

УДК 93/94:930.2; ББК 63.3(2)4; DOI <https://doi.org/10.21638/spbu19.2023.203>

П. С. Стефанович

МЕСТО РУСИ / РОССИИ В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ В МОСКОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ КОНЦА XVI – СЕРЕДИНЫ XVII ВЕКА*

С образованием в конце XV в. Русского государства в нем начало складываться своеобразное сознание собственной исключительности. Историки сходятся в том, что центральным было представление о богоизбранности новой общности, объединенной православной верой и властью московских царей, хотя могут по-разному в целом очерчивать и моделировать парадигму этого сознания. В свое время С. А. Зеньковский охарактеризовал соответствующий комплекс идей и представлений, из которого выросли «духовные движения семнадцатого века», как «величавое учение русского мессианизма»¹. Это «учение» не было сформулировано нигде и никем как последовательный проект, и правильнее было бы говорить именно о сознании, представлениях, а, может быть, даже мифологии. Оно складывалось из разных идей, образов, символов и дискурсов, многие из которых восходили так или иначе к Священному писанию и святоотеческой традиции. Работы специалистов, изучавших идеологическую модель московской исключительности, многочисленны и разнообразны. В качестве примера работы обобщающего характера можно указать на недавно изданную книгу Д. Роулэнда²; отмечу также рассуждения общего характера в относительно недавней работе Д. М. Буланина, посвященной «афонской теме» в русской книжности³.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-42050 «Петр I и российская культурная идентичность конца XVII – первой трети XVIII в.»

¹ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века // *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: В 2 томах. М., 2009. С. 64.

² *Rowland D. B.* God, Tsar, and People: The Political Culture of Early Modern Russia. Ithaca, NY, 2020.

³ *Буланин Д. М.* Опыт комплексного описания: Афон в древнерусской письменности до конца XVI в. (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности

Историки давно поняли, что необходимым элементом этого «учения мессианизма» были эсхатологические идеи. Основное внимание при этом обращалось на идею Филофея «Москва — Третий Рим», забытую к концу XVII в. и открытую для науки в середине XIX в. Для многих историков и особенно в научно-популярной литературе эта идея стала своего рода символом всего московского самосознания XVI–XVII вв. В конце XX – начале XXI в. некоторые ученые попытались опровергнуть тезис о фундаментальном значении идеи и маргинализировать наследие Филофея в московской письменной традиции⁴. Оба подхода являются, на мой взгляд, крайностями. Хотя идея Филофея не обрела статуса официальной доктрины, она была хорошо известна в московской книжности⁵.

В Московском государстве, кроме теории Филофея, знали и другие эсхатологические идеи, хотя они оставались, в основном, неким «облаком» вокруг классических текстов раннехристианской и византийской традиции⁶. Эти идеи во многом определяли место в мире людей, которые идентифицировали себя как *русь* / *русских*, а свое государство как *Русь* или *Россию*. Эта «большая эсхатология»⁷ создавала в московской религиозно-политической мифологии представления о мировой истории, в которой Руси / России уделялась важнейшая роль хранительницы истинной веры вплоть до Конца света.

Как писал и сам С.А. Зеньковский, «величавое учение», сложившееся, в основном, еще в XVI в., переживает к середине XVII в. существенные изменения, если не кризис, во многом под влиянием украинских (малороссийских) православных текстов, возникших в ходе и вследствие полемики вокруг Брестской Унии 1596 г. и проникавших в Московское государство. В частности, появились и новые эсхатологические идеи, в русле которых иначе осмыслялись и сущность России как богоизбранной страны, и ее роль в мировой апокалиптической драме. Об адаптации этих идей в России XVII в. уже немало писали, в том числе Т. А. Опарина, Н. С. Гурьянова и другие современные исследователи⁸. Однако эта перемена в понимании исторической роли русского народа остается не достаточно акцентированной и артикулированной, и в восполнении этой лакуны состоит задача данной статьи. Исследование

Древней Руси», а также пропущенным при его подготовке) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2. Ч. 3: Библиографические дополнения. Приложение. СПб., 2012. С. 463–530.

⁴ См. одно из последних исследований с обзором литературы: *Ерусалимский К. Ю.* Третий Рим: Взлет и закат апокалиптического мифа // *Mare Nostrum*. 2: Море истории. М., 2021. С. 119–167.

⁵ См. о судьбе идей Филофея в XVI–XVII вв.: *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 269–322.

⁶ Ср. попытку исследования эсхатологических идей в России XVI–XVII вв.: *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 306–437.

⁷ В науке обычно разделяют большую (всемирную, универсальную) эсхатологию — то есть историю человечества, понятую как линейное развитие, нацеленное на неизбежный конец, и малую или индивидуальную эсхатологию (вопрос о посмертной судьбе одного человека).

⁸ См., например: *Опарина Т. А.* Образ «третьей части звезд небесных» в русской публицистике XVII века // *Славяноведение*. 2003. № 2. С. 70–78; *Гурьянова Н. С.* 1) Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007, 2) Об эсхатологии и религиозности населения России в XVII веке // *Вестник НГУ. Серия: История, филология*. 2021. Т. 20. № 8: История. С. 23–33.

раскрывает идейную ситуацию 1650-х гг., когда произошел Раскол и «величавое учение» было фактически отброшено властями пререждающими.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В НАЧАЛЕ XVII в.

В рамках представлений о России как богоизбранном православном царстве, сформировавшихся в XVI в., она представляла хранительницей истинной веры, обретенной Крещением Руси при Владимире Святом. Наиболее последовательно идею о перемещении в Москву веры как некоего сакрума, с преемственностью от Римской и Византийских империй, и пребывания его там вплоть до Страшного Суда обосновал Филофей. Но эта идея так или иначе звучала и в других произведениях московской публицистики и литературы. Например, она представлена в одном из самых популярных в XVII в. текстов — «Повести о новгородском Белом клобуке» Пространной редакции, — в котором создан яркий образ «светлой России», хранящей веру, незамутненную внешними воздействиями.

Повесть излагала легенду о чудесном перемещении белого клобука (архиерейского головного убора) как знака высшей церковной власти и символа духовного совершенства из Рима в Константинополь, а оттуда на Русь. В Пространной редакции этого произведения, составленной в конце XVI в.⁹, акцентирована мысль о преемственности Русского царства по отношению к Римской и Византийской империям, причем использован образ «Москва — Третий Рим», предложенный Филофеем. Говорится об этом в богодухновенных пророчествах о вселенской миссии Московского царства, которые вложены в уста патриарха Константинопольского Филофея (легендарного образа, который отсылал, вероятно, к патриарху, жившему в середине XIV в.):

«Ветхий бо Рим отпаде от веры Христовы гордостью и своею волею, в новом же Риме, еже есть в Константинеграде, насилем агарянским тако же христианская вера погибнет. На третьем же Риме, еже есть на Руской земли, благодать святого духа восия... Яко же бо от Рима благодать и слава и честь отъята бысть, тако же и от царствующаго града (Константинополя — П. С.) благодать святого духа отыметься в пленение агаряньское, и вся святая предана будут от Бога велицей Русстей земли. И царя рускаго возвеличит Господь надо всеми языки, и под властью их мнози царие будут от иноязычных. И патриаршеский чин от царствующаго града сего такожде дан будет Русстей земли во времена своя. И страна та наричется светлая Россия, Богу тако извольшу прославити тацями благодарении Русскую землю и исполнити православия величество и честнейшу сотворити паче первых сих (И прозовется страна та светлой Россией, ибо Бог пожелал подобным благословением прославить Русскую землю, наполнить величием православия и сделать ее честнейшей выше тех пренних. — П. С.)»¹⁰.

Особый акцент в Повести сделан на критике католиков, и резко осуждены римские папы. Латиняне — не просто еретики. Утверждается, что в свое время Константинопольский патриарх проклял папу и заклеил его как «сурова и безбожна и отступника Христовы веры и предтечу антихристов»¹¹. До сих пор, насколько я знаю, не обращалось

⁹ Кириллин В. М. «Повесть о новгородском белом клобуке»: Время происхождения и соотношение первых редакций // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 393–437.

¹⁰ Повесть о новгородском белом клобуке / Подгот. Н. Н. Розов; Пер. В. В. Колесов // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. М., 1985. С. 224.

¹¹ Повесть о новгородском белом клобуке... С. 220.

внимания на то, что это первый случай в книжной традиции Московского государства, когда римские папы называются предтечей Антихриста (ср. ниже).

Эти пророчества можно рассматривать как программные. «Светлая Россия» — вот тот идеал и та идентичность, которую конструирует Повесть. Это выражение очень близко выражению «святая Русь», которое впервые фиксируется в конце XVI в. и распространяется в XVII в.¹² Русь — это вместилище «солнца веры» и «всех святынь». Хранителями этого сакрума выступают царь (правитель высшего ранга) и патриарх (высший церковный иерарх), и их «симфоническая» власть очерчивает границы «светлой России», то есть Московского государства. Однако границы не мыслятся неизменными, — и это новый момент в развитии эсхатологических представлений о судьбе московской Руси. Сказано, что русский царь будет «возвеличен» над прочими правителями и что под его властью окажутся «многие от иноязычных». Такой «внешнеполитический» аспект дополняет внутреннюю организацию (царь и патриарх как столпы «русского порядка»). Наконец, обозначен — хотя и не прямо, а мельком и вне связи с этими пророчествами — главный враг «светлой России»: «латинская» ересь, символически представленная Папой-«предтечей Антихриста».

Проект идентичности, предложенный Повестью, был усвоен в московской книжности первой половины XVII в., судя не только по многочисленным ее спискам, но и обширному использованию цитат из нее, как например, в «Прениях о вере» Арсения Суханова (1650 г.). Это был важный текст, выражавший официально принятые взгляды, хотя вскоре после начала церковной реформы и Раскола, эти взгляды были фактически отвергнуты властями и перетекли в диссидентствующую среду староверов¹³.

