

П. А. Воробьёв

Византийский фактор в политико-символической и церковной практике восточных славян (середина XV — конец XVII в.)

УДК 94(495+367)"1453/1700":930.85
DOI 10.47132/1814-5574_2023_4_220
EDN HSXLQK



Аннотация: Византия как историко-культурный феномен даже после падения Константинополя в 1453 г. являлась общим местом исторической памяти для восточных славян и была предметом идеологического противостояния между двумя основными обладателями земель исторической Руси — Великим княжеством Литовским / Речью Посполитой и Московским государством. На их восприятие наследия Восточной Римской империи и отношения между собой заметное влияние оказали деятельность поствизантийских греков на землях Руси, идея освобождения Константинополя от турок-османов, византийские титулы в политико-символической практике московских правителей, борьба между двумя восточнославянскими государствами за древний Киев, легенда о «Мономаховом венце», представления о главе православного мира и православной империи после 1453 г., традиция именования Москвы «третьим Римом» и Киева — «вторым Иерусалимом», проекты переноса кафедры Вселенского патриарха из Царьграда в Речь Посполитую, контакты Киевской и Московской митрополий с греческим духовенством, практика преподавания греческого языка на Руси, споры о значимости для восточных славян и греков Флорентийской (1439) и Брестской церковной унии (1596). Все эти аспекты проявления византийского фактора в общественно-политической мысли восточных славян рассмотрены в данной публикации с точки зрения концепта «Византия после Византии».

Ключевые слова: наследие Византии, восточные славяне, Русь, Великое княжество Литовское, Речь Посполитая, Московское государство, освобождение Константинополя, православие, католичество, униатство, Восточная Церковь, константинопольский патриарх, император, царь, самодержец, «Москва — третий Рим», «Киев — второй Иерусалим», легенда о Мономаховом венце, Флорентийская уния, Брестская уния.

Об авторе: **Павел Анатольевич Воробьёв**

Аспирант Республиканского института высшей школы, Минск, Беларусь.

E-mail: wmd2013@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0340-8530>

Ссылка на статью: Воробьёв П. А. Византийский фактор в политико-символической и церковной практике восточных славян (середина XV — конец XVII в.) // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 220–233.

Статья поступила в редакцию 18.03.2023; одобрена после рецензирования 10.04.2023; принята к публикации 17.05.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2023

Pavel A. Varabyou

The Byzantine Factor in the Political-Symbolic and Church Practices of the Eastern Slavs (Mid 15th – Late 17th Century)

UDK 94(495+367)"1453/1700":930.85
DOI 10.47132/1814-5574_2023_4_220
EDN H5XLQK



Abstract: Even after the fall of Constantinople in 1453, Byzantium remained a commonplace of historical memory for the Eastern Slavs (Rus) and was the subject of ideological confrontation between two main land owners of the lands of historical Rus – the Grand Duchy of Lithuania / Polish-Lithuanian Commonwealth and Moscow State. Their perception of the legacy of the Eastern Roman Empire and their relationships were significantly influenced by the activities of post-Byzantine Greeks on the lands of Rus, the idea of liberating Constantinople from the Ottoman Turks, Byzantine titles in the political-symbolic practices of Moscow rulers, the struggle between the two Eastern Slavic states for the ancient Kiev, the legend of the “Monomakh’s Cap,” concepts of the head of the Orthodox world and the Orthodox Empire after 1453, the tradition of calling Moscow the “Third Rome” and Kiev the “Second Jerusalem,” projects to transfer the seat of the Ecumenical Patriarch from Constantinople to the Polish-Lithuanian Commonwealth, contacts between the Metropolitans of Kiev and Moscow and the Greek clergy, the practice of teaching the Greek language in Rus, and disputes about the significance of the Florence Union (1439) and the Union of Brest (1596) for the Eastern Slavs and Greeks. All these aspects of manifestation of the Byzantine factor in the socio-political thought of the Eastern Slavs are examined from the perspective of the concept of “Byzantium after Byzantium.”

Keywords: Byzantine legacy, Eastern Slavs, Rus, Grand Duchy of Lithuania, Polish-Lithuanian Commonwealth, Moscow State, liberation of Constantinople, Orthodoxy, Catholicism, Uniatism, Eastern Church, Constantinople Patriarch, Emperor, Tsar, Autocrat, “Moscow – the Third Rome,” “Kiev – the Second Jerusalem,” legend of the Monomakh’s Cap, Florence Union, Brest Union.

