа» возникли не на пустом месте и непосредственно коренятся в спорах «карамзинистов» и «шишковистов» – предтеч западников и славянофилов, то есть все основания рассматривать полемику о византизме как своего рода контрапункт всей интеллектуальной истории России XIX в. В то же время при рассмотрении бытования идеи «византийского наследия» в русской общественной мысли XIX в. зачастую картина существенно упрощается и недооценивается многообразие смысловых оттенков и подтекстов. Как правило, все сводится к политической прагматике и прочерчивается прямая линия преемственности от «греческого проекта» Екатерины II к сочинениям публицистов второй половины XIX в., подвизавшихся на ниве Восточного вопроса.

Безусловно, суждение о сугубо утилитарном значении всей эллино-византийской символики в идеологических исканиях Екатерины II не лишено оснований. Равно как и то, что этот тренд сохранялся в коллективном сознании XIX в., причем не подлежит сомнению, что значительная часть общества воспринимала эти идеи весьма сочувственно. Есть немало свидетельств определенного созвучия в восприятии византийского наследия между государственной идеологией и умонастроениями народных масс.

Так, например, известно, что в соответствии с «греческим проектом» трон возрожденной Византийской империи должен был достаться внуку Екатерины II Константину. Поэтому на портрете, написанном по ее заказу Р. Бромптоном в 1781 г., цесаревич изображен с «лабарумом» – воинским знаменем, воспроизводящим монограмму Иисуса Христа, которую Константин Великий узрел накануне битвы с Максенцием. Поразительный отзвук этой имперской мифологемы мы обнаруживаем в слухах, циркулировавших в народе в 1826 г. и дошедших благодаря записям Ф. Федорова, дворового человека помещика Ф.И. Зембулатова: «На Черном море показывается престол со следующею на оном надписью: отпущен в море Константином царем и будет взят Константином царем, а более никто взять меня не может» [Чистов, 1967, с. 202].

Другое подтверждение укорененности идеи «византийского наследия» в российском самосознании XIX в. – «История одного города» М.Е. Салтыкова-Щедрина. Надежность этого свидетельства гарантирована тем, что сатира имеет дело только

¹ Подробнее см.: [Корневский, 2023].

с явлениями общеизвестными. Достоинно осмеяния лишь то, что всем хорошо знакомо и может быть легко узнано. «Византизм» города Глупова обозначен по двум осям идеологических координат. Историческая ретроспектива задана в «Обращении архивариуса» («мы, христиане, от Византии свет получившие»), а геополитический масштаб — указанием на смежность глуповских и византийских выгонных земель (вследствие чего «византийские стада почти постоянно смешивались с глуповскими, и из этого выходили беспрестанные пререкания»). Да и первой градоначальнице, вознамерившейся «похитить бразды глуповского правления», Щедрин отнюдь не случайно присвоил фамилию «Палеологова» [Салтыков-Щедрин, 1984, с. 17, 41, 81].

Однако помимо этой, безусловно присутствовавшей в русском коллективном самосознании, политизированной трактовки «византийского наследия», следует различать и другой мотив, зарождающийся в начале XIX в. и усилившийся на протяжении всего столетия — интерес к Византии как следствие скепсиса в отношении сделанного Петром I европейского выбора. Мысль о том, что Запад готов терпеть Россию лишь в роли послушной ученицы, покорно внимающей европейским мэтрам, и никогда не признаёт ее равной себе, высказывалась уже А.С. Шишковым, Ф.В. Ростопчиным, С.Н. Глинкой и другими представителями так называемой «русской партии». Отечественная война 1812 г. и Заграничные походы, во время которых русские дворяне воочию убедились в справедливости таких подозрений, способствовали усилению этой тенденции. Движение декабристов, во взглядах которых европейские идеалы и образы парадоксально соседствовали с романтизацией русской истории, с еще большей очевидностью обозначило этот излом. Но как раз европеизм декабристов был поставлен им в вину оппонентами после поражения восстания на Сенатской площади. Много позже, когда антиевропейские сантименты трансформировались в мощное общественное движение, именно это событие виделось русским почвенникам точкой разрыва с прежними идеалами: «14-е декабря было диким делом западнического уродливого, зачем мы не лорды? — писал Ф.М. Достоевский. — Русский царь играл в эту игру (с Екатерины начиная). Но Екатерина была гениальна, а Александр — нет» [Достоевский, 1971, с. 380].

Поблекшему идеалу Европы требовалась равноценная замена, и она была найдена в исторической памяти о Царьграде как светоче православия и эталоне имперской мощи. Смена духовных и политических ориентиров не замедлила проявиться в самых разных формах — в уваровской триаде «официальной народности», в «византийском» архитектурном стиле и появлении университетских кафедр византологии, в тютчевской «Русской географии», его панегириках «народов повелителю» Николаю I и пророчествах о «возобновленной Византии».

В отличие от «константинопольских мечтаний» Екатерины II, не выходивших за рамки политической прагматики, это был масштабный идеологический проект, нацеленный на формирование новой идентичности с явно выраженной антиевропейской направленностью и сильнейшим мессианским зарядом. В немалой степени усилению такой артикуляции способствовало Польское восстание 1830–1831 гг.,

восприятие которого русским обществом очень точно передает знаменитое пушкинское стихотворение «Клеветникам России». Мятаж был воспринят, с одной стороны, как неблагодарность народа, обласканного и прощенного за его участие в наполеоновских войнах на стороне врага, а с другой – как продолжение «давнего семейного спора», изначально predeterminedенного разным религиозным выбором двух народов.