Эсхатологические элементы, заложенные в русском «учении мессианизма», могли актуализироваться и усиливались при обстоятельствах. Именно так произошло в кризисную эпоху Смутного времени, когда трагические события обострили религиозные чувства у русских людей и их самосознание стало развиваться как эксклюзивная идентичность, то есть по пути ограждения *своей* общности от *чужих*. Сама мифомоторика богоизбранности и исключительности московского благочестия, уже вполне развитая к началу XVII в., вела к радикальным интерпретациям острых конфликтов кризисной эпохи. Целый ряд авторов, давших описание этих событий, сознательно представляли их во вполне определенной парадигме: как покушение неких внешних сил на тот сакрум, который хранила Московская Русь — как грабеж волка, ворвавшегося в овчарню. Констатации наступивших или наступающих «последних времен» подразумевали не просто некое «предчувствие» Конца света, а отражали четкое осознание, что происходит решающая схватка со Злом, олицетворенном Антихристом¹⁴.

Именно в такой парадигме представляют историю Смуты два самых известных произведения, написанных ее современниками, — «Сказание» Авраамия Палицына

¹² Дмитриев М. В. Парадоксы «Святой Руси». «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства 16–17 вв. и фольклоре 18–19 вв. // *Cahiers du Monde russe*. 2012. Т. 53. Vol. 2/3. Pp. 319–331.

¹³ См. подробнее: Стефанович П. С. Русская / российская идентичность раннего старообрядчества: От «светлой России» к «преславнейшей и всесчастливой Российской империи» (середина XVII – первая треть XVIII в.) // *Cahiers du monde russe*. 2021. Т. 62. Vol. 1. Pp. 105–136.

¹⁴ Ср.: Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века. М., 2009. С. 68–100.

(около 1620 г.) и «Временник» Ивана Тимофеева (около 1616–1617 гг.). Оба содержат не только неоднократные и подчеркнута эмоциональные указания на «последние времена», но и резкие филиппики против иноземцев — «еретиков злочестивых». Авраамий Палицын называет «стрыем (дядей) антихристовым» Папу римского, а Тимофеев видит самого Антихриста в самозванце Отрепьеве–Лжедмитрии, выступающем во главе «богопротивных» латынян¹⁵. Этот образ внешних врагов, *чужих*, служит важным элементом или инструментом для конструкции *своей* идентичности — Руси—России со столицей в Москве, править которой должны благочестивые царь и патриарх.

Особенно выпукло и ясно видно это конструирование у Тимофеева, который создает сложный, если можно так выразиться, лирико-политический образ «вдовствующего Московского государства», оказавшегося в беде из-за «повреждения» царя и народа¹⁶. Для создания этого образа он прибегает, в частности, и к Откровению Иоанна Богослова, уподобляет католичку Марину Мнишек, жену Лжедмитрия, аспиду (змею), изливающему воду на праведную жену-Церковь, и «беззаконной жене»-блуднице, сопровождающей Антихриста, используя известные мотивы Откровения (Откр., главы 12, 17). Если Филофей в свое время использовал образ праведной жены-Церкви для картины успокоения истинной веры в «пустыне» московского благочестия, то у Тимофеева он служит апокалиптической картине залитого кровью отечества: «Росия вся, мир наш кровию от нея потоплен бысть» (то есть вместо воды аспид-ехидна Марина изливает кровь)¹⁷. Ясно видна трансформация в понимании и инструментализации образов Откровения. Эсхатология XVI в., особенно концепция Филофея «Москва — Третий Рим», характеризовалась скорее оптимистическими интерпретациями, и ее современные ученые характеризуют как «светлый образ эсхатологизма»¹⁸. Тимофеев, наблюдавший, как «Третий Рим» едва не рухнул, осмыслял происходящее в мрачных тонах, прибегая к трагическо-апокалиптической образности.

Можно предположить, что усиление трагического сознания и пессимистических эсхатологических интерпретаций у московских авторов происходило не только под воздействием исторических условий, но и не без влияния религиозной полемики, развернувшейся в Речи Посполитой в ходе и после заключения Брестской Унии. Хотя прямых ссылок на тексты или идеи полемики не видно, но, например, характеристика римских пап как «предтеч Антихриста», использованная Авраамием Палицыном, впервые была высказана именно в ходе данной полемики.

Сама эта идея никогда не фигурировала в древнерусской богословской или полемической традиции, она пришла от протестантов. Как известно, идею о том, что папы коллективно, так сказать, представляют Антихриста или его предтечу, развивали и Лютер, и многие другие вожди и проповедники Реформации¹⁹. О Папе как Антихристе

¹⁵ Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 115; Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1950. С. 83–96.

¹⁶ Ср. об идеях Тимофеева с акцентом на этом «повреждении»: Rowland D. God, Tsar, and People... Pp. 23–53.

¹⁷ Временник Ивана Тимофеева... С. 87.

¹⁸ Так, отталкиваясь от размышлений С. Н. Булгакова, пишет Н. В. Синицына: Синицына Н. В. Третий Рим... С. 248–249.

¹⁹ McGinn B. Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil. San Francisco, CA, 1994. P. 200–230.

заговорили среди руси Речи Посполитой, видимо, с распространением там протестантизма с середины XVI в. Первый случай, когда идея о воплощении Антихриста в папстве прозвучала из уст русина, — это высказывания антитринитария Ивана Мотовилы, оказавшегося в окружении князя Константина Острожского. Правда, тогда (в 1577 г.) эти высказывания получили резкую отповедь со стороны князя Андрея Курбского, для которого протестанты были еретиками еще худшими, нежели католики, и который Антихристом называл не Папу, а царя Ивана Грозного (хотя скорее полемически — историко-богословского обоснования такого отождествления он не давал)²⁰.

Об Антихристе в связи с «латинами» (католиками) и Римской церковью настойчиво и ярко высказался Стефан Зизаний в книге «Казанье святого Кирилла, патриархи Иерусалимского, о антихристе и знаках его», опубликованной в Вильне в 1596 г. Работа представляла собой перевод 15-го огласительного поучения Кирилла Иерусалимского (христианского богослова IV в.) и комментарии к нему, а смысл ее сводился к критике готовящейся унии. Основываясь на писаниях Кирилла, автор отмечал 11 «знаков» (примет-знамений) наступления Антихриста и одним из таких знаков считал «отщепенства» (отпадения) от православия в ересь сначала Римской церкви (вследствие Схизмы 1054 г.), а теперь епископов Киевской митрополии. Зизаний исходил из тезиса, что папский Рим является тем последним Римским царством, которое имели в виду христианские пророчества, и как бы преддверием антихристового царства, которое должно наступить когда-то в VIII тысячелетии (по шкале от Сотворения мира). Такое воззрение опиралось на известные уже в православной литературе представления, но по-новому звучала резкая критика, с которой автор обрушивался на «римлян» (католиков), и особенно объявление римского папства (в целом, как института) «антихристовым предтечей»²¹.

В этой критике и в этой последней мысли, вне сомнения, сказывалось влияние протестантской литературы, широко распространившейся в Речи Посполитой в XVI в. Наибольшее сходство в аргументации Зизания находят с рассуждениями кальвиниста Сибранда Любберта (Sibrandus Lubbertus) в книге «De Papa Romano Libri decem, scholasticæ et theologice collati cum disputationibus Roberti Bellarmini» (1594)²². Впрочем, можно допускать и иные каналы влияния, в том числе устные.

«Казанье» Стефана Зизания оказалось в библиотеке московского царя уже вскоре после 1596 г. и стало пользоваться авторитетом в Москве как антиуниатское сочинение²³. И осуждение папы Римского как предтечи Антихриста в «Повести о белом клобуке», и высказывания об Антихристе Палицына и Тимофеева если не свидетельствуют о прямом влиянии «Казанья», то отражают, по крайней мере, распространение идеи «Папа-предтеча Антихриста», пришедшей из Речи Посполитой в Москву.

²⁰ *Курбский Андрей*. Цыдула до князя Константина воеводы Киевского // Сочинения князя Курбского. Изд. Г. З. Кунцевич. Т. 1. СПб., 1914. (РИБ. Т. 31). Стб. 463–468.

²¹ *Зизаний С.* Казанье святого Кирилла, патриарха Иерусалимского, о антихристе и знаках его, з розширенням науки против ересей розньных // Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. Вид. К. Студинський. Т. 1. Львів, 1906. (Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. 5). Особ. с. 136–144.

²² *Студинський К.* «Пересторога» — руський пам'ятник початку XVII віка: Історично-літературна студія. Львів, 1895. С. 153–154, 160–166.

²³ *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 115.

Другое дело, что эта идея легла здесь на иную почву — в уже сложившуюся мифологию о богоизбранности Московского государства. «Светлая Россия» Повести о белом клубуке или «Россия вся, мир наш» Тимофеева — это русь именно и только в границах Московского государства, и эта русь противостоит вообще всему остальному миру, охваченному еретической заразой (Римский Папа выступает как бы символом и главным носителем этой заразы). Зизаний же понимал под русью православное население Речи Посполитой в юрисдикции Киевской митрополии. Более того, в «Казанье» само слово «русь(с)кий» используется крайне редко, а самоидентификация Зизания выражена, прежде всего, через принадлежность к православной церкви (обычно понятием «соборная католическая греческая церковь»). Его картина мира тоже окрашена в эсхатологические тона, но главное (апокалиптическое) противостояние выражено дихотомией «православие vs католицизм», а не «Россия (Московское государство) vs остальной мир», как в московских текстах.

Это несоответствие картины мира в произведениях, созданных в Речи Посполитой и Московском государстве, проявилось в дальнейшем, уже в послесмутный период, когда влияние малороссийской ученой литературы возросло. Однако суть и масштабы этого несоответствия следует оценивать, только принимая во внимание еще один (помимо «Казанья» Зизания) важнейший памятник украинской православной полемической литературы, который тоже предлагал оригинальные эсхатологические идеи, и тоже (как и «Казанье») был усвоен московской книжной традицией. Речь идет о «Палинодии» Захарии Копыстенского — произведении выдающемся и во многом рубежном для всей православной литературы XVII в.

Копыстенский писал этот фундаментальный трактат как полемический ответ на сочинение Льва Кревзы, оправдывавшего Унию (Кревза опубликовал свою работу в 1617 г., Копыстенский писал ответ вплоть до 1624 г.; труд остался неопубликованным, но разошелся в списках). Копыстенский утверждал, что Русская митрополия, приняв веру из Константинополя, сохранила ее неповрежденной, и не православные инициировали схизму (как писал Кревза), а, напротив, папская курия отпала в раскол и ересь.