About the author: **Pavel Anatolyevich Varabyou**

Graduate Student, Republican Institute of Higher Education, Minsk, Belarus.

E-mail: wmd2013@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0340-8530>

For citation: Varabyou P. A. The Byzantine Factor in the Political-Symbolic and Church Practices of the Eastern Slavs (Mid 15th – Late 17th Century). *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 4, pp. 220–233.

The article was submitted 18.03.2023; approved after reviewing 10.04.2023; accepted for publication 17.05.2023.

Государственное и церковное наследие Византии (Восточной Римской империи) неотделимы между собой. Комплексное изучение восприятия этого наследия восточными славянами (русью) периода после падения Константинополя в 1453 г. под ударами турок-османов (и до кон. XVII в.) подразумевает сравнение взглядов на былую империю как из Вильно и Кракова / Варшавы, так и из Москвы. Эти взгляды получили отражение в книжности, государственно-дипломатической и церковной практике, а также в других сферах общественно-политической жизни руси. На актуальность данной проблематики мы ранее неоднократно указывали в своих работах [Воробьев, 2022a, 128; 2022b, 114; 2021a, 112].

Значительное влияние на создание образа Византии оказывала не только церковная полемика, посвященная Брестской унии 1596 г. (см.: [Воробьев, 2022a, 121–127]), но и обоюдное желание как Великого княжества Литовского / Речи Посполитой, так и Московского государства объединить вокруг себя все земли исторической Руси. Наиболее ярко на поприще объединителя Руси в рассматриваемый период проявил себя великий князь московский Иван III. Одним из поводов и оснований для военных столкновений со своим западным соседом для него являлось провозглашение своего права на защиту православных единоверцев — подданных великих князей литовских [Салей, 2008, 81]. В то же время данный мотив внешней политики Ивана III зачастую превеличивается.

Причем правящие особы княжества отказывали московскому монарху в таком праве, а также в его амбициях по объединению вокруг Москвы всех восточнославянских земель. Как отмечал польский историк XVI в. Матей Стрыйковский, чья «Хроника польская, литовская, жмудская и всей Руси» была весьма популярной среди восточнославянской шляхты и духовенства, наследие Киевской Руси («Киевская монархия» / «Руская монархия»; (Стрыйковский, 2011, 265, 287)) принадлежит королям польским и великим князьям литовским (через «захват» Киева великим князем литовским Гедимином, то есть по праву меча), а не московским правителям (Стрыйковский, 2011, 451–452); [Ерусалимский, 2008, 602–603]. Да и православное духовенство княжества в XVI в. преимущественно воспринимало правящую династию Ягеллонов (на землях Руси она была прервана в 1572 г. со смертью Сигизмунда II Августа) как продолжателей местной, древнекиевской традиции [Граля, 2021, 69–70]. Итак, во времена Ивана III наследие Византии с ее идеей православного царства имплицитно проникает в новую для себя сферу политико-дипломатических сношений между Вильно / Краковом и Москвой [Lietuvos istorija, 2009: *Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė ir Bizantijos paveldas*, 453].

Отпечаток на исторический образ Византии накладывала и деятельность восточных, прежде всего константинопольских, патриархов (более широко — Восточной Церкви) как главных наследников и проводников культуры Византии после ее гибели, коими в целом себя считали греки [Гудзяк, 2000, 16]. Константинопольский (Вселенский) патриарх в условиях турецкого господства непосредственно возглавлял византийский миллет, подобно ромейским (византийским) императорам обладая полнотой не только духовной, но и светской власти над православными подданными султана, к тому же самоуправление в миллете он осуществлял в том числе на основе свода законов, разработанных в Византийской империи Константином Арменополом в XIV в. (см.: [Апанович, 2015, 67]; ср.: [Гудзяк, 2000, 22–23]). Итак, в условиях отсутствия после 1453 г. византийских императоров, чья власть была выше патриарших прерогатив даже в некоторых церковных делах [Голубев, 2008, 31], полномочия константинопольских патриархов в ряде случаев расширились [Апанович, 2015, 68].