Однако следует учитывать, что пятнадцатилетний «медовый месяц» России и Польши, во время которого культурные элиты обоих народов тесно и взаимно продуктивно общались, не прошел бесследно ни для одной из сторон. И обе стороны болезненно переживали последствия конфликта, пытались примириться с новыми обстоятельствами и найти утешение в собственной истории. Тем не менее, взаимная обида не мешала ни тем, ни другим присматриваться к идейным поискам оппонентов. Мессианские мотивы в этот период были в равной мере характерны и для русской, и для польской общественной мысли, для последней – даже в более экзальтированной, почти мазохистской форме идеи «распятой Польши». В этом контексте в среде польской «Великой эмиграции» зарождается новая, точнее – осовремененная средневековая, парадигма осмысления истории как сотериологической драмы и личного переживания своей вовлеченности в нее. Автор этой мыслительной конструкции младогегельянец Август Цешковский опубликовал в 1838 г. сочинение «Пролегомены к историософии» [Cieszkowski, 1838], ставшее своего рода верстовым камнем на перепутье идей и дискурсов.

Труд Цешковского – это одновременно и порождение «польского мессианизма», и протест против исторического пессимизма, свойственного данному течению польской мысли. В качестве антидота против этого интеллектуального яда Цешковский взял исторический оптимизм французского утопического социализма и железную логику диалектики Гегеля, примененную для «исправления» его же философии истории. Гегелевскую апологию Пруссии, в которой история, достигнув совершенства, исчерпывает себя, Цешковский не мог принять ни как диалектик, ни как польский патриот. Свои «Пролегомены» он начинает следующими словами: «Человечество наконец достигло того уровня самосознания, когда оно стало осознавать законы своего нормального развития и прогресса не как плод самообмана ревностных исследователей духа, а как истинное выражение абсолютной мысли о Боге, как проявление объективного Разума во всемирной истории» [Cieszkowski, 1838, s. 37].

Цешковский очень удачно нашел нужный подход и нужное слово, которое вскоре было услышано и в России, в немалой степени потому, что носителем универсалистского спасительного начала в истории философ считал славянство как антитезу германскому миру. Уже вскоре после выхода в свет его книги с ней ознакомился Т.Н. Грановский и неоднократно с похвалой отзывался о Цешковском в своих лекциях [Каменский, 1988, с. 86–87, 137–138]. Еще раньше пропагандистом идей польского философа стал А.И. Герцен, писавший в 1839 г. в письме А.Л. Витбергу, что задумал диссертацию на тему «Какое звено между прошедшим и будущим?» и,

подбирая материалы для нее, нашел и прочитал «Пролегомены»: «И представьте мою радость, что во всем главном я сошелся с автором до удивительной степени» [Герцен, 1961, с. 38]. Также были знакомы с книгой Цешковского П.Я. Чаадаев [Чаадаев, 1991, с. 266–267], Н.П. Огарев и Н.В. Станкевич [Каменский, 1988, с. 86]; позже ее упоминали в своих трудах В.В. Зеньковский [Зеньковский, 2001, с. 273] и А.Н. Бердяев [Бердяев, 2008, с. 255–258].

Разумеется, это вовсе не значит, что Цешковского следует считать изобретателем самого историософского дискурса. Это примерно то же, что приписывать изобретение феодализма У. Уитакеру или Ф. Гизо. Точно так же, как ленный строй и вассально-сеньориальные отношения существовали вне зависимости от того, знали или нет о них историки последующих эпох, так и специфический тип исторического воображения, радикально отличный от современного, существовал задолго до изобретения Цешковским слова «историософия». Острое переживание своей погруженности в историю как драму спасения и одновременно стремление постичь эту тайну в ее целостности и нерасчлененности (что, собственно, и отличает историософию от философии истории) лежит в основании средневекового христианского исторического сознания. В «модерном» понимании история — это то, что может быть познано потому, что уже окончательно завершилось (по Гегелю: «Сова Минервы вылетает в сумерки») и отстоит от наблюдателя на дистанции санитарного кордона времени. Для человека Средневековья история неотделима от сотеариологии и эсхатологии. Это не только прошлое и даже не вчерашний день, а вся временная протяженность с момента первородного греха, приведшего к изгнанию первых людей из Эдема в историю (как пенитенциарное заведение для падшего человечества) до его окончательного воссоединения с Богом в Конце времен. Отсюда проистекает основной парадокс историософского дискурса: мыслитель стремится чувствовать свою вовлеченность в историю и одновременно должен находится в метапозиции по отношению к ней — в такой точке созерцания, из которой мысленным взором может быть охвачена вся протяженность исторического бытия, включая и настоящий момент, и эфемерно короткое будущее, которое историософа не интересует как таковое, ибо о нем все уже сказано в Апокалипсисе. Важно то, что происходило ранее и вершится сейчас, потому что от суммы этих праведных и греховных деяний зависит грядущий высший вердикт на Страшном суде. И именно поэтому фокусная точка средневековой историософии — та локация, с которой соотносит себя мыслитель и в которой, в его понимании, находится *Axis mundi* — это всегда некая возвышенность не только в метафорическом, но и в самом буквальном — «топографическом» — смысле.

Иерусалим — Святой город, *Urbs sancta*, но именно холмы в его священной топографии представляют собой локусы предельного сгущения сакрального, точки иерофании — сопряженности мира дольного с миром горним: Сион как местоположение Храма, Голгофа как «пуп Земли», как место упокоения Адама и крестной жертвы Сына Божьего — «Второго Адама», Фавор как место Преображения Господня. И не случайно в летописной легенде о хождении Андрея Первозванного,

постулирующей статус Киева как Нового Иерусалима, апостол, прибыв на днепровские берега, возвещает спутникам: «Видите ли горы сия, яко на сих горах восияеть благодать Божья, имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать» [Лаврентьевская летопись, 1997, стб. 8]. Доказательством от противного являются примеры того, как в сознании человека традиционного общества средоточие inferнального начала в том же топографическом ключе представало низиной или даже пропастью — подобно тому, как Гинном, глубокий овраг, в современных топографических реалиях отождествляемый с одной из низин в окрестностях Иерусалима (Вади Кедрон, Вади ер-Рабаби или Вади ен-Нар [Bailey, 1986, p. 187–188]), превратился в «Геенну огненную». Подобным же образом человек той эпохи представляет и оплот чужой религии, т.е. центр «антимира». В этом плане характерен пример маркировки Мекки как «чужой» святыни в рассказе украинского казака Петра Палия-Чеснока о его приключениях на Ближнем Востоке. Сбежав из турецкого плена, он примкнул к шайке разбойников и вместе с ними четыре года грабил купцов, «которые ходили к пропасти Магметовой» [Эварницкий, 1903, с. 685].

