

А. Л. ГОЛЬДБЕРГ

**Идея «Москва — третий Рим»
в цикле сочинений первой половины XVI в.**

В XXIX томе Трудов Отдела древнерусской литературы была опубликована моя работа, излагавшая результаты текстологического анализа сочинений, на страницах которых Москва была впервые названа «третьим Римом».¹ Эта работа явилась частью исследования, посвященного возникновению русских историко-политических идей XVI—XVII вв., их распространению и роли в общественной жизни того времени.²

Подход русских книжников к вопросу о месте России во всемирной истории определялся характером мировоззрения, распространенного в странах христианского мира. Неотъемлемой частью его было убеждение в нескончаемости существования Римской державы вплоть до завершения земной истории. Поэтому стремление утвердить идентичность своего государства с «римским царством» или хотя бы установить какую-либо связь с ним пронизывает политическую и историческую мысль многих народов Западной и Восточной Европы. Это стремление отразилось и в русских историко-политических идеях, возникших в начале XVI в., в том числе в идее «Москва — третий Рим».

Глашатаями этой идеи стали книжники из рядов иосифлян, занявших к началу 1520-х гг. господствующие позиции в русской церкви.³ Объявляя Русь новым «Римским царством», они тем самым стремились внушить, что ее правитель, став «брододержателем апостольской церкви», должен управлять своим государством «с великим опасением и к богу обращением», заботясь в первую очередь об интересах вверенного его попечению церковного престола.

Важное значение московское духовенство придавало борьбе против «латинской опасности». Развитие дипломатических отношений с католическими державами, попытки Ватикана привлечь русскую церковь к унии с Римом, католическая пропаганда в высших светских и церковных кругах московского общества — все это порождало у русских церковников стремление более энергично размежеваться с католичеством, противопоставив русский митрополичий престол и его резиденцию — Москву папскому Риму.⁴ Вместе с тем важно было упрочить автокефалию русской церкви, правомерность которой была взята под сомнение поселившимся в Москве Максимом Греком.

¹ А. Л. Гольдберг. Три «послания Филофея». — ТОДРЛ, т. XXIX. Л., 1974, с. 68—97. В статье приведена основная предшествующая литература по данному вопросу.

² А. Л. Гольдберг. Историко-политические идеи русской книжности XVI—XVII вв. Автореф. докт. дис. Л., 1978.

³ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в. М.—Л., 1960, с. 426, 433; Н. А. Казакова. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. Л., 1970, с. 85; А. А. Зимин. Россия на пороге нового времени. М., 1972, с. 255.

⁴ Н. С. Чаев. «Москва — третий Рим» в политической практике московского правительства XVI века. — ИЗ, т. 17. М., 1945, с. 11.

Мысль о переходе к Москве функций «третьего Рима» была впервые сформулирована в «Послании на звездочетцев» псковского монаха Филофея. Это сочинение, написанное в связи с появившимся в то время астрологическим трактатом католического пропагандиста Николая Булева (Бюлова), отличается последовательной полемической направленностью. В нем опровергаются «кощунны и басни латинов» о влиянии звезд на людские судьбы, католические суждения о таинстве причастия и о способе коленопреклонения. Филофей отвергает не только католические обычаи и обряды, но и мнение католиков о том, что Рим продолжает сохранять значение богоизбранного центра христианства («латыни глаголют: наше царство ромейское неподвижимо пребывает, аще быхом не право веровали, не бы господь снабдел нас»), и в опровержение этого пишет: «Аще убо великаго Рима стены и столпове и трекровныя палаты не пленены, но душа их от диавола пленены быша». Не является оплотом веры и Царьград: «. . . греческое царство разорися и не созиждетца. . . понеже они предаша православную греческую веру в латынство». Тем не менее «римское царство» (в его эсхатологическом понимании, т. е. как последнее земное царство, с падением которого наступит «конец света») продолжает существовать, оно «неразруσιμο». Воплощением его стало отныне Московское государство, поскольку «вся христианская царства приидоша в конец и сидошася во едино царство нашего государя. По пророческим книгам то есть ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти».

«Послание на звездочетцев», написанное в 1522 (или 1523) г., отличается от других сочинений, содержащих идею «третьего Рима» (о них речь пойдет ниже), тем, что в нем (и только в нем) можно обнаружить конкретный повод для сопоставления Москвы с Римом и утверждения о том, что Московское государство стало играть роль, предназначенную «римской монархии». До той поры «римское имя» еще ни разу не прилагалось к России, так что для поворота мысли в подобном направлении понадобился, очевидно, источник, выводивший из круга установившихся в России представлений. Таким источником явились, как видно из «Послания», дошедшие до Филофея высказывания католиков («латыни глаголют»), отождествляющие «Римское царство» с германской Римской империей.

