

Я. С. ЛУРЬЕ

О возникновении теории «Москва — третий Рим»

(К выходу в свет второго издания книги Х. Шедер)¹

Теории «Москва — третий Рим», изложенной в послании псковского старца Филофея, необычайно посчастливилось в истории древней русской литературы. Обнаруженные и введенные в научный оборот в середине XIX в., послания Филофея неизменно привлекают к себе внимание литературоведов и историков, занимающихся древнерусской публицистикой. В учении о Москве как третьем и последнем в истории человечества «Риме» — центре христианского мира — исследователи видели как бы окончательную формулу политической теории русского самодержавия. Именно так характеризовал это учение М. Дьяконов — автор наиболее авторитетного в дореволюционной науке исследования по истории политических идей древней Руси.²

Исходя из бесспорного, по его мнению, положения, «что самая идея самодержавной власти позаимствована нами из Византии», М. Дьяконов считал, естественно, наиболее последовательным выражением этой идеи такую теорию, в которой Москва прямо связывалась с ее предшественником — вторым Римом, Константинополем. Промежуточными звеньями при создании теории «третьего Рима» должны были быть, по Дьяконову, произведения, в которых речь шла о падении Византии, — сочинения с Флорентийской унии (духовное падение Византии) и о взятии Константинополя в 1453 г.;³ развитию этой теории должны были содействовать брак Ивана III с племянницей последнего византийского императора, Софией Палеолог, и деятельность носителей византийских традиций — церковников из школы Иосифа Волоцкого.⁴ Так же оценивал теорию Филофея и А. Н. Пыпин.⁵

Весьма важное значение придают теории «третьего Рима» и иностранные авторы, пишущие о Московской Руси. Им эта теория представляется обычно не только основным положением московской идеологии, но и наиболее ясным доказательством крайнего своеобразия русской политической мысли. В вышедшей несколько лет тому назад книге «Москва и восточный Рим» американский исследователь У. Медлин утверждает, что представление о единственной в мире законной государственной власти, соответствующей единственной истинной церкви (по принципу «нет церкви без

¹ Hildegard Schaefer. Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt. Darmstadt, 1957.

² М. Дьяконов. Власть московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889, стр. 66.

³ Там же, стр. 59—64.

⁴ Там же, стр. 103.

⁵ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, СПб., 1898, стр. 182—184.

императора»), является специфической особенностью «восточной» (византийско-русской) идеологии, не свойственной идеологии Запада.⁶ Еще дальше идут авторы обзорно-публицистических работ: произвольно толкуя теорию «третьего Рима» как программу политической гегемонии Москвы над всем христианским миром, авторы эти ищут отголоски филофеевской идеологии во все периоды истории России вплоть до нашего времени.⁷

При такой трактовке вопрос о «Москве — третьем Риме» выходит далеко за рамки истории древнерусской литературы и «чистой науки» вообще. Но какова действительная роль теории «Москва — третий Рим» в истории древнерусской публицистики и какова действительная история появления этой теории? Как это ни удивительно, действительная история публицистической мысли конца XV — начала XVI в. почти не была исследована в дореволюционной науке, несмотря на весь интерес исследователей к этому периоду. Уже М. Дьяконов подошел к посланиям Филофея не как филолог, а как историк права: он не исследовал специально сочинений Филофея и современных им памятников, а пытался а priori решить вопрос: как должны были появиться эти сочинения. Единственной специально филологической работой о Филофее была в дореволюционной науке книга В. Малинина.⁸ Автор широко привлек рукописи сочинений Филофея, дал убедительную датировку этих сочинений (первая половина XVI в.), но в основной схеме оставался верен построению М. Дьяконова: он также связывал появление теории «Москвы — третьего Рима» с падением Византии, женитьбой Ивана III и деятельностью иосифлян; к числу памятников, предшествовавших посланиям Филофея, он относил еще «Повесть о Вавилоне» и «Сказание о князьях Владимирских» (датируя их концом XV в.).