Пожалуй, именно в этом архетипическом представлении о горах/холмах как средоточии святости и локусах иерофании кроется странное с военно-технической точки зрения решение Феодосия I построить крепостные стены Константинополя на весьма значительном удалении от городского пространства имперской столицы того времени. Безусловно, растягивание коммуникаций могло стать проблемой во время военных действий, но, с другой стороны, именно такое расположение стен включало в сакральное пространство Царствующего града еще два холма, что в сумме с пятью, находившимися в пределах застройки времен Константина, окончательно превращало столицу в Новый Рим — «Седмохолмый»! Именно так назван Константинополь в пророчестве о его грядущем освобождении «русым народом» в «Повести о Царьграде» Нестора Искандера [Нестор Искандер, 1982, с. 264]. Стоит ли напоминать, что и Москва, которая в свой час тоже заявит о праве преемства по отношению к Риму и Константинополю имеет ту же особенность городской топографии?

Заслуга Августа Цешковского состоит в том, что ему удалось найти яркий и емкий термин, маркирующий как раз тот тип исторической рефлексии, который органически присущ христианской интеллектуальной культуре — как Западной, так и в еще большей степени Восточной, но в рамках рационалистической парадигмы, сформировавшейся в Век Просвещения, он как бы не замечался. Теперь же, когда в России все острее ощущалось разочарование в европейском векторе развития и общество наперегонки с властью ринулось искать в прошлом иные основания собственной идентичности, идеи Цешковского, в которых соединилась критика рационалистического понимания истории с верой в то, что именно славянским народам надлежит сыграть ключевую роль во вселенской сотериологической драме, — идеи эти, подобно зернам из евангельской притчи о сеятеле, дали «плод сторичный» (Лк. 8:8).

Поэтому в новых условиях поиски византийского первоуродства приобрели несравненно большую глубину, нежели это было в эпоху Екатерины Великой. Теперь, когда кратно увеличился объем введенных в научный оборот источников как по русской, так и по византийской истории, а общество все более воодушевлялось открывшейся возможностью прикоснуться к духовному опыту прошлого, произошло, по сути, второе рождение русской историософии, возвращенной в Средневековье на византийском идейном субстрате. И именно поэтому в Николаевскую эпоху в Византии начинают видеть не только и даже не столько исторический аргумент в пользу решения Восточного вопроса, сколько *Axis mundi* и ту точку созерцания исторического бытия России, из которой оно предстало бы таким, как это виделось А.Х. Бенкендорфу: «Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается до будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение» [Лемке, 1909, с. 411].

Тем не менее у Византии как религиозно-политического идеала был один существенный изъян, в соотнесении с которым безоглядный исторический оптимизм шефа Третьего отделения мог не показаться очень уж убедительным. Константинополь пал, погрязший неверными, что не могло не наводить на мысль о Божьем наказании. Так считали католики, видя в этом доказательство своей правоты и еретичества «восточных схизматиков». И к этой же мысли — еще до 1453 г. — склонялись многие на Руси, видя в падении Царьграда кару, постигшую греков за подписание унии с Римом на Ферраро-Флорентийском соборе.

Интуитивное понимание того, что Константинополь не может быть самостоятельным идейным ориентиром, проглядывает в той системе сакральных координат, которую начертал Ф. Тютчев в «Русской географии»:

*Москва, и град Петров, и Константинов град —
Вот царства русского заветные столицы... [Тютчев, 1987, с. 152].*

И в этой идейно-политической обстановке кажется совершенно неизбежным обращение русских интеллектуалов к филофеевской идее Третьего Рима: в ней присутствует не меньший историософский заряд, чем в образе Константинополя, а Москва в той же мере, что и Ветхий, и Новый Рим соответствует представлению о той вершине — и в метаисторическом, и в буквальном смысле, как град на семи холмах, с которой единым взором охватывается вся протяженность истории от начала до конца времен.

В современной историографии широко растиражирована точка зрения, впервые высказанная американским русистом М. По и потом многократно повторенная и расцвеченная разными красками, согласно которой теория Филофея — это своего рода исторический симулякр, средневековая идея третьестепенного значения, не замеченная ни современниками, ни потомками, но оказавшаяся очень кстати во второй половине XIX в. и как бы заново «изобретенная» имперскими идеологами [По, 2000]. М. По считал, что точкой отсчета в этом ажиотаже вокруг имени

Филофея стала публикация его послания Мисюрю Мунехину А.С. Павловым в 1861 г. [По, 2000, с. 74]. С этого момента якобы ранее никому не известный провинциальный монах XVI в. становится властителем дум и провозглашается одним из величайших русских пророков. Однако при ближайшем рассмотрении эта эффективная концепция, выстроенная в духе хобсбаумовской концепции «изобретения традиции», оказывается очень шаткой.