Есть основания полагать, что приведенные Филофеем слова «латынъян» о «неподвижимом ромейском царстве» содержались в том самом трактате Н. Булева, ответом на который явилось «Послание на звездочетцев». Это представляется вероятным, поскольку в анонимном опровержении послания Булева к ростовскому архиепископу Вассиану (1515 г.) оспаривалось право «германов» именовать себя «римлянами».⁵ Против латынъян, которые «бесчисленне славятся о Риме и величестве его», выступал и Максим Грек в «Слове на латинов» (около 1519—1521 гг.), также направленном против Булева.⁶ По-видимому, Н. Булев стремился доказать превосходство католической церкви тем, что ее престол находится в Риме. Поэтому Филофей, отвергая одну за другой «латинские прелести», противопоставил «павшему» католическому Риму «сияющее православие» Московское государство и заявил, что оно пришло на смену старому Риму и второму Риму — Царьграду. Так, в борьбе с неприемлемыми для русских церковников взглядами о судьбе «римского царства» сложилась и получила литературное оформление идея, отразившая новые представления о роли и функциях Московской державы.

Эти представления не были застывшими: они получили дальнейшее развитие в соответствии с реальными обстоятельствами того времени и отразились в сочинениях, составивших (вместе с «Посланием на звездочет-

⁵ В. Жмакин. Памятник русской противокатолической полемики XVI в. — ЖМНП, 1880, № 10, с. 331.

⁶ Н. В. Синицына. Максим Грек в России. М., 1977, с. 80—81.

цев») цикл памятников, содержавших идею «третьего Рима». Одно из этих сочинений — «Послание о крестном знамени» — было адресовано московскому великому князю и призывало его упорядочить выполнение религиозных обрядов, охранять церковное имущество, покончить с «содомским грехом» и т. д.; в другом произведении — «Сочинении об обидах церкви» — речь шла об обидах, причиняемых русской церкви, и говорилось о необходимости попечения о ее нуждах.⁷ В обоих сочинениях Москва уподоблялась «третьему Риму», но в содержание этой идеи было внесено существенное дополнение, касающееся трактовки исторической роли Византии и ее столицы Царьграда как предшественника Москвы в ряду носителей «римского имени».

В «Послании на звездочетцев» Филофей, упоминая о том, что греки «предаша православную греческую веру в латынство», объяснял этим падение Византийской империи («греческое царство разорися и не созиждетца»), но вместе с тем отмечал: «. . . аще убо агаряны (агарины) внуцы греческое царство прияша, но веры не повредиша, ниже насилствуют греком от веры отступати». Эти слова Филофея о положении православия под турецкой властью схожи с высказываниями Максима Грека, написавшего «Сказание о том, яко не оксверняются святая николи же, аще и многа лета обладаемы суть градове от поганых».⁸ Несомненно, целевые установки Филофея и Максима Грека были разными, поскольку Филофей, как и прочие иосифляне, принадлежал к числу тех русских духовных лиц, которых обличал Максим Грек в своем «Сказании ко отрицающимся на поставлении и кленущимся своим рукописанием, еже не приимати поставления на митрополию и на владычества. . . от царградского патриарха, аки во области безбожных турков поганого царя, и поставленаго от них. . .»⁹ Однако в «Послании на звездочетцев», нацеленном в первую очередь против католической пропаганды, противопоставление латинского Рима (в котором «стены и столпове. . . не пленены, но душа их от диавола пленены быша») и «второго Рима», сохранившего христианскую веру под властью турок, было вполне допустимо.

Вскоре после появления «Послания на звездочетцев» ситуация изменилась. В числе главных проступков Максима Грека, подвергшихся осуждению в ходе процессов 1525 и 1531 гг., были, видимо, его высказывания против автокефалии русской церкви и восхваление греческих иерархов.¹⁰ В такой обстановке слова Филофея о «неповреждении веры» у греков вступали в противоречие с официальной позицией московских иерархов. С учетом этого становится понятным, почему в «Послании о крестном знамени» и в «Сочинении об обидах церкви» о константинопольском престоле говорится совсем иначе, нежели в «Послании на звездочетцев»: «Второго Рима. . . Костянтина града церкви агаряне внуцы секирами и оскорды разсекоша двери ея» («Послание о крестном знамени»); «[Христианская церковь] в новый же Рим бежа, еже есть Костянтинъ град, но ни тамо покоя обрет съединения их ради с латынею на осмом соборе, и оттоле костянтинопольскаа церькви раздрушися и положиися в попраине яко овощное хранилище» («Сочинение об обидах церкви»).

Появление подобных формулировок в «Послании о крестном знамени» и в «Сочинении об обидах церкви» может быть объяснено тем, что эти произведения в отличие от «Послания на звездочетцев» появились на свет не до судов над Максимом Греком, а после них, когда у русских

⁷ Подробнее см.: А. Л. Гольдберг. Три «послания Филофея», с. 79—92. Здесь же объяснена причина отказа от принятого после первых публикаций данных сочинений именованья их «Посланием Филофея к великому князю Василию Ивановичу» и «Посланием Филофея к великому князю Ивану Васильевичу».

