

Министерство культуры Российской Федерации
Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль»

История и культура Ростовской земли

2023



Ростов
2024

УДК 94(470.316-21)(082)

ББК 63.3Яр

И90

Сборник материалов научной конференции
«История и культура Ростовской земли», выходит с 1991 года

Научный редактор Я. Е. Смирнов

История и культура Ростовской земли. 2023 /
И90 Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль». –
Ростов, 2024. – 592 с. : ил.
ISBN 978-5-6046011-9-8

В сборнике опубликованы материалы XXXIII научной кон-
ференции «История и культура Ростовской земли», состоявшей-
ся в Государственном музее-заповеднике «Ростовский кремль»
7-9 ноября 2023 г.

УДК 94(470.316-21)(082)

ББК 63.3Яр

ISBN 978-5-6046011-9-8

© Государственный музей-заповедник
«Ростовский кремль», 2024

Содержание

Аверьянов К. А. (<i>Москва</i>). Из ранней истории Ростовской волости Святославль-Карааш	6
Дмитриев М. В. (<i>Москва</i>). Идентичность Руси и «чувство-мы» (<i>Wir-Gefühl</i>) в «Послании на Угру» Вассиана Рыло	15
Мельник А. Г. (<i>Ростов</i>). Распространение нового типа иконостаса, сотворенного Ростовским митрополитом Ионой (1652–1690), в России XVII – начала XX века	35
Яворская С. Л. (<i>Домодедово</i>). Резные скульптуры Христа в темнице. В поисках смысла образа	80
Гульманов А. Л. (<i>Москва</i>). Икона «Архангел Михаил, с деяниями» из Музея имени Андрея Рублева как произведение ростовского мастера. Проблема датировки памятника	102
Нечаева Т. Н. (<i>Москва</i>). К вопросу о датировке и атрибуции иконы «Покров Богоматери» из собрания Музея имени Андрея Рублева	127
Макарова Е. Ю. (<i>Ярославль</i>). Икона «Ростовские святители Леонтий, Исая, Игнатий и Иаков в молении Богоматери на престоле» середины XVII в. из собрания Ярославского художественного музея	136
Парфенов А. Ю. (<i>Ростов</i>). Храм Иоанна Богослова на Ишне как памятник древнерусского богослужения	150
Носов К. С. (<i>Москва</i>). К дискуссии о земляной бастионной крепости в Ростове	159
Шадунц Е. К. (<i>Переславль-Залесский</i>). Свиньины, друзья и соседи Орловых: к биографии владельцев села Смоленское Переславского уезда	177
Морозов А. Г. (<i>Ростов</i>). Архитекторы, подрядчики, живописцы, мастера храмового комплекса Поречья-Рыбного	189
Трошина С. М. (<i>Москва</i>). Из Алексина в Ростов: родословная часовщиков Савостиных на основе материалов Тульского архива	202
Рубцова М. Л. (<i>Ростов</i>). Из истории посвящений храмовых престолов во имя свт. Димитрия Ростовского	211

Виденеева А. Е. (Ростов). Священнослужители и причетники церкви Андрея Стратилата села Сулость XVIII – начала XX столетия	231
Архимандрит Сильвестр (Лукашенко), Виденева А. Е. (Ростов). Церковь Андрея Стратилата села Сулость Ростовского уезда в первой половине XIX столетия (по материалам описи 1836 года)	249
Кузнецова О. А. (Москва). Изразцы с рамкой-«ромашкой» из коллекции музея-заповедника «Ростовский кремль»: подпись и подтекст.....	258
Пак В. Ф. (Ростов). О Дарохранительнице 1802 г. из Спасо-Яковлевского монастыря	267
Власова И. А. (Петрозаводск). Ростовский кружевной манер. Отличительные признаки	279
Киселев Ал-й В. (Ростов). Авторы этнографических публикаций в газете «Ярославские губернские ведомости» (1831–1917): постановка вопроса	291
Леонов Д. Е. (Ростов). Преподавательский состав Ростовского Димитриевского духовного училища (1874–1918 гг.).....	307
Чекмасов Д. Н. (Ярославль – Ростов). Ростовская типография Ивана Александровича Краморева и ее книжные издания (1875–1900)	347
Белова Н. В. (Ярославль). Типография семьи Фалька в Ярославле (1879–1910 гг.)	372
Никитина Т. Л. (Ростов). К архитектурной истории Ростовского музея церковных древностей: крыльцо Белой палаты.....	391
Мельник Л. Ю. (Ростов). Фотографии И. Ф. Барщевского в собраниях музея «Ростовский кремль» и музея архитектуры имени А. В. Шусева: уточнение атрибуции	409
Степанов К. А. (Ростов). Первая мировая война: «наблюдение» за иностранцами в Ростовском уезде Ярославской губернии	454
Коновалова Н. Е. (Рыбинск). Изделия и художники Первомайского фарфорового завода по материалам газет 1930-х годов	466

Грибанова С. Ю. (Ростов). Изображение колоколов и колоколен на эмали	475
Макарова А. С., Юрьева Т. В., Михайлова А. В. (Москва). Результаты исследования и реставрации слюдяной оконницы XVII в. из собрания Переславского музея-заповедника	492
Юрьева Т. В., Михайлова А. В. (Москва). Предварительные исследования 117 экспонатов XVIII–XXI веков с финифтью из коллекции Государственного музея-заповедника «Ростовский кремль».....	499
Каретников А. Л., Верин А. В., Каретникова В. А., Попова М. А. (Ростов). Археологические разведки 2023 года в урочище Гора Святой Марии и его окрестностях: основные результаты	529
Рыкунова И. И., Рыкунов А. Н. (Рыбинск). Свинцовые пломбы средневековой Усть-Шексны.....	549
Уткин Д. Е. (Ярославль – Ростов). Селище у села Красное в Рыбинском районе Ярославской области	561
Иванов В. В. (Москва), Полежаева Т. А. (Ростов), Синюшкин И. Н. (Москва). «Как оживает история?»: опыт актуализации культурно-исторического наследия купцов Смысловых	570
Список сокращений	588

ИДЕНТИЧНОСТЬ РУСИ И «ЧУВСТВО-МЫ» (*WIR-GEFÜHL*) В «ПОСЛАНИИ НА УГРУ» ВАССИАНА РЫЛО¹

Дмитриев Михаил Владимирович,
доктор исторических наук,
профессор исторического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова,
главный научный сотрудник ЛМИ НИУ ВШЭ
e-mail: dmitrievm300@gmail.com

В статье на основе «Послания на Угру» митрополита Вассиана проведен исследовательский зондаж ради верификации гипотезы, которая предполагает, что в нормативных установках византийско-православного конфессионального мышления (в идеологиях, ментальностях, дискурсах) присутствовали традиции и конструкции, которые вступали в конфликт с тенденцией видеть общность партикуляристского этнического типа в тех, кого мы привыкли называть (в этническом и национально-идентитарном смысле) «русскими».