На самом деле не было ни «забвений», ни повторных «изобретений» идеи Третьего Рима. Ее никогда не забывали тысячи старообрядцев, на протяжении всего XVIII и XIX вв. продолжавших переписывать послания псковского старца. Она была известна по цитированию в Уложенной грамоте об учреждении патриаршества в 1589 г., напечатанной в никоновской Кормчей 1653 г. Наконец, укажем и на то, что за семь лет до первой публикации филофеевских посланий С.М. Соловьев достаточно пространно высказывается о переписке псковского старца с Мисюрем Мунехиным и теории Третьего Рима в пятом томе «Истории России с древнейших времен» [Соловьев, 1989, с. 340–341]. Указанный том вышел в свет в 1855 г., а как сообщает сам историк в автобиографической справке для «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского Московского университета», текст был готов к печати за год до публикации [Соловьев, 1855, с. 434].

Таким образом, дело вовсе не в «забвениях» или «изобретениях», а в том фундаментальном механизме коллективной памяти, который британский теоретик культурной антропологии и один из основоположников Cultural studies Р.Г. Уильямс еще в 1961 г. описал в своей концепции «селективной традиции» как форму избирательной реактуализации прошлого коллективного опыта [Williams, 1961, р. 66]. Также можно вспомнить упомянутые ранее суждения Р.Дж. Коллингвуда и М. Блока об историческом сознании как диалоге с предками, в котором у каждого поколения – свои вопросы, значимые именно для данной конкретной генерации, которые вполне могли быть неактуальны для прошлой и, вероятно, не будут актуальными для следующей. Во второй половине XIX в. сложилась такая констелляция факторов, при которой именно идея Третьего Рима оказалась оптимальной метапозицией для исторической рефлексии общества. Подчеркнем: именно общества, а не власти, которая явно не инициировала этот процесс. Более того, есть веские основания полагать, что в предшествующий период, на фоне широкого использования в официозных нарративах византийской символики, тема Третьего Рима была явно табуирована. Очевидно, официальные круги видели в этом образе прежде всего идейное знамя старообрядчества, на борьбу с которым была мобилизована вся карательная машина империи. Не случайно в двух публикациях «Казанской истории», осуществленных в XVIII в., известный пассаж об уподоблении Москвы Третьему Риму и Второму Киеву подвергся существенной правке: в одной она названа Вторым Римом [История о Казанском царстве, 1791, с. 40], а во второй оставлено лишь ее сравнение со Вторым Киевом [Подробная летопись..., 1798, с. 41].

В новых условиях идея Третьего Рима, которая была обращена не только и даже не столько к Византии, сколько к «первому» Риму, была востребована обществом, так как отражала преобладавшее среди интеллектуальной элиты отношение к Европе: скепсис и неприятие культурного менторства, но вовсе не отрицание, тем более – не европофобию. Не стоит забывать, что один из родоначальников славянофильства, А.С. Хомяков, хоть и считал, что над Западом «ложится тьма густая», тем не менее называл его «страной святых чудес». Другой идейный вождь этого движения, И.В. Киреевский, издавал журнал «Европеец», считал себя учеником П.Я. Чаадаева и утверждал, что «различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности» [Киреевский, 1997, с. 200]. Но при этом, воздавая должное «полноте развития» европейского просвещения, он подчеркивал, что «результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды» [Киреевский, 1997, с. 201]. Тот же мотив встречаем мы и у Ф.М. Достоевского в разговоре братьев Карамазовых, где о Европе говорится как о «самом дорогом кладбище» [Достоевский, 2009, с. 272].

Апелляция к образу Третьего Рима – не как данности, а перспективе, идеалу («Москва еще третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество» [Достоевский, 1994, с. 160–161]) – позволяла надеяться на выход из этого противоречия, заняв позицию *иных* европейцев, в равной мере причастных и к западному, и к византийскому наследию. Попутно заметим: очерк из «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского, откуда взята цитата о Третьем Риме, назван «Областное новое слово», и поводом к его написанию стали претензии казанских интеллектуалов на обладание неким «новым словом», причем «не столичным» [Достоевский, 1994, с. 159].

Это как будто бы случайное обстоятельство перекидывает мостик между темой историософской рефлексии русских интеллектуалов позапрошлого века и размышлениями И.П. Смирнова о феномене метапозиции, дихотомии центр – периферия и культурном провинциализме. Задаваясь вопросом, кто прав – М. Элиаде, считавший, что центр сакрален, а периферия профанна, или Б.Л. Пастернак, утверждавший обратное («только в провинции (откуда явился Христос) способна выжить доподлинность» [Смирнов, 2003, с. 216]), он приходит к выводу, что именно через метапозицию возможно преодоление этой антиномии. Страдающих провинциальными комплексами казанских литераторов Достоевский уверяет, что никакой «не столичной» правды и не нужно, и под Москвой он подразумевает «не столько город, сколько некую аллегория, так что никакой Казани и Астрахани обижаться почти совсем не за что» [Достоевский, 1994, с. 161]. И, словно переводя Достоевского на свой «геокультурологический» язык, Смирнов заявляет: «Метапозиция безместна и, значит, дает нам возможность взглянуть на темпоральность, не специализуя ее. Заняв метапозицию, мы избавляемся от соматик... Только метапозиция и позволяет нам быть вне иерархии, не подчиняться никому – никого не подчинять себе» [Смирнов, 2003, с. 219]. Пожалуй, в этом и

заключается главное открытие Филофея, а вслед за ним – и Владимира Соловьева, сделавшее обоих знаковыми фигурами русской интеллектуальной истории. Обретение метапозиции Третьего Рима не просто продолжает и углубляет идейные искания в области византийского наследия. Оно избавляет от «империалистического» бремени «византизма», от искушения приобщиться к политической телесности («соматике») канувшей в вечность Ромейской державы. Провозгласив себя Новым Царьградом, Москва неизбежно брала на себя обязательство расширить свое державное пространство на Балканы и в итоге водрузить крест над Святой Софией. Это очень хорошо понимали и Нестор Искандер, и донские казаки, писавшие «Повесть об Азовском осадном сидении», и «тишайший» Алексей Михайлович, «извинявшийся» перед греческими иерархами за то, что медлит с отвоеванием Константинополя. Идея Третьего Рима не только углубляет мысль о византийском наследии, сопрягая его с памятью о Риме «первом», но и переводит ее в чистые сферы темпоральности, «не специализуя ее». При этом, став Третьим Римом, Москва преодолевает духовную провинциальность, но остается самой собой без каких-либо претензий на политическое и территориальное наследие Рима Первого или Второго.