⁸ Н. В. С и н и ц ы н а. Максим Грек в России, с. 246.

⁹ Там же, с. 233.

¹⁰ Н. А. К а з а к о в а. Максим Грек в советской историографии. — ВИ, 1973, № 5, с. 153—154.

книжников окончательно сложилась негативная оценка положения константинопольской патриархии.

По иному, нежели в «Послании на звездочетцев», оценивается в «Сочинении об обидах церкви» и состояние России.

Послание
на звездочетцев

...вся хрестиянскаа царства потопишася от неверных, токмо единого гоним сударя нашего царство единою благодатию христовою стоит.

Сочинение
об обидах церкви

...вся царства потопишася неверием, новыя же Русиа царство, аще и стоит верою в православии, но добрых дел оскудение и неправда умножися.

В «Послании» Русь безоговорочно противопоставляется царствам, утратившим чистоту веры, а в «Сочинении» это противопоставление не столь категорично: восхваление русского царства омрачается здесь оговоркой об «умножении неправды» на Руси. Столь пессимистический вывод резко отличается от оптимистической тональности «Послания» Филофея. Он обусловлен остальным содержанием «Сочинения об обидах церкви», в котором состояние религии и морали на Руси изображается в мрачных красках. О многих недостатках в религиозной жизни русского общества говорилось и в «Послании о крестном знамении».

Характер и конкретное содержание критики этих недостатков сближают данные сочинения с рядом произведений, вышедших из кружка митрополита Макария и связанных с подготовкой церковного собора 1551 г. (Стоглава).¹¹ При этом появление в тексте «Послания о крестном знамении» и «Сочинения об обидах церкви» рассуждений о «третьем Риме», текстуально близких к аналогичным рассуждениям в ранее созданном «Послании на звездочетцев», вполне объяснимо. Компильции такого рода были весьма характерными для близких к Макарию церковных кругов, стремившихся найти идеологические прецеденты для подкрепления своих позиций и с этой целью включавших в свои речи и послания фрагменты ранее созданных другими авторами сочинений.¹²

Анализ «Послания о крестном знамении» показывает, что находящиеся в нем фрагменты, близкие к «Посланию на звездочетцев», восходят к новгородско-волоколамской ветви списков «Послания». Если учесть, что один из списков этой ветви заведомо был в руках Макария и его сотрудников и был использован при доработке «Великих Миней-четых»,¹³ обращение людей этого круга к «Посланию на звездочетцев» при составлении «Послания о крестном знамении» представляется вполне вероятным. Существенно также, что во всех известных случаях включения «Послания о крестном знамении» и «Послания на звездочетцев» в одни и те же сборники последнее представлено самой поздней трицко-московской редакцией конца XVI в. Отсутствие списков «Послания о крестном знамении» в сборниках, содержащих псковско-новгородскую (1520—1530-е гг.) и новгородско-волоколамскую (1530—1540-е гг.) редакции «Послания на звездочетцев», объясняется, вероятно, тем, что в период создания этих редакций «Послания о крестном знамении» еще не существовало.

Итак, содержание «Послания о крестном знамении» и «Сочинения об обидах церкви», особенности авторской работы над ними и пути их

¹¹ И. Н. Жданов. Материалы для истории Стоглавого собора. — ЖМНП, 1876, июль, с. 67; Н. Тихонов. К материалам для истории Стоглава и его времени. — Летописи русской литературы и древностей, т. 5, 1863, разд. III, с. 129—131; Г. Н. Моисеева. Старшая редакция «Писания» митрополита Макария Ивану IV. — ТОДРЛ, т. XVI. М.—Л., 1960, с. 467.

¹² А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958, с. 75—81; Н. В. Синицына. Рецензия на книгу «Судные списки Максима Грека и Исаака Собака». — ВИ, 1973, № 2, с. 155.

¹³ См. Успенский список ВМЧ (ГИМ, Синодальное собр., № 997, л. 1564—1567) и Царский список ВМЧ (ГИМ, Синодальное собр., л. 803—807).

распространения в русской книжности свидетельствуют, что оба эти произведения были, по всей видимости, созданы в конце 1540—начале 1550-х гг. Появление в этих произведениях новых аспектов идеи «Москва — третий Рим», отсутствовавших в «Послании на звездочетцев», следует связывать с воззрениями той среды, которая подхватила новую идею и придала ей желательный для себя смысл, обязывающий правителя «нового Рима» усилить заботу о соблюдении правил религиозной жизни и об интересах церкви и духовенства.

Смысл этот определился не сразу, а в результате накопления ряда взаимодополняющих мотивов. Сначала рассуждения о «третьем Риме» были связаны главным образом с определением роли русской церкви и русского государства в мировой истории, а вопрос об обязанностях московского государя по отношению к церкви был поставлен, но не развит. В дальнейшем этот вопрос выходит на первый план, и суждение об особой роли Руси в христианском мире использовалось для повышения требований к московскому государю как к блюстителю православия.