Суть «чувства-мы», «Wir-Gefühl», выраженного Вассианом, сводится к формуле «мы, христиане-израильяне», то есть Вассиан ведет речь об исключительно конфессиональном сообществе. Во всем «Послании» врагам противопоставит не «народ/natio/gens», а «православные христиане» (и трижды упомянута «Русская земля», однажды – Иван III как государь всея Руси и однажды русские митрополиты). Контекст создают те памятники, которые приравнивают Русь к Израилю и такой памятник антииудейской полемике, как послание инока Саввы «На жидов и еретики» (опирающееся в девяти десятых на «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Толковую Палею»). А в «Слове» Саввы в разных модальностях и выражениях развивается следующий мотив: божественное откровение, ниспосланное евреям как племени (как роду, как одному из народов), после явления Христа не просто перешло на все народы-языки, но и сделало всех, уверовавших в Христа как воплощенного Бога, единым народом-конфессией, народом-Церковью. Конфессия-церковь стерла племенные идентичности, православные люди стали «конфессиональным этносом», «этносом христиан». Представляется, что та же самая логика стоит за «Посланием на Угру» архиепископа Вассиана.

Ключевые слова: Вассиан Рыло, Русь, идентичность Руси, христианская идентичность, Новый Израиль, Израиль, Русь-Израиль, этничность, национальная идентичность.

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «*Конструирование идентичностей в средневековых культурах*», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 г.

RUSSIA'S IDENTITY AND *WIR-GEFÜHL* IN VASSIAN RYLO'S "EPISTLE ON UGRA"

Dmitriev Mikhail Vladimirovich,
Moscow Lomonosov State University,
research university "Higher School of Economics",
Moscow
e-mail: dmitrievm300@gmail.com

This article undertakes a research probing (against the background of Vassian Rylo's "Epistle on Ugra") in order to verify some aspects of the research hypothesis which implies that normative orientations of the Byzantine orthodox confessional thought (in ideologies, mentalities, discourses) contained traditions and constructions that were in odds with tendency to see communities of particularist ethnic type in human groups which we used to qualify (either in "ethnic" or national identity terms) as Russians.

The essence of "Wir-Gefühl", as expressed Vassian, might be reduced to the formula "we, Christians-Israelites"; he writes about exclusively confessional community. All through the "Epistle" to the enemies of Russia are opposed "the Orthodox Christians", and not "people/natio/gens" (the "Russian land" is mentioned thrice, Ivan III as ruler of the "whole Russia" is mentioned once, Russian metropolitans are mentioned one time. Context has been provided by other writings, which equate Russia and Israel and such a text of the anti-Judaic polemics as Spiridon-Savva's "Oratio against Jews and heretics" (which relies in 9/10 on "The word on law and grace" by metropolitan Ilarion and "Commented Palaea"). In Spiridon-Savva's "Oratio" the following theme is developed: the divine revelation, which was given to Jews as one of gentes, after Christ's coming not only passed to all gentes, who started believing in Christ, but transformed all them into one people-confession, people-Church — as much as Jews were a united people-tribe. Confession-Church eliminated tribal peculiarities, and the orthodox Christians became a "confessional ethnos", "ethnos of Christians. It seems that the same logic is contained in Vassian Rylo's "Epistle on Ugra".

Keywords: Vassian Rylo, Russia, Russian identity, Christian identity, New Israel, Israel, Rus-Israel, ethnicity, national identity.

В настоящей статье предпринимается попытка верифицировать один из частных аспектов исследовательской гипотезы, которая предполагает, что восточнохристианской культуре Руси в XIV–XV вв. нормативные традиции византийско-православного религиозного мышления (идеологий, ментальностей, дискурсов²) вступали в конфликт с тенденцией

² «Дискурс — это отложившийся и закрепившийся в языке способ упорядочения действительности, способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, а следовательно, не только отражающий мир, но и его проектирующий и сотворяющий. Иначе говоря, понятие «дискурс» включает в себя общественно принятые способы видения и интерпретирования окружающего мира и вытекающие из именно такого видения действия людей

видеть в тех, кого мы называем «русскими» сообщества этнического ряда. Под этническими сообществами мы понимаем, в соответствии с нормами современного академического языка, такие группы людей, которые представляются нам носителями индивидуальной «культурно-языковой» (объективной и субъективной) идентичности, отличающей один «народ» от другого «народа»³. «Идентичность включает в себя переживание человеком своей принадлежности к тем или иным социальным группам (социальная идентичность), формирующееся в результате идентификации с ними в процессе социализации, а также представления об отличиях от других индивидов и групп, моделях поведения, ценностных ориентирах и т. п.» [4; см. также 5; 6]. По временам вместо слова «идентичность» мы будем употреблять и понятие «чувство-мы», «*Wir-Gefühl*», который вслед за немецкой историографией использует И. В. Ведюшкина [7; 8], и этот термин представляется очень адекватной формулой, говорящей о выражениях коллективной идентичности, так как оно позволяет обойтись без ссылок на «этническое», «национальное» и «протонациональное».

Главный вопрос нашей статьи: как квалифицировать, как понять и как контекстуализировать тот факт, что в знаменитом «Послании на Угру» предлагаемая архиепископом Ростовским Вассианом формула идентичности Руси и ее православного населения — это «мы, христианские люди, новый Израиль», а не «мы, этническое сообщество русских».

Подчеркнем и то, что хорошо знают специалисты, но отторгается образовательной системой и публицистикой (а поэтому и общественным сознанием) современных России, Украины, Белоруссии. Дискурсы протонационального самосознания *конструируются* образованной частью элиты через создание образов, референций, мотивов, идей, понятий, терминов, представлений, то есть набора и системы «мест памяти», если использовать это введенное Пьером Нора и ставшее принятым и распространенным понятие [26]. Такая постановка вопроса подразумевает изучение не того, чем была *онтологическая*, существующая сама по себе идентичность тех людей XVI–XVII вв., которых мы спонтанно называем русскими, русинами, рутенами (вкладывая в эти слова «этнический» смысл), и даже не того, в чем выразилось уже сложившееся самосознание тех или иных представителей этих сообществ, а выявление в наших текстах

и институциональные формы организации общества» [1, с. 14]. А. И. Миллер опирается на определение дискурса, разработанное М. Фуко, который, вместе с другими исследователями показывал, что дискурс есть совокупность *всего* высказанного по тому или иному «поводу», и, с этой точки зрения, дискурс — это текст, взятый непременно в широком контексте; и каждый текст есть элемент дискурса должен бы рассматриваться в связи с другими частями дискурса.

³ «Коротко этнос можно определить как *осознанную культурно-языковую общность*» [2, с. 29 (курсив — авторов)]. «Этнический [от греч. *ethnikos* племенной, народный] — связанный с принадлежностью к какому-либо народу, относящийся к нему, например «этническая группа», «этнический состав населения» [3, с. 68 (курсив — авторов)].