И напоследок добавим еще одно соображение в объяснение причин того, почему теория «Москва – Третий Рим», по-разному истолковываемая, причем зачастую в отнюдь не благовидных целях, восхваляемая и предаваемая анафеме, остается в поле общественного внимания и в нашей стране, и за рубежом, и вряд ли в обозримом будущем канет в Лету. Известный американский антрополог А. Стренский, размышляя о причинах того, что полемика о так называемой «русской идее» в последние годы, в общем-то, сходит на нет, а про Третий Рим продолжают дискутировать, замечает, что сама словесная форма выражения этой теории «изохронно поэтична» и в сравнении с ней «русская идея» выглядит просто «бездушным бюрократическим агитпропом» [Strenski, 2018, p. 50]. Иными словами, притягательность образа Третьего Рима имеет не только социально-политические или идейно-теоретические, но и эстетические основания, причем это касается не только самой идеи, но и ее темпоральных контекстов – как того, в котором она зародилась, так и более позднего, давшего ей вторую жизнь. Как уже было сказано ранее, нас влечет XIX столетие эстетическим совершенством и утонченностью культуры, а острота переживания усиливается осознанием того, что это был, как метко сказано современным публицистом, «расцвет на пути к катастрофе» [Ермаков, 2007]. В то же время люди позапрошлого века по тем же причинам вглядывались в XVI столетие как эпоху великой культуры и грандиозных свершений накануне ужасов Опричнины и Смуты. И точно так же, как Владимир Соловьев через века вступал в диалог с иноком Филофеем, мы взыскуем диалога с величайшим философом «золотого века» русской культуры – диалога историософского, обращенного не только в прошлое, но и в будущее. И в этой триаде эпох – наше время, позапрошлый век, XVI столетие – видится историческая рифма к сакраментальной троичной формуле псковского старца. Философ вопрошал, чего должно избежать Третьему Риму, дабы не повторить судьбу первых двух. Нам же впору переформатировать этот вопрос:

«Если общее свойство XVI и XIX столетий состоит в том, что они пережили “расцвет на пути к катастрофе”, то всего важнее нам знать, чего должно избегать нам, чтобы не подвергнуться той же участи».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Бердяев А.Н. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. 256 с.

В-н А. (Пыпин А.Н.) Давность славянской идеи в русском обществе // *Вестник Европы*. 1878. Т. 3. Кн. 5. С. 283–316.

Герцен А.И. А.Л. Витбергу. Около 25 июля–28 июля 1839 г. Владимир // *Герцен А.И.* Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 22. Письма 1839–1847 годов. М.: Изд. Академии наук СССР, 1961. С. 38.

Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2009. 523 с.

Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 год // *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 15 томах. Т. 13. СПб.: Наука, 1994. 541 с.

Достоевский Ф.М. Записная тетрадь 1875–1876 гг. // *Литературное наследство*. Т. 83. *Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860–1881 гг.* М.: Наука, 1971. С. 366–469.

Ермаков А. XIX век в России: расцвет на пути к катастрофе // *Православие.Ru*. 16 июля 2007 г. URL: <https://pravoslavie.ru/5704.html?ysclid=lom5ttsd5u858152026> (дата обращения – 30 июня 2023 г.).

Жигарев С.А. Русская политика в восточном вопросе (ее история в XVI–XIX веках, критическая оценка и будущие задачи). Историко-юридические очерки. Т. 1. М.: Унив. типогр., 1896. 465 с.

Жмакин В.И. Один из литературных памятников XVI в. // *Журнал министерства народного просвещения*. 1882. Ч. 221. Июнь. С. 235–248.

Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический проект, раритет, 2001. 880 с.

История о Казанском царстве неизвестного сочинителя XVI столетия по двум старинным спискам. СПб.: Изданием Имп. Академии Наук, 1791. 263 с.

Каменский З.А. Тимофей Николаевич Грановский. М.: Мысль, 1988. 189 с.

Карташев А.В. Ветхозаветная Библейская критика. Актовая речь, произнесенная 13 февраля 1944 года в Св. Сергиевской духовной академии в Париже. Париж: YMCA Press, 1947. 96 с.

Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 200–238.

Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 486 с.

Кореневский А.В. Призрак византизма бродит по Рунету, или Третий Рим в цифровом формате // *Память в Сети: цифровой поворот в исследованиях Memory Studies*. СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2023. С. 109–134.

Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 192 с.

Кундера М. Невыносимая легкость бытия. СПб.: Азбука-Аттикус, 2019. 352 с.

Лаврентьевская летопись (Полное собрание русских летописей. Т. 1). М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.

Лемке М.К. Николаевские жандармы и литература. 1826–1855: По подлинным делам Третьего отд. Собственной е.и.вел. канцелярии. СПб.: Изд. С.В. Бунина, 1909. 614 с.

Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послание к царю и великому князю Ивану Васильевичу // *Труды Киевской духовной академии*. 1888. № 5. С. 72–126.

Нестор Искандер. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году // *Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века*. М.: Худож. лит., 1982. С. 216–267.

Павлов А.С. Послание Филофея, старца Псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину // *Православный собеседник*. 1861. № 5. С. 78–96.