Сравнение летописных источников Московского государства с летописями и хрониками Великого княжества Литовского показывает, что в московской книжности истории Византии уделялось куда больше внимания. Так, например, в московском «Летописном сборнике, именуемом Патриаршей или Никоновской летописью» содержатся подробные рассказы об основании и падении Царьграда (Константинополя) и ряд вставок о Византии из «Русского хронографа». Однако, как нам представляется,

справедливо отметить, что московское летописание само по себе, хотя бы по количеству сохранившихся текстов, намного объемнее белорусско-литовского и украинского летописания княжества вместе взятых. В то же время, например, в белорусско-литовском летописании говорится о Крещении Руси греками, военных походах древнерусских князей на Царьград, «замятне» в этом городе 1353 г. и др.

На историю империи постоянно ссылались такие знаковые фигуры общественно-политической мысли Московского государства, как Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Иван IV (Грозный) и его оппонент по переписке Андрей Курбский (которого можно причислить и к писателям Великого княжества Литовского), а также, значительно позднее, — Московский патриарх Никон и другие [Терновский, 1875, 3].

Ставшая общеизвестной в отношении Московского государства идея о духовной и политической преемственности его правителей от византийских императоров пришла в Москву извне, а именно из Италии (Венеции и Рима), при Иване III [Воробьев, 2021б, 79–81]. Затем эту идею активно распространяли отдельные представители греческого и южнославянского духовенства, желавшие получить от московских государей избавление от турок, а также материальную помощь, что ставило их в зависимое от Москвы положение [Падокшын, 2000, 35; Божко, Струков, 2011, 63–64; Гудзяк, 2000, 29].

В рассматриваемый период небольшие греческие диаспоры присутствовали в обоих восточнославянских государствах. Они также оказывали определенное влияние на процесс формирования облика как исторической Восточной Римской империи, так и «будущей», желаемой Византии, то есть «Византии после Византии» (как известно, данный термин в 1935 г. ввел в научный оборот румынский историк Н. Йорга). Но это влияние, вероятно, не касалось высшего государственного уровня в Речи Посполитой: здесь греки не оказывали заметного воздействия на политику монархов, да и на местной дипломатической службе они выполняли второстепенные роли [Лильо, 2019, 42, 116, 144].

Во многом из-за того, что короли польские и великие князья литовские (обычно один и тот же человек совмещал два трона) в интересующие нас времена исповедовали католичество и в культурном смысле были ориентированы на Западную Европу, у них, в отличие от православных и в значительной степени нацеленных на Восток московских правителей, не было внутреннего запроса на заимствование и реализацию государственного, имперского наследия православной Византии. Для Великого княжества Литовского / Речи Посполитой куда более обсуждаемой являлась церковная составляющая феномена Ромейской державы [Воробьев, 2022а, 128]. В целом, для правящих кругов Москвы наследие православной Византии было ближе и понятнее, чем для таковых в Вильно и Кракове / Варшаве.

При этом идею об освобождении Константинополя от турок и восстановлении на его месте былой империи поствизантийские греки распространяли как в Великом княжестве Литовском / Речи Посполитой, так и в Московском государстве. Ведь после 1453 г. византийское учение о необходимости существования православного императора и богохранимой империи сохранялось в греческом мире [Stanios-Koguska, 2016, 276].

В 1628 г. анхильский митрополит Христофор в своей грамоте московскому государю Михаилу Федоровичу пожелал ему наследника, который бы для многих стал надеждой на избавление от иноверных турок [Чеснокова, 2004, 172]. Тему освобождения Царьграда поддерживали и в местной церковной среде Московского государства. В частности, следы поддержки этой идеи замечены за Московскими патриархами Никоном [Чеснокова, 2004, 171] и Иоакимом [Лильо, 2019, 144]. Такого рода призывы греков не были отвергнуты тем самым наследником престола, коего пожелал митр. Христофор, — московским государем Алексеем Михайловичем, что способствовало усилению престижа этого монарха в православном мире. Но в реальности за воплощением таких проектов стояла крайне сложная задача — победить грозную Османскую империю. Ранее намек на возможность войны московского государя, а именно Ивана IV, против

турок, и на вероятное участие в ней войск Речи Посполитой на стороне московской армии обнаруживается в польском источнике «Речь в междуцарствие после отъезда Генриха (Валуа. — П. В.) из Польши». Причем анонимный автор «Речи» в гипотетическом ключе ставит московского правителя в один ряд с персидским, турецким и христианским императорами [Эйльбарт, 2020, 100].