конструктов, которые и формировали, и «форматировали», и выражали представления о коллективной идентичности православного населения Восточной Европы.

В связи с этим необходимо напомнить, что «места памяти» в понимании исследовательского направления, созданного П. Нора и его единомышленниками, это никак не топография «памятных мест» в привычном нам пространственно-географическом смысле. Авторы соответствующего многотомного издания отталкиваются от постулата, что все описанные ими реалии культуры есть не действительность как таковая, а темы, формы, конструкции, представления нашей исторической памяти, созданной давно или недавно пишущими и писавшими, говорящими и говорившими о прошлом, настоящем и будущем. Можно сказать и так: это конструкции, темы и мотивы исторического самосознания и исторических дискурсов, создаваемых и воспроизводимых исследователями, политиками, идеологами, журналистами, учителями, священниками (а не самим «безмолвующим большинством» [9]) – и распространяемыми потом в обществе, среди этого «безмолвующего большинства». «Этнос», «нации», «русские», «украинцы», «белорусы», «русины», «немцы», «литвины», «поляки», «татары», «евреи» (но не иудеи!) Восточной Европы с этой вполне научно выверенной к началу XXI в. точки зрения – не то, что *было и есть*, а то, что *воображается*; это не сущее, а мыслимое; не то, что есть бытие («изначальное» или «не изначальное» в данном случае не имеет значения) и существует «само по себе», а то, что создается, конструируется, вкладывается как «место памяти» в сознание людей и потом, укоренившись, начинает жить как факт самосознания, как *мифология*, разделяемая более или менее широкими слоями общества.

Как хорошо известно, под воздействием тех, кто создавал «места памяти» на средневековом Западе, в католических и, позднее, протестантских культурах «латинского» позднего средневековья и раннего Нового времени «нации» («nationes») понимались *иногда* как *только* политико-территориальные сообщества (французы, венгры, чехи, поляки и т. д.), то есть как сообщества подданных соответствующих государств и объекты соответствующих систем права, или же как сугубо территориальные группы («нации», представленные на церковных соборах или в средневековых университетах, парижская «нация», флорентийская «нация», венецианская или генуэзская «нации», гасконская «нация», немцы как «люди из Германии», «литовские люди» как «люди из Литвы» и т. п.). Но много более часто *nationes* понимались как сообщества, объединенные совокупностью некоторых приписываемых им идентитарно-этнических черт, присущих, якобы, именно немцам, или именно французам, или именно полякам, или чехам... Христианство во всех этих случаях выступает как одна из идентитарных характеристик, которую члены той или иной *natio* разделяют с иными индивидами, принадлежащими к той же *natio*, противостоя, таким образом, иным *nationes*, отличными от их собственной

natio. Иными словами, при упоминании немцев, французов, поляков, чехов и т. д. ссылки на «этничность» (*nationes* в указанном идентитарном смысле) и религию (в случае Европы это христианство) дополняют друг друга и не вступают в противоречие. Принято считать, что именно такая манера понимать «идентитарно-этническое» в доиндустриальных культурах является универсальной и «естественной» для человеческих обществ. Но в самом ли деле это так?

Предположение о не-универсальных и не-«естественных», а о локальных, специфически западноевропейских («латинских») и именно *средневековых* истоках дискурсов «национальной» и «этнической» идентичности того или иного сообщества (дискурсы, которые сегодня представляются нам универсально-естественными, то есть не локальными и уж тем более не узко-локальными), стало стартовой линией в международном исследовательском проекте “*Confessiones et nationes. Конфессиональные традиции, протонациональные и национальные дискурсы в истории Европы*” [10]. Это предположение родилось как ответ на наблюдения, возникшие при изучении религиозных конфликтов, разразившихся на Украине и Белоруссии в первой половине XVII в., вслед за заключенной в 1595–1596 гг. Брестской церковной унией⁴. В условиях фактической религиозной войны обнаружилось, что в головах многих (но — не всех!) рядовых и не-рядовых *православных* «русских людей» (рутенев, русинов, русских, руских) этнические (этно-национальные или этно-протонациональные) представления об их групповой идентичности, как кажется, вообще не существовали, потому что осознанная принадлежность к одной лишь конфессии (и территориально-локальной и политической общности) была вполне достаточна для самоидентификации. При этом, однако, многочисленные источники содержат кажущиеся нам «этническими» термины «русские» (русские, руськие), *Rutneni*, русины, «русская вера», «белорусская вера», «русь», «белорусцы» и им подобные. «Современность» и «внятность» в звучании этих терминов, вполне созвучных, казалось бы, нашему современному сознанию, и вводят исследователей (как и абсолютное большинство пишущих на данную тему) в заблуждение. Однако внимательное, неспешное и свободное от априоризма прочтение тех же источников, происходящих из именно *православной* культуры Западной и Юго-Западной Руси, приводит к выводу, что во многих случаях (если не в их большинстве) дискурс «русского» и православного (христианского) не делимы в том смысле, что «русское» в данных источниках выступает не как этноним, а как *конфессионим*. Носители этих языков и дискурсов не были носителями представлений об «этнонациональной идентичности», считая, что вера (на их языке — «русская / русьская / русинска вера», где «русское» эквивалентно «православному»), то есть православие как таковое, и это есть *достаточный* идентификатор индивида. Правда в рядах православной «интеллигенции»

⁴ См. в первую очередь в высшей степени стимулирующие книги и статьи Б. Н. Флори, особенно его недавно вышедшую книгу [11; 12; 13; 14].

(составляя, видимо, меньшинство, а не большинство даже высшего по образованию православного сообщества Речи Посполитой), находились и те, кто мыслил вполне «по-европейски», то есть в категориях «русской», польской, «московской» наций, имея в виду под «нацией» сообщество этнокультурного порядка. Были и те, кто оставался как бы на перепутье (например, Мелетий Смотрицкий), между двумя дискурсами. Иными словами, ситуация в православной культуре будущих украинских и белорусских земель в первой половине XVII в. показывает, что, во-первых, значительная часть (большинство?) элит и средних и низших слоев местного общества могли обходиться без *этнических* критериев коллективной идентичности (показывая тем самым их не-универсальность); во-вторых, соответственно, конфессиональное самосознание здесь не просто не сочетается с этническим, которое отсутствует (и поэтому с ним ничто не может сочетаться), не просто вытесняет его, но и как бы замещает его, предотвращает его появление, занимая ту нишу и выполняя те функции, которые мы обыкновенно приписываем этническим или этнонациональным дискурсам (этот тезис особенно остро противоречит господствующей в нынешней украинской и белорусской историографиях точке зрения на «национальное» в его «украинском», «белорусском» или «украинско-белорусском» вариантах).