Павлов А.С. Послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея к великому князю Василию Ивановичу // *Православный собеседник*. 1863. Ч. 1. № 3. С. 337–348.

По М. Изобретение концепции «Москва – третий Рим» // *Ab imperio*. 2000. № 2. С. 61–86.

Повесть о новгородском белом клобуке // *Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко*. Вып. 1–4. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. СПб.: Типогр. П.А. Кулиша, 1860. С. 287–303.

Подробная летопись от начала России до Полтавской баталии. Ч. 2. СПб.: И.К. Шнор, 1798. 243 с.

Салтыков-Щедрин М.Е. История одного города // *Салтыков-Щедрин М.Е. Избранные сочинения в 2 т. Т. 1*. М.: Худож. литература, 1984. С. 15–175.

Смирнов И.П. О метапозиции. Провинция // *Звезда*. 2003. № 11. С. 216–219.

Соловьев В.С. Византизм и Россия // *Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 7*. СПб.: Книгоизд. товарищество «Просвещение», 1914. С. 285–325.

Соловьев В.С. Панмонголизм // *Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974. С. 104–105.*

[Соловьев С.М.] Соловьев // *Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, 1755–1855 гг.* Ч. 2. М.: В Универс. Типогр., 1855. С. 433–435.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 5–6 // *Соловьев С.М. Сочинения. Кн. III*. М.: Мысль, 1989. 783 с.

«Союз спасения». Сегодня вечером. Выпуск от 02.01.2020. Первый канал. URL: <https://www.1tv.ru/shows/segodnya-vecherom/vypuski/soyuz-spaseniya-segodnya-vecherom-vypusk-ot-02-01-2019> (дата обращения – 30 июня 2023 г.).

Тютчев Ф.И. Русская география // Тютчев Ф.И. Полное собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 1987. С. 152–153.

Усков Н.Ф. Конец истории // *Livejournal*. 19.06.2013. URL: <https://uskov.livejournal.com/172521.html> (дата обращения – 30 июня 2023 г.).

Успенский Ф.И. Как возник и развивался в России Восточный вопрос? СПб.: Типогр. Е. Евдокимова, 1887. 68 с.

Фадеев В.А. На твердой почве // *Эксперт*. 2014. № 3(882). 13–19 января. URL: <https://expert.ekiosk.pro/328718> (дата обращения – 30 июня 2023 г.).

Цимбаев К.Н. Феномен юбилеямани в российской общественной жизни конца XIX–начала XX века // *Вопросы истории*. 2011. № 11. С. 98–108.

Чаадаев П.Я. *Fragments et pensees diverses (1828–1850-е годы)* // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 206–277.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 339 с.

Эварницкий Д.И. Источники для истории запорожских козаков. Т. 1. Владимир: Типо-Литография Губерн. Правления, 1903. 1072 с.

Bailey L.R. *Enigmatic Bible Passages: Gehenna: The Topography of Hell. Biblical Archaeologist*. 1986. Vol. 4. No. 3. Pp. 187–191.

Cieszkowski A. von. *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlin: Bri Vrit und Comp., 1838. 157 s.

Offord O. Introduction // *The Golden Age of Russian Literature and Thought. Selected Papers from the Fourth World Congress for Soviet and East European Studies*. Harrogate: St. Martin's Press, 1990. Pp. 1–6.

Strenski I. Moscow, Third Rome and the Uses of Ressentiment: An Essay in Myth Criticism // *Irreverence and the Sacred: Critical Studies in the History of Religions*. Ed. Hugh Urban, Greg Johnson. New York: Oxford University Press, 2018. Pp. 20–60.

Williams R.H. *The Long Revolution*. London: Pelican, 1961. 369 p.

REFERENCES

Berdyayev A.N. *Russkaya ideya* [The Russian Idea]. St. Petersburg: Azbuka-klassika, 2008. 320 p. (in Russian).

Bloch M. *Apologiya istorii, ili remeslo istorika* [Apology of History, or the Historian's Craft]. Moscow: Nauka, 1986. 256 p. (in Russian).

V–n A. (Pypin A.N.). Davnost' slavyanskoj idei v russkom obschestve [The Prescription of the Slavic idea in Russian Society], in *Vestnik Evropy*. 1878. Vol. 3. Book 5. Pp. 283–316 (in Russian).

Herzen A.I. A.L. Witbergu. Okolo 25 iyulya–28 iyulya 1839 g. [To A.L. Witberg. About July 25–28, 1839], in Herzen A.I. *Sobranie sochineniy v tridsati tomakh*. Vol. 22. *Pis'ma 1839–1847 godov* [Collected works in thirty volumes. T. 22. Letters of 1839–1847]. Moscow: Izd. Akademii nauk SSSR, 1961. P. 38 (in Russian).

Dostoevsky F.M. *Bratya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Moscow: Ecsmo, 2009. 523 p. (in Russian).

Dostoevsky F.M. *Dnevnik pisatelya. 1876 god* [A Writer's Diary. 1876], in Dostoevsky F.M. *Sobranie sochineniy v 15 tomakh* [Collected works in 15 volumes]. Vol. 13. St. Petersburg: Nauka, 1994. 541 p. (in Russian).

Dostoevsky F.M. *Zapisnaya tetrad' 1875–1876 gg.* [Notebook 1875–1876], in *Literaturnoe nasledstvo*. Vol. 83. *Neizdannyi Dostoevsky. Zapisnye knizhki i tetradi. 1860–1881 gg.* [Literary heritage. Vol. 83. Unpublished Dostoevsky. Notebooks and notebooks 1860–1881]. Moscow: Nauka, 1971. Pp. 366–469 (in Russian).