Книга немецкой исследовательницы Х. Шедер «Москва — третий Рим», вышедшая недавно вторым изданием, по своему характеру стоит ближе к работе В. Малинина, нежели к исследованиям авторов, занимавшихся сочинением Филофея как материалом для теоретических построений по истории политической мысли древней Руси. Основное значение работы Х. Шедер — в ее конкретно филологическом характере. Правда, автор не ограничивается только исследованием творчества Филофея и других авторов конца XV — первой половины XVI в.; вторая часть книги — «Конец третьего Рима» — посвящена развитию идеи «третьего Рима» в XVII в. и даже захватывает XIX в. (Константин Леонтьев). Однако заключительная часть книги (мы ее разбирать не будем) очень коротка и, несомненно, имеет дополнительный характер; основная часть работы посвящена довольно детальному рассмотрению отдельных памятников древнерусской публицистики; автор ставит вопрос о датировке этих памятников, об отношении между ними и т. д. Именно это обстоятельство, очевидно, определило научный успех работы Х. Шедер: вышедшая первым изданием в 1929 г., книга Х. Шедер неизменно цитируется во всех иностранных исследованиях по этому вопросу; в 1957 г., спустя почти тридцать лет после первого издания, автор счел необходимым переиздать книгу вторично.⁹

⁶ W. K. Medlin. *Moscow and East Rome. A political study of the relations of church and state in Muscovite Russia.* Genève, 1952.

⁷ Н. Коhn. *The Permanent Mission. The Review of Politics.* Notre Dame, Indiana, в 10, July, 1948, № 3; С. Тоumanoff. *Moscow the Third Rome.* Catholic historical review. Washington, 1955, v. 40, № 4.

⁸ В. Н. Малинин. *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания.* Киев, 1901, стр. 443—560.

⁹ Первое издание вышло в серии «Osteuropäische Studien», (Heft I, Hamburg, 1929). В дальнейшем все ссылки на книгу Шедер (в скобках) мы делаем по изданию 1957 г.

Основная часть книги Х. Шедер («Возникновение учения о Третьем Риме») состоит из трех разделов. В первом разделе идет речь о появлении теории «вечного города» в Болгарии XIV в.; во втором разделе автор исследует «зарождение национального самосознания в России» после падения Византийской империи (сочинения о Флорентийской унии 1439 г. и о взятии Константинополя турками 1453 г.); в третьем разделе описывается политическая обстановка конца XV—начала XVI в. (брак с Софией Палеолог, политические претензии московских государей), подчеркивается роль «школы Пафнутия Боровского» (Иосиф Волоцкий и др.) в создании «русского царства» и разбираются такие идеологические памятники, как Хронограф 1512 г., послания Филофея, легенды о происхождении русских государей и т. д. Уже этот план работы Х. Шедер свидетельствует о теснейшей зависимости всей ее концепции от построений Дьяконова и Малинина. Можно назвать лишь несколько случаев, когда автор отступает от этой схемы. В отличие от Малинина Х. Шедер не склонна датировать «Повесть о Вавилоне» и «Сказание о князьях Владимирских» (как и «Повесть о белом клобуке») 90-ми годами XV в. (90—111); она не считает эти памятники источниками теории «Москвы — третьего Рима» и говорит о них после изложения послания Филофея (так, впрочем, делал и М. Дьяконов в своей книге). Резко критически отнеслась Х. Шедер и к предположению А. Шахматова (высказанному уже после написания книги Малинина) о принадлежности Филофею Хронографа 1512 г. (77—81). Однако эти отдельные уточнения к построениям ее предшественников никак не повлияли на общее построение работы Х. Шедер. В самом выборе разбираемых ею памятников, в оценке исторических предпосылок их возникновения Х. Шедер твердо держится установившихся в дореволюционной и иностранной науке традиций. Характерно, что и кончается книга модным в иностранной литературе вопросом: «исчез ли после 1900 года старый дух пятнадцатого столетия?» (171).

Неоригинальность основных построений Х. Шедер в какой-то степени объясняется тем, что ей приходится вести свое исследование в отрыве от рукописной традиции тех памятников, которые она изучает. Однако эта вполне естественная трудность, знакомая любому автору, работающему над иностранным материалом, должна была побуждать Х. Шедер к сугубо внимательному ознакомлению со специальной русской филологической литературой, особенно с литературой последних лет. Но здесь и обнаруживается главный недостаток книги Х. Шедер. Советская филологическая литература совершенно не использована автором: переиздав в 1957 г. свою книгу, Х. Шедер добавила к списку литературы «важнейшую литературу после 1929 г.», в том числе некоторые (далеко не все) советские работы по интересующему ее вопросу (195—197), но на основной текст книги это добавление никак не повлияло: второе издание книги, как указывает автор (VI—VII), ничем не отличается от первого (прибавлены только в приложениях переводы трех посланий Филофея).