Исторической аргументации в рассуждениях Копыстенского принадлежит заметное место, и его понимание истории имеет ярко выраженный эсхатологический характер. Исходя из распространенных в христианской литературе пророчеств, он делил всю историю на два периода: тысячу лет царства Христова с его явления в мир до «отпадения» католиков от истинной веры (то есть Схизмы 1054 г.), и затем еще шестьсот лет до Брестской Унии 1596 г. — второго «отпадения». В «Предмове» к своему труду Копыстенский писал, что «уняты» готовят приход Антихриста и что его можно ожидать уже в 1666 г.²⁴

Оригинальность историко-эсхатологической концепции Копыстенского, прежде всего, в том, что не менее важным действующим лицом истории, чем христианская церковь, выступает «росский/российский народ». Этот народ он представляет богоизбранным, который самим Провидением был приобщен к христианству, причем в несколько этапов, начиная с апостольской проповеди, и окончательно при Владимире Святом. Развивая эту тему в последних главах своего сочинения, Копыстенский пытается доказать,

²⁴ Копыстенский З. Палинодия, или Книга обороны кафолической // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 316.

что право и способность «росского народа» хранить истинную и единую Церковь подтверждается древностью, постоянством и непрерывностью его истории. Эта аргументация разворачивалась под влиянием современной Копыстенскому польско-латинской литературы, особенно исторических сочинений, ориентированных на этногенетические поиски «корней» народов²⁵. Сам автор прямо ссылаясь на эти сочинения, и в первую очередь, на «Хронику» Мачея Стрыйковского.

От Стрыйковского, почитавшего русь древнейшей и важнейшей ветвью славянства, Копыстенский воспринимает и идею славянской общности, хотя интерпретирует ее по-своему. Понимая древний «народ яфеторосский славенский» как объединение всех славян, он утверждает, что они когда-то были едины в вере. Кирилл и Мефодий крестили всех славян, приведя их в подчинение Константинопольскому патриархату, и этот момент был, так сказать, апогеем в их истории. В дальнейшем те или иные части этого целого стали отпадать от Константинопольского патриархата в «латинскую ересь». В грядущем Конце света спасутся только те из этого народа, кто остался верен Восточной церкви: Бог «помилует улюбленного ему Израиля»²⁶.

В оригинальной концепции Копыстенского своеобразно сочетался средневековый провиденциализм с раннеמודерными поисками национальной самобытности. Эту самобытность он оправдывал древней историей, связывая «яфеторосский народ» с родственными славянскими народами. Но в целом, рассматривая историю с точки зрения эсхатологической предопределенности, Копыстенский славянскую общность понимал скорее «как церковно-конфессиональную, духовную» (по выражению О. Б. Неменского²⁷), а важнее всего ему было доказать необходимость религиозного единства руси, которая мыслилась им как бы ядром этой общности. Отпавших от православия он и не считал уже русью, а ее саму он представлял двуединой — состоящей из Малой Руси (православной руси в Речи Посполитой) и Великой Руси (московской руси). Объединяли эти части вера (православная) и язык (церковнославянский), но главное — общая судьба в уже наступившие «последние времена», предопределенная самим Промыслом Божиим.

Копыстенский был далеко не единственным в православной руси Речи Посполитой начала XVII в., кто понимал (или мог понимать в тех или иных контекстах) русскую идентичность как охватывавшую население поверх политических границ. Но в Московском государстве такое понимание не могло казаться вполне естественным. Православно-русской «солидарности» мешали представления о московской исключительности, которые сложились к концу XVI в. и были усилены в кризисные годы Смуты. Соответствующие противоречивые тенденции ясно заметны во внешней и в культурной политике первых Романовых, и именно в контексте борьбы этих тенденций надо осмыслять рецепцию эсхатологических идей, прозвучавших в трудах Стефана Зизания и Захария Копыстенского, в московской книжности. Эта рецепция произошла благодаря публикации в Москве в 1640-х гг. двух известных религиозно-полемических сборников — Кирилловой книги и Книги о вере.

²⁵ См. подробнее: *Стефанович П. С.* «Славянороссийский народ» в исторической литературе Украины и России XVII – первой половины XVIII в. // *Slověne*. 2020. Vol. 9, № 2. С. 417–447.

²⁶ *Копыстенский З.* Палинодия... Стб. 867–888, 978–982, 986–999, 1101–1106.

²⁷ *Неменский О. Б.* Представление славянской общности в «Палинодии» Захарии Копыстенского // *Славянский мир в Третьем тысячелетии. Славянская идентичность — новые факторы консолидации: Сборник статей.* М., 2008. С. 125.

НОВЫЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В МОСКВЕ В 1640-Е – НАЧАЛЕ 1650-Х ГОДОВ

В Москве, возрождавшейся после Смуты, при дворе царя Михаила и его отца патриарха Филарета сложилась своеобразная идейная и культурная ситуация. С одной стороны, отчасти для преодоления социальной разобщенности, отчасти в целях собственной легитимизации правительство Романовых взяло курс на политику изоляционизма, активно развивая идею сохранения чистоты православной веры. Под подозрение было взято православие Киевской митрополии, и одно время выходцев оттуда заставляли перекрещиваться, а ее книжная продукция подвергалась жесткой цензуре. С другой стороны, объективные (прежде всего, военно-политические и экономические) потребности заставляли правящие круги сотрудничать с европейскими странами и приглашать оттуда военных и технических специалистов. В 1630–1640-е гг. стало ясно, что не оправдывает себя политика изоляционизма в отношениях с естественными союзниками России во внешней сфере — православным населением разных стран. Восстановление православной иерархии в Речи Посполитой (1620 г.) и подъем казацкого движения под религиозными, а затем и национальными лозунгами делали сближение с тамошней православной русью все более вероятным. Важные посреднические функции могло выполнять греческое духовенство, получавшее образование в Италии и имевшее связи в элитах европейских государств.

Обращение к православным грекам и руси Речи Посполитой имело не только политические причины. Московское правительство осознало, что во взаимодействии с европейскими контрагентами, особенно перед лицом католической миссии и Унии, оно должно было располагать людьми, разбирающимися в полемическом дискурсе, рожденном Реформацией и Контрреформацией. Требовалось разобраться в собственном культурно-религиозном наследии и представить его как некую *конфессиональную* альтернативу, то есть, в сущности, речь шла о реакции на вызов начавшейся в Европе конфессионализации²⁸. Между тем, собственной системы образования и научно-богословской школы в Москве не было, и местные правящие круги стали понимать, что полемический опыт и ученость православных греков и руси Киевской митрополии должны не отвергаться, а напротив, адаптироваться и применяться в общественных и государственных интересах. Уже в последние годы правления царя Михаила Романова в Москву стали приглашать образованных духовных лиц отчасти из греческой церкви, но, прежде всего, из Киевской митрополии, обновлявшейся реформами митрополита Петра Могилы.

Царь Алексей Михайлович, вступивший на престол в 1645 г., и его ставленник на московском патриаршем престоле Никон начали глубокую церковную реформу. Реформа была связана с осознанием московским правительством роли России как политического центра всей православной руси и вообще всех православных. Возможно, несколько парадоксально с современной точки зрения, но логично в рамках домодерного религиозно-символического мышления, царь Алексей решил, что политические союзы должно сопровождать сближение книжно-обрядовой традиции московского

²⁸ Cp.: *Brüning A.* Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? Potential and limits of a Western historiographical concept // *Religion and the conceptual boundary in Central and Eastern Europe: Encounters of faiths.* Ed. Th. S. Bremer. London, 2008. Pp. 79–89.

православия с традициями других православных стран. Такой подход означал отказ от религиозной исключительности, которую отстаивал ранее Московский патриархат.

Новые идеалы и практики, проявившиеся при дворе царя Алексея, очевидно, не соответствовали сложившейся ранее московской мифологии. Не углубляясь в обширную и давно дискутируемую проблему «борьбы старого и нового» в России середины XVII в., в данном случае я хотел бы обратить внимание на то, что частью этого «нового» были эсхатологические идеи, которые, казалось бы, могли соответствовать «учению русского мессианизма», но на самом деле, заставляли смотреть на Русь—Россию иначе по сравнению с этим «учением». Носителями этих идей выступили украинцы (малороссы) из Киевской митрополии и греки. Далее я разберу сначала идеи, связанные с русью Речи Посполитой (более сложные по происхождению и разнообразным), а затем — связанные с греками.

Как упоминалось выше, решающим моментом в адаптации идей, высказанных Стефаном Зизанием и Захарием Копыстенским, стала публикация в Москве двух книг полемического содержания — Кирилловой книги (1644 г.) и Книги о вере (1648 г.). Сборники, составленные, в основном, из произведений, созданных православными из руси Речи Посполитой в конце XVI – первой трети XVII в., призваны были освещать спорные на тот момент религиозные вопросы, предоставлять аргументы для спора с католиками и протестантами и поддерживать авторитет православия. Однако в них были и эсхатологические разделы, заставлявшие смотреть на русскую историю в ином свете по сравнению с перспективой Третьего Рима, озвученной в духе Повести о белом клобуке.

Кириллова книга готовилась справщиками московского Печатного приказа в несколько приемов на основе сборника, составленного еще в 1620-е гг., под названием «Просветитель Литовский»²⁹. Окончательный вид она приобрела в конце 1630-х гг., когда ее первой, важнейшей и наиболее объемной главой стало зизаниево «Казанье святого Кирилла» (отсюда и название всего сборника). «Казанье» было переведено (видимо, специально для московской публикации) с «простой мовы» на церковнославянский язык московской рецензии.

Книга о вере, как выяснено недавними изысканиями, была составлена еще в 1644 г. (за 4 года до публикации) одним человеком — Гедеоном, игуменом Бизюкова монастыря, расположенного недалеко от Дорогобужа в Смоленской земле, тогда входившей в Речь Посполитую и подчинявшейся, соответственно, Киевскому митрополиту³⁰. В целом, это был компилятивный сборник с немногими текстами собственного авторства Гедеона, и большую часть текста Книги (более половины 30 глав) составлял вольный перевод «Палинодии» Захарии Копыстенского на церковно-славянский язык московской рецензии³¹. Эсхатологии была посвящена 30-я глава, под заглавием «Об Антихристе» — скорее, авторский текст Гедеона, написанный по мотивам «Предмовы» к «Палинодии».