В целом содержание идеи «Москва — третий Рим» ограничивалось рамками религиозных проблем: оно касалось международного статуса московского церковного престола, положения русской церкви в стране и ее отношений с царской властью. Утверждение о превосходстве Руси — «третьего Рима» над великими державами прошлого относилось не столько к ее политическому могуществу, сколько к предназначенной ей якобы роли последнего убежища «истинного христианства».

Немудрено, что главную роль в распространении идеи «Москва — третий Рим» играли духовные лица, в том числе высшие церковные иерархи.¹⁴ Следует решительно отвергнуть мнение П. Пирлинга о том, что в основе этой идеи лежало «настроение. . . проникшее до глубины низших слоев и дошедшее потом до трона» и что «смелая фикция Филофея опиралась на народные симпатии».¹⁵ Идея «Москва — третий Рим» исходила от верхушки русского общества, в частности от духовной ее фракции, а «низшим слоям» оставалась неизвестной вплоть до конца XVII в.

Сочинения первой половины XVI в., содержавшие идею «третьего Рима», воспроизводились в 1560—1580-х гг., очевидно, реже, чем в предшествующий и последующий периоды: во всяком случае, мы располагаем 10 списками этих сочинений, датированными 1530—1550-ми гг., и 11 списками самого конца XVI в., но ни одного списка 1560—начала 1580-х гг. до нас не дошло. Можно с уверенностью сказать, что в течение трех последних десятилетий правления Ивана IV идея «Москва — третий Рим» не пользовалась популярностью у русских книжников. Да и могло ли быть иначе, если вытекавшее из этой идеи требование к государственной власти о соблюдении интересов церкви шло вразрез с реальной политикой Ивана Грозного, в результате которой многие церковные иерархи стали жертвой опричного террора.¹⁶ Московский самодержец куда чаще обращивался гонителем, нежели блюстителем церкви, и поэтому тогдашнее духовенство не склонно было пропагандировать идею, возлагавшую заботу о процветании церкви на царя.

Не стимулировали развитие этой идеи и тогдашние отношения русской митрополии с другими церковными престолом: в течение третьей четверти XVI в. эти отношения были лишены той напряженности, которая была присуща им в предшествовавшие десятилетия, и противопоставление «третьего Рима» столицам католической и греческой церкви не имело

¹⁴ Н. Н. Масленникова. Присоединение Пскова к Русскому централизованному государству. Л., 1955, с. 156.

¹⁵ П. Пирлинг. Россия и Восток. Царское бракосочетание в Ватикане. СПб., 1892, с. 158—159.

¹⁶ Р. Г. Скрынников. 1) Начало опричнины. — Учен. зап. ЛГПИ, т. 294, 1960, с. 381, 397; 2) Опричный террор. — Учен. зап. ЛГПИ, т. 374, 1969, с. 40, 76; 3) Россия после опричнины. Л., 1973, с. 16—17.

для московских книжников такого значения, как во времена Филофея, Даниила и Макария. Вплоть до конца 1580-х гг. развитие этой идеи приостановилось, и содержание ее сохранилось лишь в контексте ранее созданных произведений. Утверждение некоторых авторов о том, что при Иване IV идея «Москва — третий Рим» «стала основой социальных теорий, политической ориентации и религиозных чаяний Московского государства»,¹⁷ является несомненным заблуждением.

Еще более далеки от истины варьируемые в зарубежной литературе утверждения, будто «господствующая в России марксистская идеология не порывает с древней традицией „третьего Рима“»¹⁸ и будто внешняя политика СССР представляет собой новую версию «старой русской мечты о Москве как о третьем Риме».¹⁹ Наряду с подобными откровенными спекуляциями на тему «третьего Рима» в некоторых зарубежных изданиях содержатся попытки подойти к истории этой идеи с исследовательских позиций. Однако узость источниковой базы и методологическая несостоятельность ряда авторов мешает им достичь серьезных результатов.

Наглядным примером этого являются статьи западногерманского слависта Ф. Кемпфера, посвященные истории «посланий Филофея».²⁰ В одной из них он излагает и старается обосновать свое мнение об этих памятниках, а во второй — защищает ранее занятые позиции, оспаривая выводы упомянутой выше публикации в ТОДРЛ. Повторяя то, что им было уже сказано, он не возвращается лишь к заведомо недоказуемым гипотезам (об отражении «устной версии» идеи «третьего Рима», возникшей якобы до начала XVI в., в «Повести о новгородском белом клобуке»; о тождестве Филофея и Федора Курицына и др.²¹). Настойчивость, с которой Кемпфер стремится утвердить свою концепцию, побуждает нас подвергнуть анализу выдвигаемые им гипотезы и приводимые в их поддержку аргументы.