На высшем государственном уровне Великого княжества Литовского / Речи Посполитой проекты освобождения Царьграда не находили отклика. И даже крупнейший православный магнат и киевский воевода князь Василий-Константин Острожский не отозвался на более реальную, чем освобождение Константинополя, идею 1580-х гг. о переносе на земли Речи Посполитой резиденции Вселенского патриарха [Воробьев, 2022а, 121]. В качестве нового места для кафедры патриарха (грека) Иеремии II предлагались Острог на Волыни, Киев, Вильно, Львов и Слуцк [Ульяновский, 2012, 941]. В то же время, не препятствуя попыткам причисления себя к духовным преемникам византийских императоров [Воробьев, 2022а, 129], князь Острожский своим образом жизни повторял их некоторые черты. В частности, он, как и Иван IV, по примеру правителей Византии имел обычай одеваться в монашеские одежды [Ульяновский, 2012, 872]. Сами же императоры ромеев в некоторых случаях даже имели право кадить вокруг святого престола и прикладываться к его покрову [Беляев, 1906, 123], а их богослужебное облачение было похоже на патриаршее [Голубев, 2008, 29]. По церковным делам князь Острожский, будучи патриотом Великого княжества Литовского / Речи Посполитой, поддерживал тесные контакты как с Москвой, так и, в большей степени, с греческим миром [Ульяновский, 2012, 573–574, 816]. Есть мнение, что по характеру своей деятельности князь Острожский имел много общего с ромейским императором Иоанном VI Кантакузином [Пашко, 2008, 55–56].

Отклик на задумку о создании коалиции православных государств для освобождения единоверцев от мусульман все-таки имел место и в Речи Посполитой, но не со стороны Вильно/Кракова. Эту идею, отчасти под влиянием Иерусалимского патриарха грека Паисия, во время вооруженного выступления запорожских казаков против польского правительства поддержал гетман Богдан Хмельницкий [Шумило, 2013, 14–15].

Знакомству с византийской культурой и историей способствовало налаживание системы преподавания греческого языка. Расцвет этой системы в Речи Посполитой, насколько мы можем судить, произошел в кон. XVI в. и был связан с активизацией деятельности местных православных братств. Например, греческий язык преподавали в братских школах Львова, Вильно и Острога. Вместе с тем его системно изучали и в католической среде, в частности в Краковском университете, причем также с кон. XVI в. В XVII в. образовательный интерес к греческому языку в Речи Посполитой пошел на спад.

Значение греческого языка довольно высоко оценивал известный католический полемист Петр Скарга [Кралюк, 2007, 16–17]. Значимость этого языка осознавали и униаты. В 1597 г. униатский епископ Владимирский и Берестейский Ипатий (Потей) открыл в Берестье школу, где по его же приглашению греческий язык преподавал униат греческого происхождения Петр Аркудий [Веремеев, 2021, 66]. Заинтересованность униатов Речи Посполитой в открытии семинарии и школ греческого языка была зафиксирована в 1595 г. в так называемых «33 артикулах» (их «Соборном послании» папе Римскому Клименту VIII) (Артикули, 1996, 31, арт. 27). Открытие в Речи Посполитой греческих школ всячески поддерживали и православные восточные патриархи. В письме 1593 г. московскому государю Федору Ивановичу Александрийский патриарх (грек) Мелетий (Пигас) выразил надежду на развитие греческого обучения усилиями православного братства города Львова [Апанович, 2012, 102].

Важным шагом на пути распространения греческого языка в Речи Посполитой стала вышедшая в 1591 г. при Львовском братстве эллино-славянская грамматика «Адельфотис» (греч. ἀδελφότης — «братство»). Она вскоре после выхода в свет получила распространение в качестве учебного пособия и в других православных

учебных заведениях, прежде всего в виленской братской школе. В этой грамматике прослеживаются элементы концепции культурно-языкового единства восточных славян и греков в лоне «единой, святой, кафолической и апостольской церкви» (Адельфотис, 1591, 1, 3–4, 7. Пагинация наша, с первого титульного листа). Но данная версия по поводу концепции не является общепринятой в науке [Зарембо, 2003, 41]. Оживление преподавания греческого языка в Московском государстве мы определяем кон. XVII в. в связи с учительской деятельностью двух греков – братьев Лихудов (см.: [Рамазанова, 2019, 42–43, 45, 62, 66, 74]). Хотя отдельные элементы греческого образования здесь наблюдались и раньше.