Эсхатологические воззрения и конструкции, отразившиеся в Книгах, касались разных вопросов (в том числе, «частной эсхатологии», Чистилища и др.), но в данном слу-

²⁹ Подробнее см.: *Опарина Т. А.* Иван Наседка... С. 104–192, 212–243.

³⁰ См.: *Савельева Н. В.* Неизвестный западнорусский автор иеромонах Гедеон, игумен Бизюкова монастыря, и московское книгопечатание середины XVII века // *Книжная старина*. Вып. 2. СПб., 2011. С. 82–131.

³¹ Подробнее см.: *Опарина Т. А.* Иван Наседка... С. 243–284.

чае я отмечу те из них, которые должны были так или иначе влиять на представления о судьбе России и русскую идентичность. Обобщая и, возможно, несколько огрубляя содержание сборников, я бы выделил четыре пункта важнейших в этом отношении.

Во-первых, в обоих сборниках «градус» апокалипсических настроений оказался не только не ниже, чем в самих «Казаньи» и «Палинодии», а заметно выше. Отчасти это было связано с возвышением морально-обличительных интонаций (это хорошо видно в 30-й главе Книги о вере, во многом состоящей из призывов Гедсона покаяться перед неизбежным и скорым Концом света), отчасти — с усилением критической аргументации как против католиков, так и против протестантов. Такое усиление оправдывалось именно тем, что в «последние времена» в мире распространяется «антихристова лжа» и с ней надо бороться. «Лжа» исходила от еретиков. В Кирилловой книге, с одной стороны, в переводе «Казанья» ясно передан тезис о воплощении в папстве Антихриста, но с другой стороны, в главе, восходившей к иным произведениям полемической литературы, не менее решительно заявлено о том, что Антихристом является и Мартин Лютер³². Если сам Копыстенский прямо не отождествлял пап с антихристом, то Гедсон в 30-й главе Книги о вере, передавая рассуждения Копыстенского о пороках и заблуждениях Римского папы, заключает их уже вполне определенно риторическим вопросом: «не явны ли сей антихристов предотеча?!»³³.

Во-вторых, в обоих сборниках, написанных на основе православной литературы Киевской митрополии, никак не отразилась идея «Москва — Третий Рим» (она, по-видимому, была вообще неизвестна в Речи Посполитой). Образ или понятие Рима в них никак не связывалось с Русью и не имело никаких положительных коннотаций. Рим для авторов этих книг — это собственно город Рим в Италии, а Римское царство — это Священная Римская империя и папство, последнее в череде царств, история которого завершится с Концом света. Римское царство никуда не перемещалось, и авторы книг не приравнивали его Руси—России, а скорее противопоставляли ей — как очаг ереси и седалище антихриста, последний бой с которым грядет очень скоро.

В-третьих, ни в одном из текстов, вошедших в состав обеих книг, нет никаких выпадов в адрес греков или сомнений в их благочестии в духе критики, повторяющейся в московской литературе с момента разрыва с Константинополем после Флорентийской унии. Более того, рассуждения и Зизания, и Копыстенского строились во многом на признании выдающейся роли греческого православия как источника христианского просвещения для руси, и для обоих авторов Константинопольский патриарх был действующим главой их церкви, ибо Киевская митрополия, в отличие от Московской, никогда не выходила из подчинения Константинополю. Особенно важной преемственная связь между русью и греками была для Копыстенского, и перевод-пересказ его исторических построений, обосновывавших эту связь (прежде всего, схема поэтапного крещения руси), вошел в состав Книги о вере³⁴.

³² [Кириллова книга]. Книга иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иеросалимского, на осьмый век. М.: Печатный двор, 1644. 3-я пагинация: Лл. 47, 51 об. (перевод «Казанья»), л. 263 (глава 29 «О Люторе и его ереси»).

³³ Книга о вере единой истинной православной. М.: Печатный двор, 1648. Л. 272.

³⁴ См. специально о схеме крещения Руси, предложенной Копыстенским: *Опарина Т. А.* Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // Київська Академія. 2007. № 4. С. 30–58.

В-четвертых, и это самое главное для данной статьи, в текстах, вышедших из-под пера православных авторов Речи Посполитой и попавших в оба сборника, иначе понималась русь: либо как православное население Речи Посполитой, либо как православное население вместе и Речи Посполитой, и Московского государства. Второе понимание было, как говорилось выше, особенно важно и характерно для Копыстенского. И в Книгу о вере попали целые пассажи из «Палинодии», выдававшие такое понимание руси. Геден опускал упоминания руси «малой» и «великой» (к которым, впрочем, и сам Копыстенский прибегал изредка, далеко не последовательно), так что под его пером речь шла просто о «русийском народе». Читатель Книги, опубликованной в Москве и предназначенной именно для московского читателя, по умолчанию должен был понимать под этим «народом» русь православную вообще, вне политических границ. И все то, что говорилось о руси — и указание на необходимость «подлежати» Константинопольскому патриарху, и противостояние ее с Римским царством и унией, и пр. — должно было относиться ко всей вообще руси, включая и московскую.

В отсутствие каких бы то ни было оговорок и пояснений, предложенных составителями сборников, у их читателя возникали совершенно иные контекст и перспектива, в которых следовало видеть и оценивать судьбу руси, отличные от устоявшихся в Москве представлений. Существенно менялась историко-эсхатологическая парадигма: русь оказывалась не тождественной богоизбранному Московскому царству, а представляла народом, восходящим к древней славянской общности и единым в разных частях, и объединяла их не политическая власть, а вера, общие происхождение и судьба, начертанные Промыслом. Идея Третьего Рима оказывалась совершенно иррелевантной, а вместо собственных церкви и царской власти основное значение, конститутивное для самосознания руси, приобретала связь с греками. Все это вместе, конечно, не ставило под сомнение образ «светлой» или «святой» Руси, ибо все тексты в сборниках были пронизаны сознанием богоизбранности и исключительности Руси / России (что бы под ней ни понималось). В общем, подходил к общему духу московской литературы апокалипсический настрой, и он был даже ярче и точнее (вплоть до точных дат) выражен и сформулирован, чем в произведениях тех же Ивана Тимофеева и Авраамия Палицына. Но все-таки диссонанс между дискурсом двух Книг и традиционной московской мифологией ясно чувствуется.

По-видимому, современники этот диссонанс не ощущали. В Москве обе Книги стали весьма популярны, и их стали использовать разные люди в разных ситуациях. В 1640-е гг. в официальных церковных кругах к ним прибегали в полемических целях, обвиняя «латинян» и «люторов» в еретичестве и утверждая непогрешимость московского православия. В таком русле восприняли тексты, опубликованные в Книгах, позднее старообрядцы. Однако оказалось, что новый политический курс царя Алексея Михайловича, проявившийся в 1650-е гг., тоже в чем-то соответствовал воззрениям и подходам, проявившимся в Книгах. Прежде всего, в виду наметившегося сближения с православной русью Речи Посполитой актуализировалось понимание Малой Руси и Великой Руси не как принципиально разных общностей, а наоборот, частей одного целого — «российского/русийского народа», в терминологии Копыстенского и Гедена. Кроме того, «вселенской» ориентации церковной реформы Алексея соответствовали уважительное отношение к греческой церкви и отсутствие мультипликации и иерархии «старых» и «новых» Римов.

Конечно, признание первенства греков в религиозном отношении соответствовало тем принципам, на которых стали строиться контакты с греческим духовенством — начались эти контакты еще при царе Михаиле, но при Алексее, как известно, достигли апогея³⁵.

Главной и ведущей идеей, с которой греки прибывали в Московское государство, была идея освобождения их родной страны. В условиях османского владычества она озвучивалась по большей части в виде разного рода пророчеств о неизбежном изгнании турок, бытовавших в греческой письменности в XVI–XVII вв. Не удивительно, что приезжие греки в какой-то момент стали обращать эту идею к московскому царю, ожидая от него участия в этом изгнании и применяя весь арсенал барочной риторики в его адрес. Тем самым стали применяться к царю и к государству, им возглавляемому, и сами пророчества, встроенные в те или иные эсхатологические модели. Могло быть и так, что греческие тексты, касавшиеся темы отношений греков и руси, в русском переводе оказывались помещены в специфический русский книжный и идейный контекст и приобретали эсхатологическое звучание.

В качестве примеров я хотел бы привести два текста греческих по происхождению, то есть написанных греками на греческом языке, но попавших в русский культурный контекст и сыгравших важную роль уже на русской идейно-литературной почве. Первым из этих текстов является перевод греческого пророчества, а второй представлял собой восхваление Московского царства, помещенное в официальный документ и оказавшееся связанным с идеей «Третьего Рима».

В 1640-е – начале 1650-х гг. появилось несколько переводов на русский язык довольно известного греческого текста — «Пророчества на гробнице Константина» (*Epitaphium Constantini*). В Пророчестве предсказывалось завоевание Константинополя («Седьмохолмого») мусульманами, но утверждалось, что в конце концов, перед Светопреставлением, он будет освобожден силами некоего «светловолосого народа» (греч. ξανθόν γένος). Создание Пророчества восходит к 1460-м гг., но на русский язык переводился текст, приведенный в так называемой «Хронике Псевдо-Дорофея», изданной в Венеции в 1631 г.³⁶ До тех пор в русской книжной традиции именно этого пророчества не было, хотя имели хождения другие пророчества о судьбе Византии и Константинополя, приписанные Льву Мудрому, Мефодию Патарскому и др.