По мнению Ф. Кемпфера, возникновение идеи «Москва — третий Рим» явилось результатом умозаключений, связанных с экзегезисом апокалиптического пророчества о жене, бежавшей в пустыню от дракона, чтобы избежать гибели в потоке извергнутой им воды (Откровение Иоанна, XII, 1—6, 13—15).²² Традиционное толкование этого пророчества отождествляло «жену» с христианской церковью, «воду» — с неверием и другими «напастями», угрожающими церкви, а «пустыню» — с тем местом, где «жена» (церковь) обретет предназначенный ей богом «покой». Подобное толкование, содержавшееся в распространенных на Руси сочинениях Андрея Кесарийского и Ипполита, навело якобы на мысль о том, что слова пророчества о «пустыне» имели в конечном счете в виду Россию.²³ А поскольку избранное богом место пребывания церкви принято было связывать с именем Рима, Россию (Москву) стали именовать новым («третьим») Римом.

¹⁷ E. Denisoff. Aux origines de l'église russe autocephale. — *Revue des études slaves*, 1947, № 1, p. 67. Ср.: «Для Ивана IV идеология „третьего Рима“ была оправданием его политических реформ» (W. Lettenbauer. *Moskau das dritte Rom*. München, 1961, S. 70).

¹⁸ C. Toumanoff. Moscow the third Rome: genesis and significance of a politico — religious idea. — *The Catholic historical review*, 1955, v. 40, p. 477.

¹⁹ M. Just. *Rome and Russia*. Westminster, Maryland, 1954, p. 168.

²⁰ F. Kämpfer. 1) *Beobachtungen zu den Sendschreiben Filofejs*. — *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 1970, Bd 18, H. 1, S. 1—46; 2) «Sendschreiben Filofejs» oder «Filofej—Zyklus»? *Argumente gegen die Ergebnisse Alexander Goldbergs*. — *Canadian—American slavic studies*, 1979, N 1—2, p. 126—138.

²¹ F. Kämpfer. *Beobachtungen...*, S. 42, 45.

²² «Можно предположить, что исходным пунктом учения Филофея было толкование легенды об апокалиптической жене» (F. Kämpfer. *Beobachtungen*. S. 37).

²³ «Из этого толкования вытекает мысль об экуменической роли московской престольной церкви и об особой роли России как единственного не затопленного неверными царства, апокалиптической пустыни» (*Ibid*, S. 37).

В соответствии с таким объяснением генезиса идеи «третьего Рима» Ф. Кемпфер рассматривает сочинения, отражающие эту идею, главным образом под углом того, как в них изложено толкование апокалиптической легенды. Первым по времени из этих памятников Кемпфер считает «Сочинение об обидах церкви»,²⁴ в котором, по его словам, «содержится, по-видимому, самое раннее изложение теории третьего Рима». ²⁵ Вторым было якобы создано «Послание о крестном знамении». Содержащиеся в нем обличения недостатков в церковно-религиозной жизни России Кемпфер считает побочным мотивом, а главной темой этого «Послания» было, по его утверждению, учение о «третьем Риме». Отсюда следует вывод: «...создать произведение, предметом которого являлась теория „Москва — третий Рим“, мог только автор учения о третьем Риме» — т. е. Филофей.²⁶

Определяя место «Послания на звездочетцев», Кемпфер излагает его содержание таким образом, что в тени оказываются важные высказывания, обосновывающие мысль о переходе к Москве функций «третьего Рима». При подобном обращении с текстом может и в самом деле показаться, что «ход мыслей Филофея был для непосвященного непонятен». ²⁷ Эту вымышленную особенность «Послания на звездочетцев» Кемпфер объясняет, ссылаясь на содержащуюся в его тексте фразу: «...мала некая словеса изречем о нынешнем православнем царствии». По утверждению исследователя, Филофей считал возможным ограничиться «малыми словесами», поскольку он «предполагал знакомство адресата (дьяка Мисюря Мунехина, — А. Г.) со своей теорией и возвращался к данной теме лишь потому, что адресат этого пожелал». ²⁸ Все формулировки учения о «третьем Риме» в этом «Послании» Кемпфер выводит из того, что говорилось на данную тему в двух других произведениях, и на основе сказанного считает «Послание на звездочетцев» завершением исследуемого цикла сочинений.