А между тем именно за последние годы в советской научной литературе появился целый ряд работ, посвященных тем самым памятникам, изучением которых занимается Х. Шедер. Работы эти, построенные в значительной степени на новом рукописном материале, позволяют внести серьезнейшие изменения в выводы предшествующих исследователей. Ознакомление с этими работами показало бы Х. Шедер, что даже в тех случаях, когда выводы ее сходятся с выводами советских авторов, аргументация этих исследователей оказывается иной и значительно более основательной, чем ее аргументация. Так, например, «Сказание о князьях Владимирских», занимающее значительное место в работе Х. Шедер, было

подвергнуто специальному исследованию в книге Р. П. Дмитриевой.¹⁰ Х. Шедер во втором издании своей книги не использует работу Р. П. Дмитриевой и даже не включает ее в дополнительный список литературы. А между тем обе эти книги совпадают в одном: в критическом отношении к выводу И. Н. Жданова (принятому позднее В. Малининым), что «Сказание о князьях Владимирских» было составлено в конце XV в. и затем использовано в «Послании о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы. Х. Шедер ограничилась только утверждением, что «Послание» сохранило в общем более древние чтения, чем «Сказание»,¹¹ хотя наряду с ними сохранил и некоторые подновления текста;¹² сделанные ею сопоставления обоих памятников носят эпизодический характер и всецело опираются на издание И. Н. Жданова (91—100).¹³ Совершенно иначе построена работа Р. П. Дмитриевой. Заново издав текст «Послания» и «Сказания» по всем спискам, Р. П. Дмитриева показала, что текст этот вполне последователен в «Послании» Спиридона-Саввы, а в «Сказании» содержит явные внутренние противоречия, вызванные тем, что составитель «Сказания» исправил одно из исходных генеалогических положений Спиридона-Саввы (Афраксад — четвертый сын Ноя), но не сумел удалить дальнейшие построения, вытекающие из этой генеалогии;¹⁴ более первоначален в «Посла-

¹⁰ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских. Изд. АН СССР, М.—Л., 1955.—Р. П. Дмитриева не знала первого издания книги Х. Шедер.

¹¹ Так в «Послании» читается «ряд», в «Сказании» — «дань» в «Послании» — «рядник», в «Сказании» — «посланник»; в «Послании» — «паралипомена», в «Сказании» — «поминание»; в «Послании» — «кация», в «Сказании» — «чепь». Заметим, однако, что сами по себе более архаические чтения не свидетельствуют о первичности текста, ибо возможна вторичная архаизация языка (из стилистических соображений). Наиболее показательны два последних примера из числа перечисленных: «паралипомена» — «поминание» и «кация» — «чепь» (ср.: Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 163, 164, 177, 178). Х. Шедер не обратила внимания на то, что термины, читающиеся в «Послании», не только архаичнее терминов «Сказания», но — что гораздо важнее — не соответствует им по смыслу. «Паралипомена» (греч. *παράλιπον*) означает «исторические предания», «записки», «летопись», а вовсе не «поминание»; «кация» это не «цепь», а «кадильница», «ручная жаровня» (ср. нашу рецензию на книгу Р. П. Дмитриевой: ИЮЛЯ, т. XV, 1956, в. 2, стр. 173). Естественно предположить, что первоначальным текстом был тот, в котором читались «паралипомена» и «кация» (т. е. текст «Послания»); эти действительно трудные и не совсем понятные слова были неправильно переведены в «Сказании» по контексту (обратная замена невероятна, ибо слова «предания» и «чепь» были понятны всякому читателю XVI в.).