Ermakov A. XIX vek v Rossii: rastsvet na puti k katastrofe [The 19th Century in Russia: The Rise on the Way toward Disaster], in *Pravoslavie.Ru*. 16 July 2007. Available at: <https://pravoslavie.ru/5704.html?ysclid=lom5ttsd5u858152026> (accessed 6 June 2023).

Zhigarev S.A. *Russkaya politika v vostochnom voprose (eyo istoriya v XV–XIX vekakh, kriticheskaya otsenka i buduschie zadachi)*. *Istoriko-yuridicheskie ocherki* [Russian Politics in the Eastern Question (its History in the 16th–19th Centuries, Critical Assessment and Future Tasks). Historical-legal Essays]. Vol. 1. Moscow: Univ. tiopogr., 1896. 465 p. (in Russian).

Zhmakin V.I. *Odin iz literaturnykh pamyatnikov XVI v.* [One of the Literary Monuments of the 16th Century], in *Zhurnal mimisterstva narodnogo prosvescheniya*. 1882. Part. 221. June. Pp. 235–248 (in Russian).

Zenkovsky V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt, raritet, 2001. 880 p. (in Russian).

Istoriya o Kazanskom tsarstve neizvestnogo sochinitelya XVI stoletiya po dvum starinnyim spiskam [The Story on the Kazan Realm by an unknown writer of the 16th Century According to Two Antique Manuscripts]. St. Petersburg: L. Izhdeveniem Imp. Akademii Nauk, 1791. 263 p. (in Russian).

Kamenskiy Z.A. *Timofey Nikolayevich Granovskiy* [Timofey Nikolayevich Granovsky]. Moscow: Mysl', 1989. 189 p. (in Russian).

Kartashev A.V. *Vetkhozavetnaya Bibleyskaya kritika. Aktovaya rech', proiznesennaya 13 fevralya 1944 goda v Sv. Sergievskoy dukhovnoy akademii v Parizhe* [Old Testament Biblical Criticism. Assembly Speech Delivered on February 13, 1944 at St. Sergius Theological Academy in Paris]. Paris: YMCA Press, 1947. 96 p. (in Russian).

Kireevskiy I.V. *O kharaktere prosvescheniya Evropy i ego otnoshenii k prosvescheniyu Rossii* [On the Nature of the Enlightenment of Europe and Its Relation to the Enlightenment of Russia], in Kireevskiy I.V. *Izbrannye stat'i* [Featured Articles]. Moscow: Sovremennik, 1984. Pp. 200–238 (in Russian).

Collingwood R.G. *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The Idea of History. Autobiography]. Moscow: Nauka, 1980. 486 p. (in Russian).

Korenevskiy A.V. Prizrak vizantizma brodit po Runetu, ili Tretiy Rim v tsifrovom формате [A Specter of Byzantism is Haunting Runet, or the Third Rom in Digital Format], in *Pamyat' v seti: tsifrovoy povorot v issledovaniyakh Memory Studies* [Memory on the Web: a digital turn in Memory Studies]. St. Petersburg: Izd. Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2023. Pp. 109–134 (in Russian).

Croce B. *Teoriya i istoriya istoriografii* [The Theory and History of the Historiography]. Moscow: Shkola "Yazyki russkoy kul'tury", 1998. 192 p. (in Russian).

Kundera M. *Nevynosimaya legkost' bytiya* [The Unbearable Lightness of Being]. St. Petersburg: Azbuka-Attikus, 2019. 352 p. (in Russian).

Lavrent'evskaya letopis' (Polnoye sobranie russkikh letopisey. Vol. 1) [Laurentian Chronicle (Complete Collection of Russian Chronicles)]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1997. 496 p. (in Russian).

Lemke M.K. *Nikolayevskie zhandarmy i literatura. 1826–1855: Po podlinnym delam tret'ego otd. Sobstvennoy e.i.v. kantsele'arii* [The Nicholas' Gendarmes and Literature. 1826–1855: According Genuine Cases of the Third Dept. of Own H.I.M. Cabinet]. St. Petersburg: Izd. S.V. Bunina, 1909. 614 p. (in Russian).

Malinin V.N. Starets Eleazarova monastyrya Filofei i ego poslanie k tsaryu i velikomu knyazyu Ivanu Vasil'evichu [Starets of Eleazar's Monastery Filofei and His Epistle to the Tsar and Grand Duke Ivan Vasilievich], in *Trudy Kievskoy dukhovnoy akademii*. 1888. No. 5. Pp. 72–126 (in Russian).

Nestor Iskander. *Povest' o vzyatii Tsar'grada turkami v 1453 godu* [The Tale on the Taking of Tsargrad by the Turks in 1453], in *Pamyatniki literatury Drevney Rusi: Vtoraya polovina XV veka* [Monuments of literature of Ancient Rus': Second half of the 15th century]. Moscow: Khudozh. lit., 1982. Pp. 216–267 (in Russian).

Pavlov A.S. *Poslanie Filifeya, startsa Pskovskogo Eleazarova monastyrya k d'aku Mikhailu Munekhinu* [The Epistle of Filofei, Starets of Eleazar's Monastery, to the diak Mikhail Munekhin], in *Pravoslavnyi sobesednik*. 1861. No. 5. Pp. 78–96 (in Russian).

Pavlov A.S. *Poslanie startsa Pskovskogo Eleazarova monastyrya Filifeya k velikomu knyazyu Vsiliyu Ivanovichu* [The Epistle of Starets of Eleazar's Monastery Filofei to the Grand Duke Vasilii Ivanovich], in *Pravoslavnyi sobesednik*. 1863. Part 1. No. 3. Pp. 337–348 (in Russian).

Poe M. *Izobretenie kontseptsii "Moskva – Tretii Rim"* [The Invention of the Theory "Moscow, the Third Rome"], in *Ab imperio*. 2000. No. 2. Pp. 61–86 (in Russian).