Концепция, предложенная Ф. Кемпфером, покоится на весьма непрочных основаниях. Оставив открытым вопрос о том, было ли «Сочинение об обидах церкви», в котором якобы изложена исходная версия рассуждений о «третьем Риме», создано Филофеем, Кемпфер тем не менее неизменно именуется идею «Москва — третий Рим» «учением Филофея». По словам Кемпфера, Филофей поместил в «Послании на звездочетцев» краткое изложение «своего учения» потому, что его адресату Мунехину известны были многочисленные предшествующие «сочинения Филофея». Однако, во-первых, в «Послании на звездочетцев» нет ни одного указания на знакомство Мунехина с другими «сочинениями Филофея», а, во-вторых, к числу «сочинений Филофея», предшествовавших «Посланию на звездочетцев», Кемпфер относит тексты, связанные с поздними редакциями этого «Послания» или представляющие собой компиляции, восходящие к другим произведениям изучаемого цикла.²⁹

²⁴ В первой из своих статей Кемпфер называет Филофея автором сокращенной редакции этого сочинения (S. 13). Во второй статье он более осторожен: «...нельзя с полной уверенностью приписывать сочинение Филофею, но предположить это можно» (S. 137).

²⁵ F. K ä m p f e r. «Sendschreiben», S. 138.

²⁶ Ibid, S. 132.

²⁷ Ibid, S. 130.

²⁸ Ibid, S. 130. «Филофей был в состоянии сказать гораздо больше, но по каким-то причинам не стал этого делать, может быть, потому, что из вопроса Мунехина понял, что тот уже хорошо знаком с его учением». По мнению Кемпфера, Филофей отказался от подробного изложения своей теории и в «Послании о крестном знамении», поскольку «он знал, что его взгляды уже получили известность (weil er seine Gedanke bekannt wusste)». (F. K ä m p f e r. Beobachtungen, S. 5).

²⁹ Выделяя эти тексты в качестве самостоятельных произведений, Кемпфер следуют за В. Малининым, приписавшим Филофею все сочинения, в заглавии которых встречалось его имя, и неразобравшись в аутентичности заглавий этих текстов и во взаимоотношениях их списков (В. Н. М а л и н и н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901, Приложения).

Таково, например, «Послание к некоему велможе в миру живущему», появляющееся в качестве предисловия к новгородско-волоколамской редакции «Послания на звездочетцев»,³⁰ а также «Послание изо псковские области Елизарова монастыря старца Филофея»³¹ — компиляция, в которой к фрагменту «Послания на звездочетцев» присоединены ветхозаветные и новозаветные тексты. «Послание в царствующий град»,³² содержащееся в рукописи конца XVI—начала XVII в. (ГБЛ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 798), тоже является сравнительно поздней компиляцией. Во всяком случае оно начинается с фрагмента, открывающего в большинстве списков текст «Послания о крестном знамении», один из списков которого находится на последующих листах этой же самой рукописи. Отсутствие в данном списке «Послания о крестном знамении» именно этого фрагмента следует, по-видимому, объяснить тем, что составитель сборника не считал возможным при переписке «Послания о крестном знамении» вторично воспроизвести использованный в компиляции фрагмент.

Уже из приведенных примеров видно, что ограниченность знаний Кемпфера об используемых текстах приводит к ошибочным суждениям. Он высказывает их, не разобравшись в редакциях сочинений, не зная состава сборников, содержащих их списки, и поэтому не учитывая те конкретные особенности текстов, которые позволяют установить связь между ними. Вместо этого он пытается судить о взаимоотношении памятников исходя из собственных представлений о ходе мысли их авторов и о логике процесса их создания.³³ Такие спекуляции противоречат в большинстве случаев реальным фактам. Рассмотрим это на примере рассуждений Кемпфера о последовательности содержащихся в «Послании на звездочетцев» и в «Сочинении об обидах церкви» версий толкования апокалиптического пророчества.

Вслед за В. Малининым Ф. Кемпфер отмечает, что в «Послании» это пророчество и его толкование изложены гораздо короче, чем в «Сочинении», причем текст «Сочинения» (в отличие от текста «Послания») местами дословно совпадает с русским переводом «Толкования на Апокалипсис» Андрея Кесарийского.³⁴ Отсюда Кемпфер делает вывод, что «Сочинение» сложилось раньше, чем «Послание», поскольку при его создании был непосредственно использован текст «Толкования на Апокалипсис», а в «Послании» приведены лишь некоторые усвоенные Филофеем мотивы.³⁵

Однако уже В. Малинин обратил внимание на то, что Филофею свойственно было воспроизводить на память библейские тексты и их толкования. По словам Малинина, Филофей «до такой степени освоился с библейскими оборотами речи, особенно новозаветными, что легко и свободно извлекал их из своей памяти», причем эта черта была «свойственна и не одному ему».³⁶ В самом деле, сравнивая различные редакции древнерусских памятников или генетически связанные между собою тексты, часто можно обнаружить, что в первоначальной редакции автор воспроизводит знакомый ему текст по памяти, а в процессе последующего редактирования вольный пересказ заменяется более точной цитатой из

³⁰ F. K ä m p f e r. Beobachtungen, S. 17. Ср.: А. Л. Гольдберг. Три «послания Филофея», с. 74.

³¹ Ibid, S. 18. См. сборник начала XVII в.: ГИБ. Q. XVII. 198, л. 1—2.

³² Ibid, S. 28—30.