¹² Следом таких подновлений служит, по мнению Х. Шедер, порядок, в котором перечисляются у Спиридона греческие патриархии, следующие за константинопольской: иерусалимская, александрийская, антиохийская (в «Сказании» — александрийская, антиохийская, иерусалимская; ср.: Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 163, 178); такое отступление от обычного порядка Х. Шедер объясняет тем, что после 1439 г., порвав с Константинополем, русская церковь поддерживала отношения с иерусалимской патриархией. Но традиционный порядок (Александрия, Антиохия, Иерусалим) сохранял свое значение и в XVI в. и позже; нарушение его не свидетельствует о позднем происхождении текста, а соблюдение правильного порядка — о раннем происхождении.

¹³ Так, например, Шедер придает важное значение различию, которое якобы имеется между «Посланием» и «Сказанием» в формулировке речи Клеопатры Антонию: в «Послании» Клеопатра доказывает, что вообще «лучше есть с покоем царствовать, нежели с малоумием излияти кровь человеческу», а в «Сказании» она прибегает к аргументу *ad hominem*. Однако, сравнив соответствующие места по всем текстам «Послания» и «Сказания», мы не находим между ними, в сущности, никаких текстуальных различий (ср.: Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 160, 161 и 174). Точно так же совершенно надуманными являются отличия, которые Шедер усматривает между текстами речи бояр Владимиру Мономаху в «Послании» и «Сказании» (Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 163, 176, 189, 190).

¹⁴ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 60—63.

нии» и текст родословия литовских князей, который, как доказала Р. П. Дмитриева, органически связан и с «Посланием» и с «Сказанием».¹⁵

Так же обстоит дело и с другим памятником, занимающим важное место среди публицистической литературы XV—XVI вв., — с «Повестью о Вавилоне». Х. Шедер, в отличие от В. Малинина, не причисляет «Повесть о Вавилоне» к источникам творчества Филофея, но она весьма неопределенно датирует эту повесть XVI столетием (без дальнейших уточнений) и, по-видимому, считает ее более ранним памятником, нежели «Послание о Мономаховом венце» и «Сказание о князьях Владимирских» (107—111).¹⁶ Вне сферы ее внимания осталась работа известного советского филолога М. О. Скрипиля. М. О. Скрипиль, исследовав рукописную традицию сказаний о Вавилоне, доказал, что объединение их в единый цикл и включение в этот цикл рассказа о перенесении царских регалий на Русь относится к XVII в. К XV в. (и притом к первой его половине), по данным М. О. Скрипиля, может быть отнесено только отдельное «Сказание о Вавилоне-граде», никак не затрагивающее идею «византийского наследства».¹⁷

Не считается с новой литературой вопроса Х. Шедер и при характеристике памятников, посвященных падению Константинополя. Излагая с некоторым скепсисом известную автобиографическую приписку Нестора Искандера (о его нахождении в рядах турецкого войска во время штурма города), Х. Шедер отказывается от попытки определить время написания древнейшей рукописи его «Повести», ссылаясь на то, что «почерк оказывается на фотографии ясным уставом (*den klaren Ustav*), который без существенных изменений господствовал с десятого по семнадцатое столетие» (48), — замечание тем более странное, что почерк упомянутой ею Троицкой рукописи (не являющийся, кстати, автографом памятника) представляет собой вполне ясный полуустав начала XVI в., а никак не устав.¹⁸ Не уточняя датировки памятника, Х. Шедер тем не менее включает «Повесть о взятии Царьграда» в число сочинений, хронологически и генетически предшествующих посланиям Филофея (38—49). А между тем именно явное противоречие между сообщением приписки, что Нестор уже «измлада» был обращен в мусульманство, и фактом его знакомства с приемами русской воинской повести заставляло уже Г. П. Бельченко и М. Н. Сперанского предполагать, что к современнику-очевидцу могла восходить только фактическая часть повести, а остальные ее разделы, имею-

¹⁵ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 59, 60, 93—94, 97—100.