Названные сомнения укрепились при изучении представлений, которые мы квалифицируем как «этнические», «национальные» или «протонациональные» в культуре Московской Руси. В Московской Руси, благодаря обилию источников, ситуация выглядит и много более однозначной, чем на землях будущих Украины и Белоруссии, и в Киевской Руси, и еще более остро-парадоксальной. Здесь, в Московском царстве, вплоть до второй половины (и даже — до конца!) XVII в. концепты «русские люди», «Русская земля», «русские полки», как это ни странно, очень часто (но не всегда) не предполагали *этнических* представлений о «русском народе» (в том смысле, в каком мы понимаем оборот «русский народ» теперь); заместителем этнического *Wir-Gefühl* был самодостаточный дискурс «мы — православные», православное *Wir-Gefühl*.

В 2003–2008 гг. удалось провести серию семинаров, воркшопов и конференций, посвященных проблематике *сравнения* генезиса и эволюции национальных и этнических дискурсов в культуре Византии, Древней Руси, Московского государства и России с опытом западных стран латинского мира, прежде всего Франции и Польши. Результаты работ отражены в ряде статей и двух книгах [15; 16]. Позднее изучение этой же проблематики было продолжено в ЛМИ ВШЭ в рамках проекта, посвященного связи средневековых традиций с «национальным» в новое и новейшее время (субпроект общей программы ЛМИ «Центры и периферии в истории Европы»). Проблематика нашего проекта оказалась очень близка задачам исследовательской программы, осуществленной в 2015–2022 гг. ГИИМом и А. В. Дорониным [17; 18; 19; 20; 21; 22]. Важна и написанная в рамках

данного проекта, но не вошедшая в изданную А. В. Дорониным в 2020 г. книгу статья [23].

Ниже нам предстоит всмотреться в некоторые стороны разрабатываемой гипотезы, но прежде нужно напомнить об историографической ситуации в данной области исследований.

Дискурсам протонационального самосознания и «местам памяти» в культуре Киевской Руси посвящен ряд исследований. При этом В. В. Седов [24] и П. П. Толочко [26] сохраняют верность сложившейся в советское время концепции «древнерусской народности» как онтологической реальности, отражением которой было «этническое» самосознание этого социума, и оно, соответственно, отразилось именно как таковое в памятниках письменности киевской эпохи. Из публикаций последнего времени особенно важны работы Д. А. Добровольского [27; 28], В. Я. Петрухина [29; 30] и П. С. Стефановича [31; 32; 33], которые, однако, не пытаются углубиться в вопрос о том, каковы конфессиональные корреляты этих дискурсов. Важная статья А. В. Лаушкина [34] представляет собой попытку проанализировать те тексты, которые говорят о «христианах» Киевской Руси. В только что изданной книге того же автора анализируются взгляды древнерусских книжников на соседние с Русью народы [35].

Недавняя книга А. П. Толочко [36] своим мотто имеет идею, что наши источники настолько ненадежны, мифологичны и даже фантазмагоричны, что вряд ли из них удастся вывести ответ на вопрос о самосознании русичей киевского времени.

Применительно к той части древнерусских земель, которую прежде было принято называть литовской, или польско-литовской или юго-западной и западной Русью (а можно назвать, не смущаясь очевидным анахронизмом, украинско-белорусскими землями), историографическая ситуация характеризуется обилием научных и научно-публицистических публикаций о тех или иных аспектах национального самосознания украинско-белорусских земель в XVI–XVIII вв.⁵, но ни одна работа не принимает специального анализа поставленной нами проблемы – проблемы взаимодействия конфессионального и светского в построении представлений о прошлом стран и народов Восточной Европы и об их протонациональной идентичности.

Что касается Московской Руси, то, с одной стороны, специальных исследований, посвященных «протонациональному» самосознанию ее элит и рядовых жителей просто-напросто очень мало. В дореволюционный период проблема национального самосознания Московской Руси не исследовалась. Спонтанно предполагалось, что у «русского народа» было «русское самосознание». Советские подходы породили концепцию «древнерусской народности» и ее разделения на три народа, начиная с XIV в. Этот взгляд тиражировался в учебниках для школьников и сту-

⁵ Подробный обзор соответствующей историографии дан в статье М. В. Дмитриева и А. М. Шпирта [37].

дентов, в обобщающих трудах, в пропаганде и публицистике, имея статус научной концепции.

За пределами СССР появились важные статьи А. В. Соловьева об истории понятий Русь, Россия, Великая и Малая Россия; о термине «Россия» стали писать и советские историки [38]⁶.

Нужно было дождаться 1970-х гг., чтобы появились первые попытки реконструировать «протонациональные» представления старомосковской книжности (очень краткий очерк М. Чернявского, который отметил, что формул собственно «национального» идентитарного самосознания в культуре Московской Руси мы не находим [43]⁷; статья Д. Миллера о «Степенной книге» и «Великих Четых Минеях», в которой речь идет скорее об церковно-государственной идеологии Русского государства [44] и его книга о деятельности и культе Сергия Радонежского [45]). Отдельной областью стали исследования по таким темам политической идеологии Московского царства как «Русь — Третий Рим», «Русь — Новый Израиль» и «Святая Русь»⁸.

Несколько статей С. Франклина характерны тем, что они выражают растерянность перед неопределенностью представлений о русском и русской идентичности в допетровский период [48; 49; 50].

Единственный историк, который стал систематически изучать проблематику «национального» самосознания в России раннего Нового времени, — П. Бушкович, но и он ограничился лишь тремя очерками [51; 52; 53]. Американский историк приходит к выводу, что представления об идентичности, стоящие за понятием «Россия», должны быть квалифицированы как «государственнические» или даже «династические»⁹, а не этно-культурные. В культуре Московского царства нарративы «русского» «имеют предметом династию, а не страну или народ» [52, с. 147].

Гипотезе П. Бушковича о «вне-этнической» логике построения старомосковских дискурсов «русской» идентичности соответствуют первые результаты наших недавних специальных исследований [46; 54; 55]. Большое значение имеют выводы К. Ю. Ерусалимского о чуждости

⁶ Вслед за А. В. Соловьевым статью на аналогичную тему опубликовал М. Н. Тихомиров [39] (Тихомиров М. Н. О происхождении названия «Россия» // Вопросы истории. 1953. № 11), а А. В. Соловьев продолжил разработку данной темы [40; 41]. В последнее время Б. М. Клосс уточнил и пересмотрел многие наблюдения А. В. Соловьева и М. Н. Тихомирова [42].

⁷ М. Чернявский заключает: “Well, what are “we”? What is Russia? Moscow? And implicitly, what are the Russians? I submit, essentially, they are the triad: Autocrat. Orthodoxy, Empire... These strands do not make up a national consciousness; but perhaps we can see them as basic elements of a national subconsciousness, in the sense that they are the bricks out of which the structure of national consciousness was later built” [43, p. 129–130].

⁸ Справки об этой историографии даны в статьях М. В. Дмитриева [46; 47].

⁹ “If I am right, then the identity found in the term “Russia” was of a type that could be called statist or even dynastic” [52, с. 145].