Древнейшим был, видимо, анонимный перевод, сохранившийся в двух редакциях в документе из архива Приказа тайных дел конца 1640 или 1641 г.³⁷ Позднее были сделаны еще два перевода — известным дипломатом и общественным деятелем Арсе-

³⁵ О греческо-русском взаимодействии в XVII в. накопилась обширная литература. См., например, недавнюю работу, где приводится обзор историографии: *Pissis N. Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt 1645–1725. Göttingen, 2020.*

³⁶ См. подробнее: *Буланин Д. М. Пророчество на гробнице Константина Великого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.) Часть 4: Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 541–545; Pissis N. Russland in den politischen Vorstellungen... S. 317–321.*

³⁷ Тексты опубликованы в приложении к работе: *Чеснокова Н. П. Христианский Восток и Россия: Политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века (По документам Российского государственного архива древних актов). М., 2011. С. 241–243. — Соотношение редакций и текстологическая история этого перевода еще нуждаются в исследовании.*

нием Сухановым (1650 г.)³⁸ и греком митрополитом Назаретским Гавриилом, который приезжал в Москву в 1651 г.³⁹ Переводы быстро вошли в русскую книжность и распространились, в большей степени — вариант Гавриила, потому что перевод Арсения был буквальный и имел не литературные, а скорее информационные цели. Позднее, в 1660-е гг., был сделан еще один перевод вместе с переводом всей Хроники⁴⁰.

Для русского читателя ключевым местом в Пророчестве было упоминание «светловолосого народа», потому что во всех вариантах, кроме перевода Арсения, это выражение понималось как указание на народ руси и передавалось как «некие руские», «русь род» (две редакции 1640/41 г.) и «народ руский» (Гавриил). Причины для такого перевода могли быть разные⁴¹. Видимо, имела значение фонетическая близость русского слова «русый», которым можно перевести греческое ξανθόν, — «русый» воспринималось как завуалированное указание на русь/русских. С другой стороны, имелись прецеденты отождествления греческого ξανθόν γένος с русью — именно так трактовали это греческое выражение в некоторых венецианских и немецких изданиях «Пророчества» конца XVI – начала XVII в.⁴² Возможно, сыграл роль и тот факт, что в русской книжности уже был текст, в котором приводилось пророчество из апокрифического Откровения Даниила о судьбе Константинополя и в котором в некоторых списках уже путались «русии» и «рус(ь)кий» в определении народа-освободителя последних времен. Это была «Повесть о взятии Царьграда», известная в двух редакциях — так называемой искандеровой (конец XV в.) и хронографической (начало XVI в.). Правда, никакого влияния на общественную мысль Московского государства это пророчество из «Повести» не оказало. Более популярная хронографическая версия «Повести», как правило, давала вариант «русый», а не «русский»⁴³.

Так или иначе, в русском переводе Пророчества с упоминанием руси, появившемся в 1640-е гг., создавалась совершенно новая эсхатологическая схема: конец истории мыслился как победа христианства над исламом в виде возрождения Византийской империи, хотя главный вклад в эту победу должен внести русский народ. Схема могла, конечно, трактоваться по-разному: в зависимости от той или иной перестановки акцентов главная роль в истории человечества могла отводиться либо греческой (Ромейской) империи, либо России.

В XVII в. Пророчество часто цитировалось в сочинениях греков, которые, находясь в Москве, активно эксплуатировали тему необходимости освобождения христиан от владычества турок. В частности, уже в 1650-е гг. были написаны два ключевых

³⁸ Белокуров С. А. Арсений Суханов. Исследование. Т. 2. Ч. 1. М., 1894. С. 223–224.

³⁹ Перевод не опубликован, но в интернете доступна фотокопия одного из списков (РГБ. Ф. 256. № 374), режим доступа: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/256/f-256-374>, текст на лл. 256–257.

⁴⁰ Лебедева И. Н. Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы. Л., 1968. С. 101–107.

⁴¹ Ср. наблюдения по этому поводу в работе: Чеснокова Н. П. Толкование предсказания о Константинополе газского митрополита Паисия Лигарида // Диалог со временем. 2022. Вып. 80. С. 341–343.

⁴² Pissis N. Russland in den politischen Vorstellungen... S. 321–322.

⁴³ См. о «Повести» и специально об этом фрагменте: Сперанский М. Н. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI–XVII веков // ТОДРЛ. 1954. Т. 10. С. 157; Т. 12 (1956). С. 189.

сочинения с развернутой аргументацией этой темы и призывами к царю Алексею возглавить борьбу с турками — Афанасия Пателлария (1653 г.) и Герасима Влаха (1656 г.). Важной частью аргументации в обоих сочинениях были пророчества о неизбежности падения исламского царства и освобождения Константинополя, в том числе с упоминанием русого/русского народа (у Афанасия пророчество подано в собственной трактовке, Герасим прямо цитирует *Eritaphium*)⁴⁴. В греческой интерпретации подчеркивалось, что царем всей вселенной можно стать только воцарившись в Константинополе, и роль русского царя, «единославного и единоверного елино-римляном» (по выражению Герасима Влаха), виделась скорее «инструментальной», как справедливо заключил Н. Писсис⁴⁵. Не Россия выступала Римом (истинным) и главным светочем веры, а «еллино-римская монархия», без освобождения которой Конец света не наступит. Смысл существования России был лишь в том, чтобы спасти «настоящую» империю.

На русской почве преобладала, естественно, другая интерпретация, в которой Россия выступала последней надеждой и освободительницей всех православных, и в такой трактовке «Пророчество» стало очень популярно. В конце XVII в. оно часто фигурировало в репертуаре русских публицистов и богословов, особенно грекофильского направления в 1670–1680-е гг., хотя и в адаптированном виде. В XVIII–XIX вв. оно даже издавалось в печатном виде в таком контексте, который сообщал ему прямой политический смысл: оправдание вмешательства Российской империи в турецкие дела и ее присутствия в Черном и Средиземном морях⁴⁶.

Второй текст — в 1653 г. по приказу и при непосредственном участии патриарха Никона была издана новая редакция Кормчей книги — очень важный памятник, отражавший реформационные подходы эпохи. В составе этой Кормчей оказалась специальная вводная глава — сочинение об истории русской церкви, в науке получившее название «Сказание об учреждении патриаршества». Сказание было написано, видимо, тогда же в 1653 г., но опиралось на сочинение той же тематики, составленное в 1620-е гг. По сравнению с редакцией 1620-х гг. в редакции 1653 г. были вставлены новые источники и идеи, в том числе, например, рассказ о крещении Руси из «Палинодии» Захарии Копыстенского.

В данном случае я хотел бы обратить внимание на два документа официального статуса, которые содержали высказывания двух греческих патриархов и которые были приведены в Сказании 1653 г., — это была известная грамота об учреждении московского патриаршества 1589 г., цитировавшая Константинопольского патриарха Иеремию, и грамота Константинопольского патриарха Феофана, который в 1619 г. поставил в патриарший сан Филарета в Москве (оригинал грамоты не сохранился, и она известна только в составе «Сказания»). Тексты пересекались по содержанию, дополняя

⁴⁴ Сочинение Герасима издано: *Уо Д. К.* «Одоление на Турское царство» — памятник антитурецкой публицистики XVII в. // ТОДРЛ. 1977. Т. 33. С. 97–107, пророчество на с. 105–106. — Важное сочинение Афанасия до сих пор не издано полностью, хотя недавно Н. П. Чеснокова разобралась с перепутанными листами древнейшей рукописи и наметила пути реконструкции первоначального текста (издан пока только небольшой фрагмент): *Бибиков М. В., Родионов О. А., Чеснокова Н. П.* Византийские традиции и славянские тексты поствизантийского периода. М., 2015. С. 110, 124 (пророчества).

⁴⁵ *Pissis N.* Russland in den politischen Vorstellungen... S. 308.

⁴⁶ *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники... С. 105–106.

друг друга и создавая определенную идейную перспективу, из которой следовало оценивать историческую судьбу православной церкви и Московского государства.

В грамоте Иеремии фигурировал образ третьего Рима, обозначавший исключительное место «благочестивого» «Руссийскаго царствия»⁴⁷. В грамоте Феофана ничего не говорится ни о Риме, ни об истории вообще, но зато дается развернутая характеристика Русского царства как государства под властью царя Михаила. Эта характеристика пафосна и велеречива. Достаточно сказать, что на протяжении одного пассажа об этом царствии несколько раз говорится как о святом. О призвании его или миссии не говорится прямо, но утверждая, что будет молиться о его благоденствии, Феофан подчеркивает его особую политическую роль:

[Да подаст Бог] «православным христианом святого Русиискаго царствия благодать и милость, и тишину, и благоденство во веки, еще же и врагов святыха нашея веры покорит под нозе благочестивому нашему христианскому царю Михаилу Федоровичю, яко да тои един будет, царствуя на вселенней, истинный христиански царь и владыка и самодержец. И рачотенное и многонасилуемое того царствие соберет воедино и умножит, и распространит от моря и до моря, и от рек до конец вселенныя. И врази его персть полижут, и благословящии того благословении будут, проклинаящии же — проклятии, понеже не в лепоту на святое того царствие мечи свои обнажиша»⁴⁸.

Краткое упоминание «Третьего Рима» в грамоте Иеремии находит, таким образом, как бы раскрытие и актуализацию — применительно к условиям 1620–1650-х гг. — в грамоте Феофана. Читатель компилятивного Сказания получал некий синкретический образ Московского государства — Третьего Рима и «святого Русского царства». Однако образ этот уже не имел ничего общего с первоначальной идеей псковского монаха Филофея. Сказание не противопоставляло «Третий Рим» прежним Римам и не вкладывало в этот образ никакого эсхатологического содержания. Хотя исключительность Московского государства восхвалялась не меньше, чем в более ранних московских текстах — оно само, и не только православная вера, называлось «святым»! — но смысл этой исключительности оказывался совсем иной. Миссия Русского царства теперь виделась не в том, чтобы нести светоч веры до Конца света, а в том, чтобы «распространить до концов вселенной» власть «одного, царствующего во вселенной», православного владыки. Это — отчетливо политическая интерпретация образов «святого Русского царства» и «Третьего Рима», очень далекая от духовного понимания «Ромейского царства» Филофеем.