¹⁶ Единственной хронологической вехой, дающей возможность уточнить время появления «Послания» Спиридона и других памятников, связанных с легендой о шапке Мономаха, служит для Шедер упоминание этой легенды «уже в 1525 г.» в письме монаха Паисия из Ферапонтова монастыря» (111, ср. 92). Однако вся эта ссылка является результатом недоразумения. Письмо Паисия, о котором говорит автор (текст его см.: ЧОИДР, 1847, № 8), действительно было посвящено второму браку Василия (1525 г.), но написано оно было много позже этого события; как предполагал Е. Е. Голубинский, «не ранее второй половины правления Грозного» (Е. Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, первая половина тома. М., 1900, стр. 732, 733, прим. 1); автор письма Паисий был монахом не Ферапонтова, а Серапонского, или Серапонтанского, монастыря на Афоне (М. Н. Тихомиров. К вопросу о выписи о втором браке царя Василия III. — СОРЯС, т. CI, Л., 1928, № 3), в связи с чем теряют силу рассуждения Х. Шедер о связи Паисия со Спиридonom, находившимся в Ферапонтовом монастыре.

¹⁷ М. О. Скрипиль. Сказание о Вавилоне-граде. — ТОДРА, т. IX, М.—Л., 1951, стр. 119—144.

¹⁸ Леонид. Повесть о Царьграде Нестора Искандера XV века. — ПДП, в. 62. СПб., 1886, стр. 43 (фототипия).

щие общеидеологическое значение, были составлены уже в XVI в.¹⁹ В отличие от Г. П. Бельченко и М. Н. Сперанского, М. О. Скрипиль склонен был с полным доверием принимать известия, содержащиеся в приписке Нестора-Искандера, но и он не соглашался с теми исследователями, которые причисляли «Повесть о Царьграде» к кругу произведений, предвосхищавших теорию «Москвы — третьего Рима».²⁰

Х. Шедер не использовала новую литературу и в центральном вопросе своего исследования — в вопросе о сочинениях самого Филофея. Как и ее предшественники, Х. Шедер считает идеи Филофея чрезвычайно близкими к идеям Хронографа 1512 г.; она признает даже, что Хронограф оказал прямо влияние на Филофея (77, 81); Х. Шедер отвергает только предположение об идентичности Филофея и автора Хронографа, высказанное А. А. Шахматовым и поддержанное другими исследователями.²¹ Но возражения Х. Шедер против А. А. Шахматова хотя и очень язвительны по форме, довольно слабы по существу: А. А. Шахматов доказывал сходность хронологических расчетов у Филофея и в Хронографе; Х. Шедер пытается опровергнуть это сходство (78—81). Действительно, расчеты Шахматова гипотетичны (ему пришлось в одном месте исправить текст Филофея),²² но, противопоставляя ему свои собственные расчеты, исследовательница обнаруживает весьма слабое знакомство с древнерусской хронологической системой²³ и — что самое главное — идет по пути, следуя которому нельзя ни доказать, ни опровергнуть авторство Филофея по отношению к Хронографу. Доказывая идентичность Филофея и автора Хронографа, Шахматов опирался в первую очередь не на хронологические расчеты, а на содержание. Если бы Х. Шедер обратилась к работе советской исследовательницы

¹⁹ Г. П. Бельченко. Состав исторической повести о взятии Царьграда. — Сборник к сорокалетию ученой деятельности А. С. Орлова. Л., 1934, стр. 512, 513; М. Н. Сперанский. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI—XVII вв. — ТОДРА, т. X. М.—Л., 1954, стр. 143, 144.

²⁰ М. О. Скрипиль. «История» о взятии Царьграда турками Нестора Искандера. — ТОДРА, т. X. М.—Л., 1954, стр. 177—184.

²¹ А. А. Шахматов. 1) Путешествие М. Г. Мисюря Мунехина на Восток и Хронограф редакции 1512 г. — ИОРЯС, т. IV, 1899, кн. 1, стр. 208—215; 2) К вопросу о происхождении Хронографа. СПб., 1899, стр. 109—111 (оттиск из СОРЯС, т. LXVI, № 8); ср.: П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры, ч. III, в. 1. СПб., 1903, стр. 42—44.

²² В указании Филофея, что «латыне» были в «единстве» с православными 770 лет, А. А. Шахматов исправил 770 на 790, сообразуясь с датой Хронографа (А. А. Шахматов. Путешествие М. Г. Мисюря Мунехина..., стр. 201—209, прим. 1).