понятия «русский народ» дискурсам Московской Руси [56; 57; 58] и его наблюдения над тем, насколько различными были присущие польско-литовской и московско-русской культуре манеры понимать «национальную» идентичность эмигрантов из России в Речь Посполитую [59; 60].

В целом состояние исследований по истории Московской Руси ставит нас перед более или менее очевидным парадоксом: в культуре, которая очень настоятельно подчеркивала свою «особость» (идентичность), а сердцевиной этой «особости» были «царство» и «православие», почти что отсутствуют (или очень неразвиты) представления о «русском народе» как носителе «национальной» идентичности. Этот парадокс пока никем не объяснен.

Осуществленный ниже узкоспециальный и совсем небольшой исследовательский *зондаж* мыслится как еще один скромный шаг в данной области исторических знаний.

Что же такое — «мы», «*Wir-Gefühl*» и идентичность Руси в «Послании» Вассиана Рыло?

Хану Ахмату как «лютому фараону» противостоит не «русский народ», не *natio* или *gens*, а «православное христианство», «наше христианство» Русской земли с ее государем «всёя Руси» и «русскими митрополитами». Иван III прибыл в Москву за советом, как «крепко стояти за православное христианство, за свое отечество» [61, с. 522]. Хан Ахмат уже приближается «христианство погубляюще», «хотя до конца разорити христианство» [61, с. 524].

Лжесоветники великого князя, мнящие себя христианами («мнящееся бытии христиане»), предлагают не сопротивляться, «предав христианство и свое отечество» [61, с. 526]. Они хотят честь великого князя обратить в бесчестье, подбивая его «бегуну явитися и предателю христианскому именоватися» [61, с. 526]. Вассиан призывает государя последовать примеру прародителей, которые «обороняли Русскую землю от поганых», бились «за Русскую землю» [61, с. 528]. Это пример Ивану III — «великому Русских стран христианскому царю» [61, с. 530]. Дмитрий Донской «не пощаде живота своего избавления ради христианского» [61, с. 528] и был готов до смерти страдать за веру и за святые церкви, за врученное ему Богом «словесное стадо Христовых овец» [61, с. 528], которые «исповедания ради Христова умроша» [61, с. 530]. Теперь и Иван III последовал бы его примеру, избавил бы «стадо Христово» от врага, если бы решился «пострадати за православную веру христианскую и за Божии церкви...». Ибо нельзя пустить врагов «в землю нашу на разрушение и потребление всему христианству» [61, с. 530].

Этот мотив — мотив «мы — христиане Русской земли» — органично перерастает в «Послании» в мотив «мы-израильяне»... «Бог да сохранит царство... и покорит под ноги тебе всех противников твоих», «яко же древле Давыду и Константину» [61, с. 524]; Бог, «потопивый фараона и избавлей Израиля» [61, с. 532].

«Ныне же той же Господь, аще покаемся вседушевно престати от греха, и возставит нам Господь тебе, государя нашего, якоже древле Моисиа и Иуса и иных, свободивших Израиля. Тебе же подасть нам Господь свободителя новому Израилю, христоименитым людем, от сего окаанного, хвалящагося на ны, новаго фараона, поганого Ахмата» [61, с. 534]. Так же помилует нас милосердный Господь «и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, нас же, новаго Израиля, христианских людей, от сего новаго фараона, поганого Измаилова сына Ахмета, но нам и их поработит» [61, с. 532].

Понимается ли формула «мы, христиане-израильтяне» Вассианом как формула, говорящая о «народе-этнoсе»?

Тогда, когда исследователи именно так передают идею «Послания»¹⁰, они отдают дань привычному и неотрефлексированному прочтению соответствующих древнерусских русских текстов в «этническом» ключе, в то время как Вассиан ведет речь об *исключительно религиозном, конфессиональном сообществе*. Подчеркнем еще раз, что во всем «Послании» врагам противостоит не «народ/natio/gens», а «православные христиане» (и трижды упомянута «Русская земля», однажды — Иван III как государь всея Руси и однажды русские митрополиты).

Каковы контексты, которые позволили бы объяснить такие особенности представлений Вассиана об идентичности Руси?

Ученые уже очень давно констатировали, что в православной культуре Московской Руси, в нормативных представлениях, отражавших и формировавших «чувство МЫ», весьма весомыми были формулы, говорящие о Руси как Израиле («новом» и, конечно же, «истинном»), и идентичность Руси в данном случае мыслилась как идентичность... Израиля (sic!) и даже (если рискнуть такой формулой) «христианского / православного Израиля».

Н. И. Ефимов развил наблюдения, сделанные в свое время А. Поповым, и констатировал: «замечательно, что библейские имена и события, особенно все лучшее в них [народ] считает русским и описывает чертами, заимствованными из русской жизни» [63, с. 49]. Но как же понимать, что «израильское» не просто сравнивается с русским, не только приравнивается к русскому, но и считается «русским», квалифицируется как русское? Очевидно, что «русское» оказывается в данном случае конфессионалистом, а не этнонимом — также как синонимы «иудеи», «евреи» и «жиды» в церковнославянском языке.

В последние десятилетия систематическое изучение следов представления о Руси как Израиле в русской культуре XVI в. предпринял

¹⁰ Ср. интерпретацию А. Б. Конотопа: «Как и у Фомы, у Вассиана тема нового Израиля раскрывается через образ Исхода, однако Вассиан по-другому составляет акценты. В отличие от Фомы, у которого лишь однажды под новым Израилем подразумевается народ, у Вассиана же именно русский народ, «христоименитые люди», наделяется правом называться новым Израилем [62, с. 130].»

А. Б. Конотоп [62; 64]. К этой же теме обращается А. В. Корневский [65; 66]. И. Раба и Д. Роулэнд практически одновременно опубликовали две статьи, в которых справедливо констатируется, что в выражениях «протонационального» чувства представления о Руси как «новом Израиле» занимали много более заметное место, чем концепция Москвы как «Третьего Рима» [67; 68]¹¹. С этими работами перекликается проблематика книги и статьи И. Грубера [69; 70].

Тема «Русь – (новый) Израиль» тесно переплетается с вопросом о воспроизведении образов Иерусалима и Палестины в архитектурных и иконописных памятниках России XVI–XVII вв., и в этой области работ много больше [71; 72; 73; 74; 75; 76].

И как же именно представлена тема «Русь – Новый Израиль» (или Русь-Израиль) в наших текстах? Снова – как и в случае послания Вассиана – спросим: идет ли речь о *народе-этносе*? Или под «Израилем» понимается лишь религиозное, конфессиональное сообщество?

Источники, позволяющие ответить на данный вопрос, достаточно многочисленны и релевантны.

В «Слове о житии и преставлении Дмитрия Ивановича», написанном в середине XV в., читаем: в годы княжения Дмитрия Донского расцвела Русская земля «яко преже обетована Израилю» [77, с. 210] и т. д.