Таким образом, оба текста — *Epitaphium Constantini* и Сказание об учреждении патриаршества — хотя каждый по-своему, имея ту или иную греческую идейную «подпитку», доносили до читателей одно представление об особом историческом призвании России — стать вселенской (универсальной) православной империей, победив всех врагов. Это представление было помещено в некую эсхатологическую перспективу, но религиозное содержание в нем имело явно вспомогательную функцию, подчиненную по отношению к политическому. В конечном счете, дело сводилось к мировому господству одного государства, и это было своего рода возрождение византийской

⁴⁷ Собрание государственных грамот и договоров. Т. 2. М., 1819. № 59. — Цитата из грамоты Иеремии в «Сказании»: *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: От рукописной традиции к первому печатному изданию. М., СПб., 2017. С. 425.

⁴⁸ *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга... С. 441.

«имперской эсхатологии», по выражению Г. Подскальского⁴⁹. Государство определялось именно как русское/российское, а не московское, хотя в Сказании и фигурировал еще образ Москвы — Третьего Рима. Но этот образ явно не встраивался в греческий дискурс, ориентированный на одну истинную Ромейскую империю — эллинскую и на один Город — Константинополь.

Отказ от сравнения/отождествления Москвы с Римом (Римской империей) и помещение в историко-эсхатологическую перспективу именно русских/«русийского народа», а не Московского государства — это то, что роднило тексты, приходившие в Москву из Киевской митрополии и из греческой церкви. Совсем разные по происхождению тексты и разные по содержанию идеи создавали на русской почве, тем не менее, общее или пересекавшееся смысловое пространство, на котором могло вырасти уже некое собственное самосознание людей, адаптировавших эти тексты и идеи и называвших себя русью/Россией. Но это самосознание должно было проститься с «величавым учением» московской исключительности, которое исподволь размывалось и расшатывалось новыми идеями, зазвучавшими в Москве в 1640–1650-е гг.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Дата, обозначенная Захарией Копыстенским — 1666 г., — действительно, оказалась роковой. Но не для всего мира и даже не для всей России, а только для части ее населения. В 1666 г. в Москве начал работать церковный Собор, обозначивший начало Раскола русской Церкви. Этот Собор в 1667 г. расширил состав, включив иерархов других православных церквей, в том числе из Киевской митрополии. Важнейшим решением Собора была поддержка реформы церковных обрядов, предложенной в 1650-х гг. царем Алексеем и патриархом Никоном. Вместе с обрядами были отвергнуты и осуждены важные символы старой московской мифологии — например, белый головной убор Московского патриарха, а вместе с ним и Повесть о новгородском белом клобуке.

Хотя Раскол формально произошел из-за различий в некоторых обрядах и книжных чтениях, на самом деле расхождения были гораздо глубже. Об их сути в науке спорят. Не углубляясь сейчас в этот спор, отмечу лишь, что старообрядцы во многом наследовали московскую мифологию, от которой фактически отказались власти, сделавшие ставку на «вселенскую» религиозную унификацию. Представление о «светлой России» — идеальном православном государстве, хранящем истинную веру в еретическом окружении, — стало одним из основополагающих мифов старообрядчества.

Разумеется, этот миф потерял уже всякую политическую актуальность — это было идеальное прошлое, некий золотой век. Можно было лишь надеяться, что «потерянный рай» каким-то образом возродится. Но на практике, особенно в условиях постоянных гонений со стороны церковной и светской властей (не прекращавшихся с 1666–1667 гг. вплоть до конца XIX в.), надежды не могли быть хоть сколько-то реалистичны, и среди подавляющего большинства старообрядцев преобладало убеждение, что они живут в мире, в котором царствует Антихрист. В рассуждениях о Конце Света и Антихристе старообрядцы опирались во многом на эсхатологические схемы, рассмотренные

⁴⁹ См.: *Podskalsky G. Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung.* München, 1972.

в этой статье. Они использовали идею «Москва — Третий Рим», оперировали схемами Копыстенского, воспринятыми через «Книгу о вере». Но постепенно у них сложилась довольно обширная и оригинальная система эсхатологических представлений, разнообразная (в зависимости от разных течений в старообрядчестве) и адаптировавшаяся к меняющимся внешним обстоятельствам в XVIII–XX вв.

После Раскола в официальной церкви и при царском дворе эсхатологические идеи перестали играть сколько-нибудь значительную роль. Один современный исследователь русской церковной истории даже написал: «господствующая Церковь осталась вообще без историко-эсхатологического учения»⁵⁰. Это некоторое преувеличение, так как сама идея конечности истории человечества и провиденциальный дискурс были аксиоматическими в текстах, создававшихся в Москве, вплоть до петровских реформ, да и позднее они сохраняли значение. Провиденциальному сознанию хорошо соответствовали греко-византийские пророчества, подобные *Epitaphium Constantini*, или другие пророческо-предсказательные тексты, в том числе и русского происхождения⁵¹. Однако нельзя не признать, что напряженное апокалиптическое ожидание совершенно уходит из официального дискурса, фактически исчезает тема Антихриста (в любом ее преломлении), а историческая миссия России отрывается от эсхатологии как таковой и понимается чисто политически — как роль лидера, который должен объединить разные народы.

Такой подход в каком-то смысле подготавливал имперскую идеологию, развитую при Петре I. На смену модели богоизбранной исключительности, обоснованной в эсхатологическом ключе, приходит более инклюзивная имперская модель, в которой религии уделено хотя важное место, но, в сущности, технически-инструментальное. Старообрядческое мировоззрение, неразрывно связанное со старой моделью и пронизанное эсхатологией, начало уже в 1660–1670-е гг. целенаправленно маргинализироваться. Официальная полемика против староверов неизменно начиналась с объявления смехотворной веры «невежд» в якобы явившегося в мир Антихриста.

В данном случае нет места и возможности подробно говорить о новых моделях идентичности и соответствующих мифах. Обобщая изложенные выше свидетельства и наблюдения, я хотел бы только подчеркнуть закономерность того факта, что именно на 1653 г. приходится последнее упоминание образа «Москва — Третий Рим» в тексте, имевшем некий официальный статус. Идея Филофея, родившая этот образ, соответствовала всему духу московской мифологии богоизбранной исключительности. К 1650-м гг. и идея, и образ потеряли актуальность, и это свидетельствует о кризисе всей мифологии.

Угасание «светлого образа эсхатологизма» было постепенным и объяснялось разными факторами. Сыграл свою роль конфликт Смутного времени, который осмыслился как «наскоки» дьявола или Антихриста на «Россию, мир наш» (по выражению Тимофеева)

⁵⁰ Лурье В. М. Три эсхатологии. Русская эсхатология до и после великого Раскола // Мир Православия: Сборник научных статей. Вып. 3. Волгоград, 2000. С. 163.

⁵¹ Современные исследователи обращают особое внимание на пророческие тексты, которые приходили в русскую книжность извне, см., например: Шамин С. М. Иностранцы «памфлеты» и» (русских) пророчеств может быть предсказание Кирилла Новоезерского, вошедшее в печать «куръезы» в России XVI – начала XVIII столетия. М., 2020. С. 34–130. — Примером «автохтонных ый Пролог: Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: История почитания: Исследование и тексты. М., СПб., 2011. С. 156–162, 413–417.

и который вместе с Унией 1596 г. спровоцировал пессимистические апокалиптические интерпретации. Осмысление папства как «предтечи Антихриста», пришедшее в православие из протестантизма, хорошо вписалось в эти интерпретации. С другой стороны, уже в конце XVI в. в московской книжной традиции проявляется политическая трактовка образа «Москва — Третий Рим». В пространной редакции Повести о белом клобуке с идеей обретения светоча веры в «Российском царстве» была связана мысль о политическом расширении и укреплении этого царства. В Сказании об учреждении патриаршества (начало 1650-х гг.) мысль еще усилилась, уже под греческим влиянием. Подобное переосмысление образов «третьего Рима» и «святого Русийского царствия» показывает, что мы имеем дело с тем, что после Карла Шмитта называют политической теологией — то есть секуляризацией и превращением религиозного понятия в политическое.

Эсхатологические идеи, которые пришли в Москву из Киевской митрополии в формулировках Кирилловой книги и Книги о вере, деформировали в той или иной степени московские мифы и идеологические схемы и предлагали конструкции идентичности поверх политических границ, хотя совсем в другом смысле. Прежде всего, построения Захарии Копыстенского позволяли «воображать» Русь / Россию не как сообщество подданных московского царя и паствы Московского патриарха, а *просто* как православный народ. Миф о «Ромейском царстве», воплотившемся в московской России, становился ненужным. В оболочке полемики с еретиками «латинами» и «люторами» и под соусом напряженной апокалиптической риторики Москва получила блюдо, которое меняло всю ее мифологическую кулинарию. Идеи предполагали не собственно московскую идентичность исключительности, а более инклюзивную модель, ориентированную на старое понятие руси как общей идентичности для всех тех, кто использовал это самоназвание. Как показала политика царя Алексея, внедрение этой модели оказалось возможным, хотя и стоило церковного Раскола.

В новых эсхатологических идеях «своими» представляли православные греки. В правление царя Алексея в Москве отношение к ним сильно изменилось, стали усваиваться идеи греко-византийского происхождения. Эти идеи усиливали тенденцию политизации исторической роли «святого Русийского царствия», которая уже наметилась. Греческие пророчества, хотя и опирались на некоторые эсхатологические модели, не давали цельных схем всемирно-исторического развития, и в центре их стояла судьба лишь самих греков, а не руси. Применение этих пророчеств с выделением особой роли России как спасителя греков и вообще всех православных усиливало скорее имперский дискурс, полноценно развившийся в России уже позднее, особенно при Петре I.

Вероятно, можно спорить о том, умерла ли московская мифология с церковной реформой царя Алексея или она жила, хотя и деформированная, в каких-то осколках еще некоторое время, до петровских реформ. Но можно утверждать, что осмысление судьбы России в оптимистическом духе «светлого эсхатологизма», свойственного эпохе «длинного» XVI века, было уже подорвано к 1650-х гг. и не пережило этот рубеж. В «величавом учении русского мессианизма» как бы исподволь вызревало то, что его в конце концов разрушило, и существенным фактором в этом процессе оказалось сложное и в чем-то противоречивое воздействие идей, предложенных в конце XVI — начале XVII в. полемистами православной Киевской митрополии, а несколько позднее — учеными греками.