²³ Х. Шедер напрасно думает, что Шахматов заставляет Филофея исчислять «в полном противоречии с обычаями его времени» (80), когда считает дату 1525 от рождения Христа у Филофея за 7025 г. от сотворения мира (1517 г. по западному и современному нашему летосчислению). А. А. Шахматов здесь исчисляет единственно правильным образом. Действительная разность между двумя эрами составляет 5508 лет, и современный исследователь, переводя дату от сотворения мира на наше летосчисление, должен вычесть из нее 5508 лет. Но совсем не так поступали древнерусские публицисты, когда им случалось говорить о дате рождения Христа или отсчитывать что-либо от этой даты: они исходили не из научно хронологических, а из богословских соображений, и полагали, что Христос родился в 5500 г. (ср., например, такой расчет в сочинениях «обличительной ереси»: А. Д. Седелников. К изучению «Слова кратка». — ИОРЯС, т. XXV, 1925, стр. 212; «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Казань, 1904, стр. 372—377). Поэтому в тех редких случаях, когда древнерусский автор считает от рождества Христа, дата эта не может отождествляться с датами нашей эры, а должна быть переведена на дату от сотворения мира путем прибавления 5500 лет. Предлагая взамен расчетов Шахматова свои расчеты для датировки послания Филофея Мунехину, Х. Шедер тоже прибегает к исправлению текста и получает в конце концов сугубо сомнительную дату — 1543 г., более позднюю, чем дата смерти Мунехина.

Н. Н. Масленниковой (эта работа упомянута в дополнительном списке литературы, но, как и другие, не использована во втором издании книги), то она нашла бы там несравненно более серьезные аргументы против сближения Хронографа и послания Филофея, чем приведенные ею. Как справедливо показала Н. Н. Масленникова, Филофей, вопреки представлениям дореволюционных и иностранных исследователей, отнюдь не был борцом за обретение «византийского наследства» в конкретном смысле этого слова: он считал, что «греческое царство разорится и не созижеться»; у автора Хронографа, напротив, оставалась надежда на будущее уничтожение «измаилт» и восстановление власти «царя православныя».²⁴

Перечисленные выше исследования советских филологов не только заставляют изменить характеристику и датировку почти всех литературных памятников, разобранных в исследовании Х. Шедер, но разрушают и ту общую схему развития публицистики XV—XVI вв., которая была создана еще в дореволюционной науке и которую полностью воспринимает сама Х. Шедер. Прежде всего теория «Москвы — третьего Рима» вовсе не была краеугольным камнем идеологии Русского централизованного государства: русские государи в XVI в. не ссылались на эту теорию, предпочитая ей легендарную родословную от «Августа-кесаря», изложенную в «Послании о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы.²⁵ Конечно, послания Филофея, утверждавшие мировое значение Русского государства (но отнюдь не призывавшие к завоеванию всех «христианских царств»), сыграли известную роль в развитии национального самосознания древней Руси. Однако послания эти, как доказал уже В. Малинин, были написаны не ранее первой четверти XVI в. (этот вывод принимает и Х. Шедер).²⁶ Что же представляет собой публицистическая литература, сложившаяся до Филофея, в какой среде и под влиянием каких обстоятельств эта литература возникла? Ставя под сомнение датировку ряда памятников, отнесенных к концу XV в. прежними авторами на основе предвзятых представлений о том, как должна была развиваться «идея самодержавной власти», работы советских филологов позволяют с достаточной достоверностью установить круг памятников, действительно относящихся к этому периоду. Такими памятниками оказываются (после сочинений о Флорентийской унии): «Послание на Угру» (1480) архиепископа Вассиана, декларация о «изначальном» суверенитете, провозглашенная в 1488 г. от имени Ивана III дьяком Федором Курицыным, «Извещение о пасхалии» (1492) митрополита Зосимы и некоторые другие. Памятники эти никак не подтверждают мнения М. Дьяконова и других исследователей о связи русской «идеи самодержавной власти» с византийскими традициями. Никакой роли в формировании идеологии русского самодержавия не играла София Палеолог и ее «византийское наследство»: Иван III и его преемники никогда не ссылались на наследственные права Софии; сама «царегородская царица» не привезла на Русь никаких «преданий византийского двора» и к идеям национальной независимости Руси (освобожде-

²⁴ Н. Н. Масленникова. Идеологическая борьба в псковской литературе. — ТОДРА, т. VIII. М.—Л., 1951, стр. 191, 200—202. Это отличие отметил, помимо Н. Н. Масленниковой, и Д. Стремоухов (D. Streimoukhoff, Moscow the Third Rome. — Speculum, v. XXVIII, N 1, January, 1953, стр. 97, прим. 72), работа которого тоже приводится Х. Шедер в дополнительном списке, но не используется в тексте.