Тут обратим внимание: если Моисей видится в «Слове...» как вождь одного лишь «еврейского языка», то Дмитрий есть князь над «многими языками», которые и составили сообщество православно верующих жителей Московского княжества, то есть русскую “*natio*”, “*natio Ruthenorum*”, которая, конечно же, ни в контексте «Слова...», ни в контексте современного языка не может быть названа ни нацией, ни русской нацией («Моисея ли ты именую? Но той князь бысть единому еврейску языку, ты же многы языки в своем княжении имаше» [77, с. 226]¹²).

Особенно примечательно в этом плане известное «Слово похвальное» инока Фомы, адресованное тверскому князю Борису Александровичу¹³.

А. Б. Конотоп обратил внимание на то, что в начале XVI в., смоленский епископ Варсонофий называет Ивана III «вторым Моисеем». Он освободил местное население от «закона латыньская державы, яко же древле Израиль от работы фараоня» [62, с. 131]. Исследователь отметил также, что выражение «новый Израиль» встречается и в «Великих минеях четьих». В Прологе на праздник Собора архангела Михаила (8 ноября) в составе «Великих миней» говорится, что Бог оставил попечение над прогневавшими его евреями «и призва нас от язык веровати и быти новому Израилю

¹¹ И. Раба констатирует: «The concept of self as the «New Israel» was more profound and more powerful than the slogan «Moscow – the Third Rome» and it had influenced the political thinking of Muscovite Russia» [67, p. 307].

¹² Ср. наблюдения Х. Гольдблатта [78].

¹³ Подробный разбор этого памятника с интересующей нас точки зрения дан в недавней статье М. В. Дмитриева [79].

христотезоименитым и христоумным... и такового и божественаго великаго предстателя и спаса» [80, с. 253]¹⁴.

Нельзя не вспомнить и архизнаменитые тексты полемики Андрея Михайловича Курбского и Ивана Грозного в их полемике. В Первом послании к царю Курбский восклицает: «Про что, царю, *силных во Израили* побил еси, и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертми расторгнул еси...?» [81, с. 14]¹⁵.

Вполне характерны в этом отношении и памятники рубежа XVI и XVII вв. Так, в подписанном 2 июня 1598 г. послании патриарха Иова Борису Годунову, уже избранному на царство, в ответ на «известительную грамоту» о походе против Крымского хана говорится: тебя избрал Бог, «якоже древле Моисея и Исуса и иных свободивших Израиля, тебе же да подаст Господь свободителя нам, новому Израилю, христоимянитым людям, от сего окаянного и прегордаго... Казыгирея царя» [63, с. 8]¹⁶.

Б. А. Успенский заметил, что в послании патриарха Филарета персидскому шаху Аббасу Москва именуется «новым Израилем, вторым Римом» [84, с. 490, прим. 54].

Высказываниями, приравнивающими Русь к Израилю, изобилует письменность Смутного времени. И. А. Хворостинин прямо называет «нас» «израильтянами» — «мы убо во-истинну истинне нарицаемься Израильтяне новопросвещенныя» [85, стб. 540]. В «Новой повести о преславном Росийском царстве» говорится: «А ныне послали во все городы, по которым стоят такая же губители и кровопролители неповинных новоизраительских кровей» [86, с. 198]. Соответствующую череду примеров легко продолжить.

Еще один важный, но оставшийся пока вне сферы внимания исследователей аспект в контекстуализации «Послания» архиепопа Вассиана, — неожиданная связь дискурсов идентичности Московской Руси с текстами антииудейской полемики. Поскольку наше сознание привычно ищет выражения «русского» за пределами религиозной сферы, постольку формулы конфессионального выражения «русского» оставляются в стороне. Но если мы примем, что «Русь», «русь», «русское» могли осмысливаться и в вероисповедных категориях, то все, что в наших текстах отделяет «православное» от иноверия, становится вполне релевантным материалом для реконструкции дискурсов идентичности Руси и русского. В нашей другой статье показано, как дискурсы «нашей» идентичности, древнерус-

¹⁴ А. Б. Конотоп делает характерную оговорку: «В данном случае под новым Израилем могут пониматься все православные христиане, однако вполне возможно, что составители Минеи четиих имели в виду прежде всего русский народ» [62, с. 132].

¹⁵ Ответ царя Ивана: «А силных есми во Израили не побили, и не вем, кто есть сильнейший во Израили, понеже бо Русская земля правится Божиим милосердием, и пречистые Богородицы милостию, и всех святых молитвами...» [82, с. 36].

¹⁶ На этот текст первым обратил внимание Н. И. Ефимов.

ское «чувство мы» выражены, например, в сочинении инок Саввы (или Спиридона-Саввы) «На жидов и на еретики» [87]. В ходе внимательного и даже «въедливого» этого сочинения¹⁷ выявляется последовательность и структура представлений автора о том, что такое сообщество православных (то есть «истинных христиан»), противостоящее сообществу иудеев («жидов», по терминологии Спиридона-Саввы). При этом очень существенно, что трактат Саввы почти полностью и последовательно опирается на «Палею» и «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, то есть выражает то, что уже находилось в мейнстриме русской средневековой религиозной мысли.

Савва исходит из того, что ради спасения людей Бог, после явления Христа, «жидов сваял с престол, а смиренных христиан посадил на престолех» [87, с. 5], и одно из важнейших отличий христиан от евреев (иудеев) состоит в том, все христианские народы вместе составляют *единый* «Новый Израиль»: «Разумей же ты, Израилю, яко не единому спастися бе, но всем языком, донелиже не родися единого Израиля спасе» [87, с. 54–55]. Оказывается, что христиане становятся как бы «единым народом сынов Божиих», и это потому, что на смену «семени Авраамову» пришли Тело и Кровь Христа, данные в Причащении («Мы, христиане, тело и кровь чисто служение по Мелхиседекову» [87, с. 63–64]; «вы же озлобите Сына Божия озлоблением, да того ради и мы, иногда не сущии, ныне восприяхом закон божества Его» [87, с. 64–65]).

В целом, в тексте Саввы в разных модальностях и выражениях представлен и развивается следующий мотив: божественное откровение, ниспосланное евреям как племени (как роду, как одному из народов), после явления Христа не просто перешло на все народы-языки, но и сделало всех, уверовавших в Христа как воплощенного Бога, единым народом-*конфессией*, народом-*Церковью* – так же, как единым народом-*племенем* были евреи. Конфессия-церковь стерла племенные идентичности, православные люди стали «конфессиональным этносом», «этносом христиан» (и даже, как ни парадоксально это звучит, – «церковью-племенем», «конфессиональным племенем»). Представляется, что та же самая логика стоит за «Посланием на Угру» архиепископа Вассиана.

Список источников и литературы

1. Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000.
2. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы. Расы. Культуры / 2-е изд., доп. М.: Наука, 1985.
3. Словарь иностранных слов / 18-е изд., стереотипное. М.: Русский язык, 1989.

¹⁷ О главных мотивах послания см. [88].