Информация о статье

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-42050 «Петр I и российская культурная идентичность конца XVII – первой трети XVIII в.»

Автор: Стефанович, Петр Сергеевич — доктор исторических наук, профессор РАН, профессор, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики»; ведущий научный сотрудник, Институт российской истории РАН, Москва, Россия, Orc ID 0000-0002-3444-6188, Researcher ID K-5076-2015, Scopus ID 37095980800; e-mail: pstefanovich@hse.ru

Заголовок: Место Руси / России в эсхатологических концепциях в Московском государстве конца XVI – середины XVII века

Резюме: В статье рассматриваются, как эсхатологические модели, известные в литературе Московского государства конца XVI – середины XVII в., определяли место Руси / России в мире и мировой истории. Исходной для анализа является модель богоизбранной исключительности Московского царства, которую нередко называют особой московской мифологией. Эсхатологические идеи, прежде всего, идея «Москва—Третий Рим», развитая псковским монахом Филофеем в 1520-х гг., были необходимым элементом модели, создававшей образ «светлой России» (или «святой Руси»), хранительницы истинной веры вплоть до Конца света. В первой половине XVII в. в Московское государство проникают эсхатологические идеи, сформулированные авторами из православной Руси Речи Посполитой. Их произведения были адаптированы в Московском государстве посредством, главным образом, двух полемических сборников, изданных в Москве, — «Кирилловой книги» (1644 г.) и «Книги о вере» (1648 г.). Как показывается в статье, в эсхатологических схемах, изложенных в них, русь понималась как народ, который имел древние корни и особую провиденциальную судьбу, не связанную напрямую с какими-либо политическими формами и границами. В то же время, в 1640–1650-е гг. в Москве распространились пророчества греко-византийского происхождения, где России отводилось важное место «вселенской империи», призванной возродить «Ромейско-эллиническую империю» (Византию). Новые представления коренным образом отличались и от идеи «Москва—Третий Рим», и от всей московской мифологии исключительности. Как заключает автор, важнейшие события русской истории — присоединение Украины в 1654 г. и церковный Раскол — были связаны с распространением этих новых представлений.

Ключевые слова: история идей, эсхатология, русская идентичность, Московское царство

Литература, использованная в статье:

Антонов, Дмитрий Игоревич. Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века. Москва: РГГУ, 2009. 424 с.

Белякова, Елена Владимировна; Мошкова, Людмила Владимировна; Опарина, Татьяна Анатольевна. Кормчая книга: От рукописной традиции к печатному изданию. Москва; Санкт-Петербург: Институт российской истории РАН; РГАДА; Центр гуманитарных инициатив, 2017. 496 с.

Бибилов, Михаил Вадимович; Родионов, Олег Алексеевич; Чеснокова, Надежда Петровна. Византийские традиции и славянские тексты поствизантийского периода. Москва: ИВИ РАН, 2015. 312 с.

Гурьянова, Наталья Сергеевна. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск: СО РАН, 2007. 379 с.

Гурьянова, Наталья Сергеевна. Об эсхатологии и религиозности населения России в XVII веке // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2021. Т. 20. № 8. С. 23–33.

Дмитриев, Михаил Владимирович. Парадоксы «Святой Руси». «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства 16–17 вв. и фольклоре 18–19 вв. // Cahiers du monde russe. 2012. Т. 53. Vol. 2/3. P. 319–331.

Ерусалимский, Константин Юрьевич. Третий Рим: Взлет и закат апокалиптического мифа // Mare nostrum. Вып. 2: Море истории. Москва, 2021. С. 119–167.

Зеньковский, Сергей Александрович. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века // Зеньковский, Сергей Александрович. Русское старообрядчество: В 2 томах. Москва: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. С. 41–354.

Карбасова, Татьяна Борисовна. Кирилл Новозерский: История почитания: Исследование и тексты. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-архео, 2011. 560 с.

Кириллин, Владимир Михайлович. «Повесть о новгородском белом клобуке»: Время происхождения и соотношение первых редакций // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. Москва: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. С. 393–437.

Лебедева, Ирина Николаевна. Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы. Ленинград: Наука, 1968. 140 с.

Лурье, Вадим Михайлович. Три эсхатологии. Русская эсхатология до и после великого Раскола // Мир Православия: Сборник научных статей. Вып. 3. Волгоград: ВолГУ, 2000. С. 150–178.

Неменский, Олег Борисович. Представление славянской общности в «Палинодии» Захарии Копыстенского // Славянский мир в Третьем тысячелетии. Славянская идентичность — новые факторы консолидации: Сборник статей. Москва: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 120–127.

Опарина, Татьяна Анатольевна. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск: Наука, 1998. 413 с.

Опарина, Татьяна Анатольевна. Образ «третьей части звезд небесных» в русской публицистике XVII в. // Славяноведение. 2003. № 2. С. 70–78.

Опарина, Татьяна Анатольевна. Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // Київська Академія. 2007. № 4. С. 30–58.

Савельева, Наталья Вячеславовна. Неизвестный западнорусский автор иеромонах Гедеон, игумен Бизюкова монастыря, и московское книгопечатание середины XVII века // Книжная старина. Вып. 2. Санкт-Петербург, 2011. С. 82–131.

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

Сперанский, Михаил Несторович. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI–XVII веков // Труды отдела древнерусской литературы. 1954. Т. 10. С. 136–165; 1956. Т. 12. С. 188–225.

Стефанович, Петр Сергеевич. «Славянороссийский народ» в исторической литературе Украины и России XVII – первой половины XVIII в. // Slověne. 2020. Vol. 9. № 2. С. 417–447.

Стефанович, Петр Сергеевич. Русская / российская идентичность раннего старообрядчества: От «светлой России» к «преславнейшей и всесчастливой Российской империи» (середина XVII – первая треть XVIII в.) // Cahiers du monde russe. 2021. T. 62. Vol. 1. P. 105–136.

Уо, Даниель Кларк [Waugh, Daniel Clarke]. «Одоление на Турское царство» — памятник антитурецкой публицистики XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы. 1977. Т. 33. С. 88–107.

Чеснокова, Надежда Петровна. Христианский Восток и Россия: Политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века (По документам Российского государственного архива древних актов). Москва: Индрик, 2011. 288 с.

Чеснокова, Надежда Петровна. Толкование предсказания о Константинополе газского митрополита Паисия Лигарида // Диалог со временем. 2022. Вып. 80. С. 339–353.

Шамин, Степан Михайлович. Иностранцы «памфлеты» и «курьезы» в России XVI – начала XVIII столетия. Москва: Весь Мир, 2020. 392 с.

Юранов, Андрей Львович. Категории русской средневековой культуры. Москва: МИРОС, 1998. 448 с.
Brüning, Alfons. Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe: Encounters of Faiths. Ed. Bremer, Thomas S. London: Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 66–97.

McGinn, Bernard. Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil. San Francisco, CA: Harper San Francisco, 1994. XIII, 369 p.

Pissis, Nikolas. Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt 1645–1725. Göttingen: V&R unipress GmbH, 2020. (Kultur- und Sozialgeschichte Osteuropas / Cultural and Social History of Eastern Europe. Bd. 10). 502 s.

Podskalsky, Gerhard. Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München: Wilhem Fink, 1972. XII, 114 p.

Rowland, Daniel B. God, Tsar, and People: The political culture of Early Modern Russia. Ithaca, NY: Cornell University Press, Northern Illinois University Press, 2020. XXII, 397 p.

Information about the article

The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research, scientific project No. 20-09-42050 «Peter I and Russian cultural identity of the late 17th – first third of the 18th century».

Author: Stefanovich, Petr Sergeevich — Professor, National Research University Higher School of Economics (HSE), Leading Research Fellow, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences,

Moscow, Russia, Orc ID 0000-0002-3444-6188, Researcher ID K-5076-2015, Scopus ID 37095980800; e-mail: pstefanovich@hse.ru).

Title: The place of Rus' / Russia in the eschatological concepts in Muscovite state of the late 16th – mid 17th centuries

Summary: This article examines how eschatological ideas which circulated in the late 16th – mid 17th century Muscovite State, described the place of Rus' / Russia in the world and in the world history. The starting point for the analysis is the model of the God-chosen exclusivity of the Muscovite tsardom, which is often called a special Muscovite mythology. Eschatological ideas, first of all, the idea of «Moscow—Third Rome», developed by the Pskov monk Philotheus in the 1520s, were a necessary element of this model, which created the image of «shining Russia» (or «holy Rus»), preserving the true faith up to the End of the world. In the first half of the 17th century, eschatological ideas described by Orthodox Ruthenian authors working in the Polish-Lithuanian Commonwealth began to be warmly received in the Muscovite State. Adaptions of their works appeared primarily in two anthologies of polemic writings published in Moscow — *Cyril's Book* (1644) and *The Book of Faith* (1648). As this article demonstrates, the eschatological schemes featured in these texts envisaged Rus' as a nation united by an ancient history and by true faith rather than by any political structures. At the same time, in the 1640s–1650s, prophecies of Greco-Byzantine origin popularised in Moscow assigned a key role to Russia in reviving the universal empire. These new concepts fundamentally diverged both from the idea of «Moscow—Third Rome» and from the entire Muscovite mythology of exceptionality. As the author concludes, the popularity of these ideas coincided with fundamental societal changes in Russia, marked by the incorporation of Ukraine in 1654 and the Church Schism.