Таким образом, присутствие в обеих восточнославянских странах греческих диаспор и развитие преподавания «эллинского» языка приобщали русь к культуре империи ромеев. Однако более весомым фактором сохранения и развития русско-греческих связей после 1453 г. являлись контакты восточнославянских земель с православными восточными патриархами. Они осуществлялись как Киевской митрополией (находившейся в границах Великого княжества Литовского / Речи Посполитой), так и Московской митрополией, разделенных между собой в 1458 г. [Боровой, 2018, 83]. Сами восточные патриархи до этого долго пытались сохранить единство митрополии Руси [Гудзяк, 2000, 6; Голубев, 2010, 88].

С тех пор, с сер. XV в., Московская митрополия пошла по пути автокефалии, независимости от царьградского патриарха. Киевская митрополия продолжала оставаться в константинопольском послушании. Но накануне и после заключения Брестской унии ее сторонники, будучи ориентированными на Рим, в отношении руси поставили под сомнение правильность и эффективность ее прежней (многовековой) церковной юрисдикции. В результате униаты Речи Посполитой признали над собой власть папы Римского, а противники унии остались верными царьградскому патриарху. Для православных Речи Посполитой церковное подчинение Константинополю было одной из гарантий сохранения отеческой веры. Позднее, в 1686 г., Киевская митрополия вошла в московскую юрисдикцию.

Так как восточные патриархи находились под властью турок-османов, приезд их представители греческого духовенства зачастую воспринимались руководством Речи Посполитой как агенты иноземного (турецкого либо московского) влияния. И на то у местного правительства были свои основания (см., напр.: [Апанович, 2012, 108; Шумило, 2013, 14–15]). В Османской империи греческие епископы и священники действительно были частью местного аппарата управления [Апанович, 2015, 68, 69; Гудзяк, 2000, 23]. Перешедший из униатства католический полемист Касьян Сакович в своем описании Киевского православного Собора 1640 г. современную ему пост-Византию называл «Турко-Грецией» и к тому же высказывался о напрасности обращения православных епископов и их паствы к царьградскому патриарху («схизматику» и «еретику») (Сакович, 1878, 46, 48).

Негативное отношение к православному духовенству из Греции в католических и униатских кругах усугублялось их деятельностью, направленной против Брестской унии. Поэтому после 1596 г. короли польские и великие князья литовские, поддерживая униатских епископов (Артикули, 1996, 30, арт. 14); [Апанович, 2012, 102], принимали меры для ослабления русско-греческих церковных связей. В частности, королевской грамотой 1676 г. православным подданным Речи Посполитой запрещалось поддерживать связи с Царьградом. отождествление ряда греков с агентами турецкого влияния, что при желании позволяло дискредитировать их церковную миссию, было свойственно восприятию политической элиты не только Вильно и Кракова / Варшавы, но и Москвы [Падокшын, 2000, 22, 64, 70; Гудзяк, 2000, 232].

Как уже отмечалось ранее, византийское наследие являлось и одним из камней преткновения между двумя восточнославянскими странами. В большой степени это касалось титулатуры московских монархов. Зачастую она отражала претензии Москвы на западные земли исторической Руси, входившие в состав Великого княжества Литовского / Речи Посполитой. С Ивана III ведет отсчет традиция, по которой московские

правители именовали себя «самодержцами». Этот титул (греч. — αυτοκράτωρ, «автократор») входил в официальный протокол Византийской империи [Голубев, 2008, 29] и уже встречается в литературе домонгольской Руси — например, в отношении киевского князя Владимира Святославича ((Сказание пра Барыса і Глеба, 2013, 207); см. также: (Стрийковский, 2011, 191); [Падокшын, 2000, 31]).