4. Леонтьев Д. А., Савельева О. О. Идентичность // Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс] URL: <https://old.bigenc.ru/philosophy/text/2000174>.

5. Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание/отв. ред. И. С. Семененко. М., 2017.

6. Straub J. Identität // Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. / Herausgegeben von F. Jäger und B. Liebisch. Stuttgart-Weimar, 2004. S. 293–296.

7. Ведюшкина И. В. Самоназвание и «Чувство – Мы»: формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Культура исторической памяти: Материалы научной конференции, 19–22 сент. 2001 г. Петрозаводск, 2002. С. 18–25.

8. Ведюшкина И. В. Формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М.: ИВИ РАН, 2003. С. 296–310.

9. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвующего большинства. М.: Искусство, 1990.

10. Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nationes. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы» // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2008. С. 15–42.

11. Флоря Б. Н. Россия и восточнославянские земли Польско-Литовского государства в конце XVI – первой половине XVII в. Политические и культурные связи. М.: Индрик, 2019.

12. Флоря Б. Н. Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в. // Дмитриев М. В., Заборовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII вв. М., 1996. Ч. 2. С. 151–174.

13. Флоря Б. Н. Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви у XVII столітті: матеріали Четвертих «Берестейських читань», Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / за ред. О. Б. Гудзяка, співред. О. Турія. Львів, 1997. С. 125–147 (вместе с дискуссией по докладу).

14. Флоря Б. Н. «Русский народ» в Речи Посполитой и представления о нем в сознании социальных низов украинского общества первой половины 17 века (по материалам расспросных речей) // Средние века. 2013. Вып. 74 (1–2). С. 160–191.

15. Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время/под ред. М. В. Дмитриева/Religion et ethnicité dans la formation des identités

nationales en Europe. Moyen Âge – époque moderne / Sous la dir. de Mikhaïl V. Dmitriev. M., 2008.

16. Confessiones et nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XX^e siècle / Sous la dir. de M. Dmitriev et D. Tollet. Paris, 2014.

17. Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2017 (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. 1).

18. Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2017 (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. 2).

19. Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков / сост. А. В. Сиренов. М., 2018 (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени).

20. «Места памяти», конец XV – середина XVIII вв. / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2019 (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. 3).

21. Религия и русь, XV–XVIII вв. / отв. сост. А. В. Доронин. М.: Политическая энциклопедия, 2020 (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. 4).

22. Когда зарождаются нации на востоке Европы? / отв. сост., отв. ред. А. В. Доронин. Бонн-Вильнюс: Фонд Макса Вебера, 2022.

23. Дмитриев М. В. Confessio vs natio. Византийская богословская традиция как препона в формировании дискурсов этнонациональной идентичности средневековой Руси // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. Петербургские славянские и балканские исследования. 2022. № 1 (31). Январь – июнь. С. 83–103.

24. Седов В. В. Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование. М.: Языки русской культуры, 1999.

25. Толочко П. П. Древнерусская народность: Воображаемая и реальная. М., 2005.

26. Нора П. Между памятью и историей. Проблематика мест памяти // Нора П., Озуф М., де Пюимеж Ж., Винок М. Франция-память / пер. Д. Хапаевой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 17–50.

27. Добровольский Д. А. Якоже и прародители наши погынуша: к вопросу об этническом самосознании древнерусских летописцев XI – начала XII в. // *Вестник Российского государственного гуманитарного университета*. 2010. № 7. С. 83–95.

28. Добровольский Д. А. Начальная летопись как источник по истории коллективного самосознания Древней Руси // *Диалог со временем*. 2009. № 27. С. 43–61.

29. Петрухин В. Я. Древняя Русь: этнический аспект становления и развития государственности // Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / отв. ред. Т. Ю. Красовицкая, В. А. Тишков. М., 2012. С. 9–59.

30. Петрухин В. Я. «Этничность» в древней Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. Античные и средневековые общности. XXIX Чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, 19–21 апреля 2017 г. Материалы конференции. М., 2017. С. 190–194.

31. Стефанович П. С. К вопросу о понятии русь в древнейшем летописании // *Slověne*. 2018. Vol. 7. № 2. С. 356–382.

32. Стефанович П. С. Новые подходы к этничности в медиевистике: взгляд из «древнерусской перспективы» // Историческая память и российской идентичность / под ред. В. А. Тишкова и Е. А. Пивневой. М.: РАН, 2018. С. 467–486.

33. Стефанович П. С. Идентичность руси в «имперско-эсхатологической» перспективе составителя «Начального свода» // Древняя Русь: вопросы медиевистики. М., 2018. С. 48–64.

34. Лаушкин А. В. К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности («хрестеяни» и «хрестьяньскыи» в памятниках летописания XI–XIII вв.) // Средневековая Русь: вопросы медиевистики. М., 2006. Вып. 6. С. 29–65.

35. Лаушкин А. В. Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI–XIII вв. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2019.

36. Толочко А. П. Очерки начальной руси. СПб., 2015.

37. Дмитриев М. В., Шпирт А. М. Идентичность Руси и «руси» в письменных памятниках украинско-белорусской православной культуры XV–XVII вв.: историографические заметки // Нарративы руси конца XV – середины XVIII вв.: в поисках своей истории / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2017 (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. 2). С. 332–383.

38. Соловьев А. В. Великая, Малая и Белая Русь // Вопросы истории. 1947. № 7. С. 24–38.

39. Тихомиров М. Н. О происхождении названия «Россия» // Вопросы истории. 1953. № 11.

40. Soloviev A. Weiss-, Schwarz- und Rotreussen. Versuch einer historisch-politischen Analyse // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 7 (1959). S. 1–33 (переиздано: Soloviev A. Byzance et la formation de l'Etat russe. *Recueil d'études*. London, 1979).

41. Соловьев А. В. Византийское имя России // Византийский временник. М., 1957. Т. 12. С. 134–155.

42. Клосс Б. М. О происхождении названия «Россия». М., 2012.

43. Cherniavsky M. *Russia // National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe* / ed. by O. Ranum (=The Johns Hopkins Symposia in Comparative History). Philadelphia, 1975. P. 118–143.

44. Miller D. The Velikie Minei Chetii and the Stepenaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1979. 26. P. 263–382.

45. Miller D. Saint Sergius of Radonezh, his Trinity monastery, and the formation of the Russian identity. DeKalb, 2010.

46. Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время / под ред. М. В. Дмитриева М.: Индрик, 2008. С. 219–222.

47. Дмитриев М. В. «Израиль», Сион, Иерусалим как «место памяти» православной руси Речи Посполитой XVI–XVII вв. // «Места памяти», конец XV – середина XVIII вв. / отв. сост., отв. редактор серии А. В. Доронин. М.: РОССПЭН, 2019. С. 239–244.

48. Franklin S. The Invention of Rus (sia) (s): Some Remarks on Medieval and Modern Perceptions of Continuity and Discontinuity // *Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe* / ed. by A. P. Smyth. New York, 1998. P. 181–195.