Povest' o novgorodskom belom klobuke [The Tale on the Novgorodian White Cawl], in *Pamyatniki starinnoy russkoy literatury, izdavaemye grafom Grigoriem Kushelevym-Bezborodko: Issue 1–4. Skazaniya, legendy, povesti, skazki i pritchi* [Monuments of ancient Russian literature, published by Count Grigory Kushelev-Bezborodko]. St. Petersburg: Tipogr. P.A. Kulisha, 1860. Pp. 287–303 (in Russian).

Podrobnaya letopis' ot nachala Rossii do Poltavskoy batalii. Part 2 [Detailed Chronicle from the beginning of Russia to the Poltava battle. Part 2]. St. Petersburg: I.K. Shor, 1798. 243 p. (in Russian).

- Saltykov-Shchedrin M.Y. Istorija odnogo goroda [The History of a Town], in Saltykov-Shchedrin M.Y. *Izbrannye sochineniya v 2 t.* [Selected works in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow: Khudozh. literature, 1984. Pp. 15–175 (in Russian).
- Smirnov I.P. O metapozitsii. Provintsiya [On the Meta-position. Province], in *Zvezda*. 2003. No. 11. Pp. 216–219 (in Russian).
- Soloviev V.S. Panmongolizm [Pan-mongolism], in Soloviev V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays]. Leningrad: Sovetskii pisatel', 1974. Pp. 104–105 (in Russian).
- Soloviev V.S. Vizantizm i Rossiya [Byzantism and Russia], in Soloviev V.S. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Vol. 7. St. Petersburg: Knigoizd. Tovarischestvo "Prosveschenie", 1914. Pp. 285–325 (in Russian).
- [Soloviev S.M.] Soloviev [Soloviev], in *Biograficheskii slovar' professorov i prepodavatelei Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta, 1755–1855 gg.* [Biographical Dictionary of Professors and Teachers of the Imperial Moscow University, 1755–1855]. Part 2. Moscow: V Univers. Tipogr., 1855. Pp. 433–435 (in Russian).
- Soloviev S.M. Istorija Rossii s drevneyshikh vremyon. Vol. 5–6. [History of Russia from Ancient Times], in Soloviev S.M. *Sochineniya* [Essays]. Book 3. Moscow: Mysl', 1989. 783 p. (in Russian).
- "Soyuz spaseniya". Segodnya vecherom. Vypusk ot 02.01.2020 ["Union of Salvation". Tonight. Issue of January 2, 2020. The First Channel]. Available at: <https://www.1tv.ru/shows/segodnya-vecherom/vypuski/soyuz-spaseniya-segodnya-vecherom-vypusk-ot-02-01-2019> (accessed 30 June 2023).
- Tyutchev F.I. Russkaya geografiya [The Russian Geography], in Tyutchev F.I. *Polnoye sobranie stikhotvoreniy* [Complete collection of poems]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1987. Pp. 152–153 (in Russian).
- Uskov N.F. Konets istorii [The End of History], in *Livejournal*. June 16, 2013. Available at: <https://uskov.livejournal.com/172521.html> (accessed 30 June 2023) (in Russian).
- Uspensky F.I. *Kak voznik i razvivalsya v Rossii Vostocnyi vopros?* [Hoy Did Arise and develop the Eastern Question in Russia?]. St. Petersburg: Tipogr. E. Evdokimova, 1887. 68 p. (in Russian).
- Fadeev V.A. Na tvyordoi pochve [On the Solid Ground], in *Ekspert*. 2014. No. 3(882). January 13–19. Available at: <https://expert.ekiosk.pro/328718> (accessed 30 June 2023) (in Russian).
- Tsybmayev K.N. Fenomen yubileemaniy v rossiyskoy jbschestvennoi zhizni kontsa XIX–nachala XX veka [The Phenomenon of Jubilee-mania in Russian Public Life of the late 19th–early 20th Century], in *Voprosy istorii*. 2011. No. 11. Pp. 98–108 (in Russian).
- Chaadaev P.Y. Fragments et pensees diverses. (1828–1850-e gody) [Fragments and Various Thoughts (1828–1850s)], in Chaadaev P.Y. *Polnoye sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma* [Complete Works and Selected Letters]. Vol. 1. Moscow: Nauka, 1991. Pp. 206–27.

Chistov K.V. *Russkie narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy XVII–XIX vv.* [Russian Folk Socio-Utopian Legends of the 17th–19th Centuries.]. Moscow: Nauka, 1967. 339 p. (in Russian).

Evarnitsky D.I. *Istochniki dlya istorii zaporozhskikh kozakov* [Sources for the history of the Zaporozhye Cossacks]. Vol. 1. Vladimir: Type-Lithography of the Provinces. Board of Directors, 1903. 1072 p.

Bailey L.R. *Enigmatic Bible Passages: Gehenna: The Topography of Hell. Biblical Archaeologist.* 1986. Vol. 4. No. 3. Pp.187–191.

Cieszkowski A. von. *Prolegomena zur Historiosophie.* Berlin: Bri Vrit und Comp., 1838. 157 s.

Offord O. Introduction, in *The Golden Age of Russian Literature and Thought. Selected Papers from the Fourth World Congress for Soviet and East European Studies.* Harrogate: St. Martin's Press, 1990. Pp. 1–6.

Strenski I. Moscow, Third Rome and the Uses of Ressentiment: An Essay in Myth Criticism, in *Irreverence and the Sacred: Critical Studies in the History of Religions.* Ed. Hugh Urban, Greg Johnson. New York: Oxford University Press, 2018. Pp. 20–60.

Williams R.H. *The Long Revolution.* London: Pelican, 1961. 369 p.

Статья принята к публикации 14.08.2023