³³ «Мы должны отыскать в „Послании на звездочетцев“ высказывания, которые предполагают наличие предшествовавших им ходов мысли, и если такие ходы мысли присутствуют в других рукописях или текстах независимо от „Послания на звездочетцев“, следует построить стемму взглядов (Stemma des Gedankens), восходящую ко времени до 1523 г. (т. е. до создания «Послания на звездочетцев», — А. Г.)» (F. K ä m p f e r. «Sendschreiben», S. 133).

³⁴ В. Н. М а л и н и н. Старец... Филофей... с. 435—441.

³⁵ F. K ä m p f e r. «Sendschreiben», S. 137.

³⁶ В. Н. М а л и н и н. Старец... Филофей... с. 200.

соответствующего источника.³⁷ Поэтому вполне вероятно, что при создании «Сочинения об обидах церкви» фрагмент о бегстве жены, содержащийся в «Послании на звездочетцев», был отредактирован по «Толкованию» Андрея Кесарийского, и, значит, последовательность появления этих произведений была обратна той, которую предполагает Кемпфер.

Утверждая, что экзегетические рассужденияшли от более сходного с традиционным источником варианта к менее сходному, Кемпфер считает также, что «история текста развивалась... от подробного, теологически обоснованного изложения к сокращенному и небрежному». Об этом, по его мнению, свидетельствует наличие в «Послании на звездочетцев» таких мест, которые нельзя понять без обращения к более подробному тексту экзегезиса в «Сочинении об обидах церкви». Например, мотивы «пустыни» и «воды» (которые Кемпфер считает «ключевыми для понимания теории третьего Рима») звучат в «Послании» настолько неотчетливо, что их значение для данной теории невозможно уловить.³⁸

Но ведь «ключевое значение» эти мотивы имели лишь в том случае, если считать, что возникновение идеи «третьего Рима» и само содержание ее были обусловлены экзегезисом апокалиптической легенды, т. е. если принять исходную гипотезу Ф. Кемпфера. Между тем анализ текстов опровергает эту гипотезу. Он показывает, что толкование легенды о жене вошло в состав произведений, содержащих идею «третьего Рима», вовсе не потому, что эта идея была порождена данным толкованием. Напротив, само это толкование было использовано в качестве одного из аргументов, привлеченных для обоснования новой идеи. Рассмотрим весь круг этих аргументов и последовательность расположения их в изучаемых сочинениях.

В «Послании на звездочетцев» порядок изложения обусловлен полемической направленностью произведения против католической пропаганды. Опровергая утверждения католиков о «неподвижности ромейского царства», Филофей использовал прежде всего аргумент церковно-исторического характера о еретичестве «латинян» и о предательстве греков на Флорентийском соборе. В качестве второго аргумента, доказывающего неправоту католиков, Филофей приводит то обстоятельство, что «старый Рим» утратил свое былое значение (а вслед за ним и «второй Рим» — Константинополь) и истинным центром («солнцем») христианского мира стала Москва и ее престольная церковь. И уже после этого приводится апокалиптическое пророчество и такое его толкование, которое подкрепляет мысль о том, что «токмо единого государя нашего царство единою благодатию христовою стоит».

Церковно-исторические аргументы, обосновывающие правомерность уподобления Москвы «третьему Риму», содержатся и в двух других произведениях этого цикла, а толкование легенды об апокалиптической жене приведено лишь в «Сочинении об обидах церкви». Причем здесь оно связано не только с рассуждениями о «третьем Риме», но и с основной темой «Сочинения»: вслед за жалобами на обиды, причиняемые русской церкви, напоминает об испытаниях, которые предсказаны христианской церкви

³⁷ Об этом свидетельствует, например, сопоставление различных редакций рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха. См.: Р. П. Дмитриева. О текстологической зависимости между разными видами рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха. — ТОДРЛ, т. XXX. Л., 1976, с. 220; А. Л. Гольдберг. К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха. — ТОДРЛ, т. XXX. Л., 1976, с. 212.

³⁸ F. Kämpfer. «Sendschreiben», S. 137—138. Встречающееся в «Послании на звездочетцев» уподобление московской церкви «солнцу» Кемпфер тоже считает непонятным вне ассоциации с образом «жены, облеченной в солнце, восходящей к Сочинению об обидах церкви» (Ibid. S. 135). Однако более вероятно, что Филофей просто следовал традиции исидрианской литературы, ибо образ церкви, сияющей «яко великое солнце посреди Руския земли», встречается в сочинениях Иосифа Волоцкого и в других произведениях писателей этого круга.

апокалиптическим пророчеством. Особый интерес создателя «Сочинения» к этому пророчеству и его толкованию вызвал, видимо, сверку с текстом Андрея Кесарийского и соответствующее расширение данного фрагмента, но это уже не отразилось на содержании идеи «Москва — третий Рим».