49. Franklin S. Widdis E. “All the Russias...”? // *National Identity in Russian Culture. An Introduction*/ed. by S. Franklin and E. Widdis. Cambridge, 2004. P. 1–8.

50. Franklin S. Identity and Religion // *National Identity in Russian Culture. An Introduction* / ed. by S. Franklin and E. Widdis. Cambridge Univ. Press, 2004. P. 95–116.

51. Bushkovitch P. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // *Harvard Ukrainian Studies*. 1986. X. № 3–4. P. 355–376.

52. Bushkovitch P. What Is Russia? Russian National Identity and the State, 1500–1917 // *Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)* / ed. by A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn and M. von Hagen. Edmonton-Toronto, 2003. P. 144–161.

53. Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 101–117.

54. Dmitriev M. Le confessionnel et l’ “ethnique” dans la construction des discours proto-nationaux en Russie Moscovite aux XVI^e – XVII^e siècles // *Istina*. L (2005). P. 137–162.

55. Dmitriev M. V. La “Sainte Russie” et la chrétienté // *La chrétienté dans l’histoire. Une notion mouvante / textes réunis par N. Lemaitre; préface de Ph. Capelle-Dumont; postface de J.-R. Armogathe*. Paris, 2014. P. 105–127.

56. Ерусалимский К. Ю. Понятия «народ», «Росиа», «Руская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII вв. // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время* / под ред. М. В. Дмитриева М.: Индрик, 2008. С. 170–179.

57. Erusalimskiy K. Orthodox Roots of National Identity: The Notion “Russian People” in the Pre-Modern and Early-Modern Muscovy and Ruthenia // *Humanism in the European Science and Culture. Conference organized on the Occasion of the 20th Annual Jubilee of the Foundation of Societas*

Humboldtiana Polonorum and 150 Anniversary of the Death of Alexander von Humboldt: Lublin, 7–10 May 2009. Lublin, 2010. P. 87–88.

58. Erusalimsky K. The Notion of People in Medieval and Early-Modern Russia // *Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne*. 2011 / 2. Vol. 3. P. 9–34.

59. Ерусалимский К. Ю. Nazione Moschus: идентичность выходцев из Московского государства в Речи Посполитой XVI – начала XVII в. // Вестник РГГУ. Серия «Исторические науки. История / *Studia classica et mediaevalia*». Москва. 14 (76). № 11. С. 326–352.

60. Ерусалимский К. Ю. На службе короля и Речи Посполитой. М.; СПб.: Нестор-История, 2018.

61. [Вассиан Рыло]. Послание на Угру Вассиана Рыло / подгот. текста Е. И. Ванеевой, перевод О. П. Лихачевой, коммент. Я. С. Лурье // Памятники литературы Древней Руси. М., 1982. С. 522–537.

62. Конотоп А. Б. «Богоизбранный новый Израиль»: к вопросу о формировании средневековых представлений о Русском государстве как о царстве «нового Израиля» // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2011.

63. Ефимов Н. И. Русь – Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в до-петровской письменности. Казань, 1912 (=Из этюдов по истории русского церковно-политического сознания. Вып. 1).

64. Конотоп А. Б. Представления о Русском государстве как «новом Израиле» и их отражения в памятниках литературы, живописи и архитектуры XVI в. // Историческое обозрение. М., 2005. Вып. 6. С. 38–48.

65. Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этно-конфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // *Ab Imperio*. 2001. № 3. С. 123–142.

и»: происхождение и семантика ритуалов // *Cogito*. Альманах истории идей. Ростов-на-Дону: Foundation, 2011. Вып 5. С. 203–240.

67. Raba J. Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 50 (1995). S. 297–307.

68. Rowland D. Moscow – The Third Rome or the New Israel? // *Russian Review*. 55 (1996). № 4. P. 591–614.

69. Gruber I. *Orthodox Russia in Crisis: Church and Nation in the Time of Troubles*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2012.

70. Gruber I. From Bethlehem to Beloozero. Biblical Languages and National-Religious Boundaries in Muscovy // *Russia beyond the Traditional Boundaries: Essays in Honor of David M. Goldfrank. Part 1* / ed. by Michael G. Smith, Isaiah Gruber, Sandra Pujals (=Russian History. 2014. № 7). P. 8–22.

71. Баталов А. Л. Московское каменное зодчество конца XVI века: Проблемы художественного мышления эпохи. М., 1996.

72. Баталов А. Л., Вятчанина Т. Н. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // *Архитектурное наследство*. М., 1988. Вып. 36. С. 22–42.
73. Бусева-Давыдова И. Л. Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // *Иерусалим в русской культуре* / сост. А. Баталов и А. Лидов. М., 1994. С. 174–181.
74. Зеленская Г. М. Святыни Нового Иерусалима. М., 2002.
75. Зеленская Г. М. Новый Иерусалим под Москвой. Аспекты замысла и новые открытия // *Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы международного симпозиума* / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 149–152.
76. Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009.
77. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского / подгот. текста, перевод и коммент. М. А. Салминой // *Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века* М., 1981. С. 208–229.
78. Goldblatt H. Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature: the Discourse on the Life and Death of Dmitrii Ivanovic Donskoi // *Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание* / под ред. А. М. Клеймола и Г. Д. Ленхофф. М., 1997. P. 84–115.
79. Дмитриев М. В. О христианском универсализме в самосознании элит Московской Руси в эпоху Софии Палеолог // «Три Рима» Софьи Палеолог / под ред. Т. В. Куц и А. А. Майзлиш. М.: ИВИ РАН, 2023. С. 113–151.
80. Великие Минеи-Четьи, собранные митрополитом Макарием. Ноябрь. СПб., 1897. Вып. 7.
81. [Курбский А.] Первое послание Курбского Ивану Грозному // Библиотека литературы Древней Руси. XVI век. СПб.: «Наука», 2001. Т. 11.
82. [Иван Грозный]. Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Библиотека литературы Древней Руси. XVI век. СПб.: «Наука», 2001. Т. 11.
83. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. СПб., 1841. Т. 2. № 2.
84. Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва-Третий Рим» // *Русское подвижничество*. М.: Наука, 1996.
85. Повесть князя Ивана Андреевича Хворостинина // *Русская историческая библиотека. Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени* / 2-е изд. СПб., 1909. Т. 13.
86. Новая повесть о преславном Росийском царстве и великом государстве Московском // Дробленкова Н. Ф. Новая повесть о преславном Росийском царстве и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960.

87. [Спиридон-Савва]. Послание инока Саввы на жидов и на еретики / с предисл. С. А. Белокурова // О ереси жидовствующих / Новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым, М. И. Соколовым // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Ч. 2. С. 1–94.

88. Дмитриев М. В. Структура антииудейского дискурса в «Провсвителе» Иосифа Волоцкого и «Послании» инока Саввы (конец XV – начало XVI вв.) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2011. С. 112–124.