Keywords: history of ideas, eschatology, Russian identity, Muscovite Tsardom

References:

- Antonov, Dmitriy Igorevich. *Smuta v kul'ture srednevekovoy Rusi: Evolyutsiya drevnerusskikh mifologem v knizhnosti nachala XVII veka* [*The Smuta in the culture of medieval Rus': An evolution of the Old Russian mythologemes in the writings of the early 17th century*]. Moscow: Russian state university for the humanities Publ., 2009. 424 p. (in Russian).
- Belyakova, Elena Vladimirovna; Moshkova, Ludmila Elena Vladimirovna; Oparina, Tatiana Anatolyevna. *Kormchaya kniga: Ot rukopisnoy traditsii k pechatnomu izdaniyu* [*Kormchaya Kniga: From the writing tradition to the published edition*]. Moscow, Saint-Petersburg: The Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences; Russian State Archive of Ancient Acts; Center for Humanitarian Initiatives Press, 2017. 496 p. (in Russian).
- Bibikov, Mikhail Vadimovich; Rodionov, Oleg Alekseevich; Chesnokova, Nadezhda Petrovna. *Vizantiyskiye traditsii i slavyanskiye teksty postvizantiyskogo perioda* [*The Byzantine traditions and Slavic texts of the post-byzantine period*]. Moscow: Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, 2015. 312 p. (in Russian).
- Brüning, Alfons. Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? Potential and limits of a Western historiographical concept, in *Religion and the conceptual boundary in Central and Eastern Europe: Encounters of faiths*. Ed. Bremer, Thomas S. London: Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 66–97.
- Chesnokova, Nadezhda Petrovna. *Khristianskiy Vostok i Rossiya: Politicheskoye i kul'turnoye vzaimodeystviye v seredine XVII veka (Po dokumentam Rossiyskogo gosudarstvennogo arkhiva drevnikh aktov)* [*The Christian Orient and Russia: The political and cultural interaction in the mid 17th century (On the materials of the Russian State Archive of Old Acts)*]. Moscow: Indrik Publ., 2011. 288 p. (in Russian).
- Chesnokova, Nadezhda Petrovna. Tolkovaniye predskazaniya o Konstantinopole gazskogo mitropolita Paisiya Ligarida [The interpretation of the prophecy on Constantinople of the Metropolitan of Gaza Paisios Ligaridos] in *Dialog so vremenem*. 2022. Vol. 80. Pp. 339–353. (in Russian).
- Dmitriev, Mikhail Vladimirovich. Paradoksy «Svyatoy Rusi». «Svyataya Rus'» i «russkoe» v kul'ture Moskovskogo gosudarstva 16–17 vv. i fol'klore 18–19 vv. [The paradoxes of the «Saint Rus'». «Saint Rus'» and the «Russian» in the culture of the Muscovite state of the 16–17th centuries and in the folklore of the 18–19th centuries], in *Cahiers du monde russe*. 2012. T. 53. Vol. 2/3. Pp. 319–331. (in Russian).
- Erusalimskiy, Konstantin Yuryevich. Tretiy Rim: Vzlet i zakat apokalipticheskogo mifa [The Third Rome: The rise and fall of an apocalyptic myth], in *Mare nostrum. More istorii*. Issue 2. Moscow, 2021. Pp. 119–167. (in Russian).

- Guryanova, Natalia Sergeevna. Ob eskhatologii i religioznosti naseleniya Rossii v XVII veke [Eschatology and religiosity of the people in Russia in the 17th century], in *Vestnik of Novosibirsk State University. Series: History and Philology*, 2021. Vol. 20. No. 8. History. Pp. 23–33. DOI 10.25205/1818-7919-2021-20-8-23-33. (in Russian).
- Guryanova, Natalia Sergeevna. *Staroobryadtsy i tvorcheskoye naslediyе Kievskoy mitropolii* [The Old-Believers and the creative heritage of the Kievan Metropolitanate]. Novosibirsk: Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2007. 379 p. (in Russian).
- Karbasova, Tatyana Borisovna. *Kirill Novoezerskiy: Istoriya pochitaniya: Issledovaniye i teksty* [Cyrill of Novoezersk: A history of worship. Study and texts]. Moscow, Saint-Petersburg: Alyans-arkheo Publ., 2011. 560 p. (in Russian).
- Kirillin, Vladimir Mikhaylovich. «Povest' o novgorodskom belom klobuke»: Vremya proiskhozhdeniya i sootnosheniye pervykh redaktsii [«The Tale of the Novgorodian White Cowl»: The date of origin and relations of the first redactions], in *Germenevtika drevnerusskoy literatury*. Issue 11. Moscow: Yazyki slavianskoy kul'tury; Progress-traditsiya Publ., 2004. Pp. 393–437. (in Russian).
- Lebedeva, Irina Nikolayevna. *Pozdniye grecheskiye khroniki i ikh russkiye i vostochnyye perevody* [Late Greek chronicles and their Russian and Eastern translations]. Leningrad: Nauka, 1968. 140 p. (in Russian).
- Lurye, Vadim Mikhailovich. Tri eskhatologii. Russkaya eskhatologiya do i posle velikogo Raskola [The three eschatologies. The Russian eschatology before and after the great Schism], in *Mir Pravoslaviya: Sbornik nauchnykh statey*. Issue 3. Volgograd: Volgograd State University Publ., 2000. Pp. 150–178. (in Russian).
- McGinn, Bernard. *Antichrist: Two thousand years of the Human fascination with Evil*. San Francisco, CA: Harper SanFrancisco, 1994. XIII, 369 p.
- Nemenskiy, Oleg Borisovich. Predstavlenie slavyanskoy obshchnosti v «Palinodii» Zakharii Kopystenskogo [A notion of the Slavic community in «Palinodia» of Zakharia Kopystenskii], in *Slavyanskiy mir v Tretyem tysiacheletii. Slavyanskaya identichnost' — novyye faktory konsolidatsii*. Sbornik statey. Moscow: The Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences Publ., 2008. Pp. 120–127. (in Russian).
- Oparina, Tatiana Anatolyevna. *Ivan Nasedka i polemicheskoye bogosloviye Kievskoy mitropolii* [Ivan Nasedka and the polemist theology of the Kievan Metropolitanate]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1998. 413 p. (in Russian).
- Oparina, Tatiana Anatolyevna. Obraz «tretyey chasti zvezd nebesnykh» v russkoy publicistike XVII v. [The image of the «third part of the heavenly stars» in the Russian writings of the 17th century], in *Slavianovedenie*. 2003. № 2. Pp. 70–78. (in Russian).
- Oparina, Tatiana Anatolyevna. Tema kreshcheniya Rusi v «Palinodii» Zakharii Kopystenskogo i ee recepcii v Rossii v pervoy polovine XVII veka [The theme of the baptism of Rus' in «Palinodia» of Zakharia Kopystenskii and its reception in Russia in the first half of the 17th century], in *Kiivs'ka Akademiia*. 2007. № 4. Pp. 30–58. (in Russian).
- Pissis, Nikolas. *Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt 1645–1725*. Göttingen: V&R unipress GmbH, 2020. (Kultur- und Sozialgeschichte Osteuropas / Cultural and Social History of Eastern Europe. Bd. 10). 502 p. (in German).
- Podskalsky, Gerhard. *Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. München: Wilhelm Fink, 1972. XII, 114 p. (in German).
- Rowland, Daniel B. *God, Tsar, and People: The political culture of Early Modern Russia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, Northern Illinois University Press, 2020. XXII, 397 p.
- Savelyeva, Natalya Vyacheslavovna. Neizvestniy zapadnorusskiy avtor ieromonakh Gedeon, igumen Biziukova monastyrja, i moskovskoye knigopечатaniye serediny XVII veka [An unknown Western-Russian author hieromonk Gedeon, hegumenos of the Biziukov monastery, and the Moscow publishing of the mid 17th century], in *Knizhnaya starina*. Issue 2. Saint-Petersburg, 2011. Pp. 82–131. (in Russian).
- Shamin, Stepan Mikhailovich. Inostrannyye pamflety» i «kuryezy» v Rossii XVI – nachala XVIII stoletiya [Foreign «pamphlets» and «curiosities» in Russia of the 16 – early 18th centuries]. Moscow: Ves' Mir Publ., 2020. 392 p. (in Russian).
- Sinitsyna, Nina Vasilyevna. *Tretiy Rim. Istoki i evolyutsiya russkoy srednevekovoy kontseptsii (XV–XVI vv.)* [The Third Rome. Origins and evolution of a Russian medieval conception. 15–16th centuries]. Moscow: Indrik Publ., 1998. 416 p. (in Russian).

Speranskiy, Mikhail Nestorovich. Povesti i skazaniya o vzyatii Tsar'grada turkami (1453) v russkoy pis'mennosti XVI–XVII vekov [The narrations and tales about the capture of Tsargrad (1453) in the Russian writings of the 16th–17th centuries], in *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. T. 10. 1954. Pp. 136–165; T. 12. 1956. Pp. 188–225. (in Russian).

Stefanovich, Petr Sergeevich. «Slavyanorossiyskiy narod» v istoricheskoy literature Ukrainy i Rossii XVII – pervoy poloviny XVIII v. [The «Slavic-Russian Nation» in the Historical Literature of Ukraine and Russia from the 1600s to the mid-1700s], in *Slověne*. 2020. Vol. 9. № 2. Pp. 417–447. DOI 10.31168/2305-6754.2019.9.2.9 (in Russian).

Stefanovich, Petr Sergeevich. Russkaya / Rossiyskaya identichnost' rannego staroobryadchestva: Ot «svetloy Rossii» k «preslavneyshey i vseschastlivoy Rossiyskoy imperii» (seredina XVII – pervaya tret' XVIII v.) [Russian identity of the early Old Believers: From «shining Russia» to «the most glorious and happiest Russian Empire» (mid-seventeenth century – 1730s)], in *Cahiers du monde russe*. Vol. 62 (2021), 1. Pp. 105–136. DOI <https://doi.org/10.4000/monderusse.12379> (in Russian).

Uo [Wagh], Danial Clarke. «Odolenie na Turskoe carstvo» — pamyatnik antituretskoy publitsistiki XVII v. [«Odolenie na Turskoe carstvo» — a monument of the anti-Turk writings of the 17th century] in *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. T. 33. 1977. Pp. 88–107. (in Russian).

Yurganov, Andrey L'vovich. *Kategorii russkoy srednyevkovoy kul'tury* [The categories of the Russian medieval culture]. Moscow: MIROS Publ., 1998. 448 p. (in Russian).

Zen'kovskiy, Sergey Aleksandrovich. Russkoe staroobryadchestvo. Dukhovnye dvizheniya semnadcatogo veka [The Russian Old-Belief. Spiritual movements of the 17th century], in Zen'kovskiy, Sergey Aleksandrovich. *Russkoye staroobryadchestvo* [Russian Old Believers]: In 2 volumes. Moscow: Institut DI-DIK; Kvadriga Publ., 2009. Pp. 41–354. (in Russian).