Таким образом, толкование апокалиптической легенды лишь с о п у т с т в о в а л о изложению идеи «третьего Рима», а не п о р о д и л о ее. Нет оснований считать образы этой легенды «ключевыми» для понимания изучаемой идеи, а значит нет оснований и для того, чтобы определять последовательность сочинений, содержавших эту идею, в зависимости от наличия или отсутствия в них подобных образов.

Рассматривая суждения Кемпфера, нельзя не удивляться их непоследовательности и противоречивости. Так, например, говоря о возникновении идеи «Москва — третий Рим», он, казалось бы, признает, что идея эта имела свою предысторию, т. е. была подготовлена предшествующим развитием русской общественной мысли.³⁹ Однако все усилия Кемпфера направлены на то, чтобы доказать спонтанность рождения идеи «третьего Рима» в процессе обновленного толкования апокалиптической легенды. Естественно, что при подобном подходе реальные причины, обусловившие отождествление Москвы с «третьим Римом», остаются нераскрытыми.

Не только рождение идеи «третьего Рима», но и появление ее на страницах литературных произведений Кемпфер рассматривает вне исторического контекста или ограничивается оценками общего характера.⁴⁰ Гене́зия этой идеи предстает под его пером как замкнутый процесс, протекавший изолированно от остального развития общественной мысли тогдашней России. В большинстве случаев он отвергает возможность установления конкретной связи между содержанием рассуждений о «третьем Риме» в том или ином произведении и реальными историческими обстоятельствами. Так, он не допускает мысли о том, что высказывания о «Москве — третьем Риме» в «Послании на звездочетцев» относятся к антикатолической полемике,⁴¹ а, говоря об особенностях содержания «Послания о крестном знамении» и «Сочинения об обидах церкви», утверждает, будто «критика религиозных и моральных недостатков русской жизни имеет в обоих произведениях самый общий характер и не дает основания для их датировки».⁴²

Хотелось бы думать, что подобные суждения объясняются не скудостью знаний о русской истории, а ошибочным подходом к литературным памятникам XVI в. Еще в первой своей статье Кемпфер ополчился на «понятие „публицистика“, которое употребляется советскими исследователями для обозначения многих сочинений», поскольку оно «предполагает, что их авторы писали в расчете на публику».⁴³ Конечно, подобное понимание этого термина слишком упрощено: публицистикой в современной научной литературе принято именовать сочинения, посвященные острым вопросам

³⁹ Правда, Кемпфер оставляет эту предысторию за рамками своих работ: «О предшественниках теории («третьего Рима», — А. Г.) в более ранней русской публицистике нет необходимости говорить более подробно, так как главное об этом уже сказано» (F. K ä m p f e r. «Sendschreiben», S. 133).

⁴⁰ «Учение о третьем Риме может быть понято лишь в обстановке конца XV в. В это время православие переживало брожение, форма и задачи государства и власти должны были быть приведены в согласие. . . А период правления Василия III вряд ли давал основание для учения об эсхатологической миссии России» (F. K ä m p f e r. Beobachtungen, S. 39).

⁴¹ F. K ä m p f e r. «Sendschreiben», S. 129.

⁴² Ibid, S. 132. На деле эта критика в разные периоды времени имела различную направленность и, в частности, содержащиеся в «Послании о крестном знамении» и в «Сочинении об обидах церкви» обличения содомитства выглядели более актуальными «скорее на фоне публицистики середины XVI века, чем в конце его первой четверти» (Н. В. С и н и ц ы н а. Максим Грек в России, с. 111). Вопрос о способе крестного знамения обсуждался в русской литературе также не в начале XVI в., а ближе к его середине (В. Н. М а л и н и н. Старец. . . Филофей. . ., с. 656).

⁴³ F. K ä m p f e r. Beobachtungen, S. 32.

политической жизни.⁴⁴ Однако для Ф. Кемпфера отрицание «публицистичности» изучаемых сочинений имеет принципиальный смысл, поскольку он настаивает на своем праве пренебречь «целевой направленностью» этих сочинений и рассматривать их лишь как «фиксацию мыслей и взглядов Филофея».⁴⁵ К этой «фиксации взглядов», отразившихся в цикле произведений, содержащих идею «третьего Рима», и свелись по существу изыскания Кемпфера. Ничего существенно нового ему сказать не удалось, да этого и нельзя было ожидать от автора, замкнувшегося в кругу гипотез, не учитывающих реальной истории текстов и реального хода исторических событий.

Исследования генезиса и распространения идеи «Москва — третий Рим» продолжаются.

⁴⁴ История русской литературы XI—XVII веков. Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980, с. 315. Этот же термин употребляется в аналогичном смысле и многими зарубежными исследователями. Ср., например: W. Philipp. Ein Anonymus des Tverer Publizistik un 15. Jahrhundert. — Festschrift für D. Čiževsky. Berlin, 1954, S. 230—237.

⁴⁵ F. K ä m p f e r. Beobachtungen, S. 33.