²⁵ Д. С. Лихачев. Национальное самосознание древней Руси. Изд. АН СССР, М.—Л., 1945, стр. 104.

²⁶ Дополнительную аргументацию в пользу этой датировки см.: Н. Н. Масленникова. Идеологическая борьба в псковской литературе, стр. 190—192.

ние от татарского ига) относилась без всякого сочувствия.²⁷ Не принимали в XV в. никакого участия в создании памятников, выражающих идеологию Русского централизованного государства, и иосифляне. Вопреки усвоенным Х. Шедер традиционным воззрениям (58—65), «школа Пафнутия Боровского» (Иосиф Волоцкий и другие «обличители ереси») отнюдь не поддерживала до начала XVI в. сильную великокняжескую власть; об этом писал А. А. Зимин в работе, опубликованной еще в 1953 г., но также не использованной Х. Шедер;²⁸ в настоящее время мы можем говорить о прямых связях Иосифа Волоцкого с удельно-княжеской оппозицией при Иване III. Памятники конца XV в. вышли из среды, враждебной «обличителям». Митрополит Зосима был, по словам Иосифа Волоцкого, «начальником еретиков», такую же роль играл и Федор Курицын. Не менее характерно и то обстоятельство, что первым русским князем, увенчанным «шапкой Мономаха», был сын участницы московского еретического кружка Елены Стефановны, Дмитрий Иванович, коронованный в 1498 г. по приказу своего деда Ивана III. Это первое появление в русской истории Мономаховых регалий, несомненно, должно было обосновываться каким-либо легендарно-политическим сочинением, близким к «Посланию о Мономаховом венце» и «Сказанию о князьях Владимирских».²⁹

Исследования советских ученых, посвященные отдельным памятникам русской публицистики XV—XVI в., позволяют, таким образом, поставить под сомнение не только отдельные положения исследования Х. Шедер, но и всю концепцию, положенную в основу ее книги. Представление об идеологии Московской Руси как о специфической «восточной» идеологии, сложившейся в связи с падением Византийской империи, не выдерживает проверки фактами. Русская публицистика конца XV—начала XVI в. была прежде всего порождением общественной борьбы в период образования Русского централизованного государства.³⁰

²⁷ Д. С. Лихачев. Национальное самосознание древней Руси, стр. 97, 98; Я. С. Лурье. Первые идеологи московского самодержавия. — Ученые записки Ленинградского гос. педагогического института им. А. И. Герцена, т. 78, 1948, стр. 86, 96.

²⁸ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого. — ТОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953, стр. 167—169.

²⁹ Ср.: А. А. Зимин. Рецензия на книгу Р. П. Дмитриевой. — ИА. М., 1956, № 3, стр. 236—237.

³⁰ Это не значит, конечно, что всякое сопоставление политических теорий Русского государства XV—XVI вв. с политическими теориями западного средневековья следует считать бесплодным. Напротив, нам представляется, что, вопреки мнению некоторых авторов (У. Медлин и др.) о специфически «восточном» характере древнерусской теории государственной власти, теория это во многом перекликалась с западными учениями о «Translatio imperii». Особого внимания заслуживает в этом отношении предшественница теории «Москвы — третьего Рима» — теория Зосимы о перенесении в 7000 г. значения древнего «града Константина» на Москву. С окончанием «седьмой тысячи» Зосима связывал не конец мира, а начало нового, «прославленного» богом царства. Эта теория обнаруживает явные черты сходства с популярным на Западе учением о «тысячелетнем царстве мира», выдвинутом Иоахимом Флорским и игравшим большую роль в гусизме и других реформационных движениях (ср.: E. Wadstein. Die eschatologische Ideengruppe. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jg. 38—39, 1895—1896).