Правда, два ближайших преемника Ивана III, московские государи Василий III и Иван IV, официально не титуловали себя самодержцами [Лаврентьев, 2014, 94]. Но данное обстоятельство не помешало М. Стрийковскому прямо назвать таковым Василия III (Стрийковский, 2011, 451). При этом самотитулование московских правителей и других князей исторической Руси терминами «самодержец» и «царь» («всая Руси») польский хронист связывал с их прямой династической преемственностью от древнекиевского князя Владимира Всеволодовича Мономаха (Стрийковский, 2011, 256).

В политико-символическую практику восточных славян титул царя также пришел из Византии. Он встречается в книжности домонгольской Руси применительно к киевским князьям [Голубев, 2008, 27], в частности Владимиру Святославичу. Неслучайно в «Степенной книге», составленной в официальных кругах Московской митрополии, указывается на родство между князем Владимиром Святославичем и Иваном IV, в 1547 г. ставшим первым из московских монархов, венчанных на царство [Ерусалимский 2008, 614]. Такого рода параллели также позволяли Москве обосновать свое право на древний Киев.

Правители Великого княжества Литовского рассматриваемого периода под влиянием Королевства Польского все больше подражали западноевропейской титулатуре с ее терминами «король», «цесарь/кесарь». Если в случае занятия польского трона они всегда себя именовали королями, то титулом цесаря в местной (восточнославянской) традиции было принято определять правителей Священной Римской империи (Хроніка Быхаўца, 2015, 171). В самой Византии термин «цесарь/кесарь» отчасти был свойствен тем ее императорам, кто считал себя преемником Юлия Цезаря, но все-таки в Ромейской империи доминировал титул царя (греч. — βασιλεύς, «василевс») [Голубев, 2008, 30]. Именно царями книжники Великого княжества Литовского / Речи Посполитой называли ромейских императоров (см., напр.: (Хроніка Быхаўца, 2015, 172)). Но были исключения. По-видимому, их как кесарей определял львовский хронист XVII в. Бартоломей Зиморович ((Зиморович, 2002, 39, 48); см. также: (Стрийковский, 2011, 160, 196)). В целом, выбор терминологии, касающейся титулатуры, во многом зависел от языка, на котором создавался источник.

Внимание к истории Восточной Римской империи со стороны авторов как Великого княжества Литовского / Речи Посполитой, так и Московского государства привлекали события, связанные с заключением и попытками распространения Флорентийской унии 1439 г. Московской общественно-политической мысли подписание унии византийским императором Иоанном VIII было свойственно обобщать до уровня неправильного духовного выбора чуть ли не всех греков, ставшего главной причиной падения Царьграда в 1453 г. [Салей, 2008, 82; Воробьев, 2022б, 117]. Причем такая логика во многом повторяла греческие настроения в момент гибели империи [Воробьев, 2022а, 126]. В Речи Посполитой среди православных авторов преобладала другая тенденция, направленная на защиту греков, доказательство их непринятия унии и ее незаконность [Воробьев, 2022а, 125].

Уход греков в унию по признаку отпадения ромейского царя Иоанна в католическую ересь стал для правящих кругов Москвы весомым аргументом в пользу объявления своей церковной независимости от Константинополя [Падокшын, 2000, 31–32]. Но в реальности Флорентийская уния не имела успеха не только в православном Московском государстве, но и в официально католических Великом княжестве Литовском и Королевстве Польском [Боровой, 2018, 78–80, 82], где к ее обсуждению вернулись лишь в 70-е гг. XV в. при Казимире IV [Граля, 2021, 52]. В новых для себя условиях турецкого господства ее отвергли и сами греки [Воробьев, 2022а, 125]. Определенную

лепту в недопущение распространения Флорентийской унии в Великом княжестве Литовском во 2-й пол. XV в. внесли Царьградские патриархи Дионисий I, Рафаил I [Боровой, 2018, 85–86, 88] и Нифонт II [Флоря, 2010, 620].

Теперь вернемся к титулам. В 1547 г. московский государь Иван IV был венчан на царство, однако в высших государственных кругах Великого княжества Литовского / Речи Посполитой новый статус московских правителей официально не признавали долгое время — вплоть до 1634 г. [Салей, 1998, 70]. Утверждение Ивана IV в царском достоинстве связано с именем Вселенского патриарха Иоасафа II, который к тому же в своей подтверждающей грамоте, доставленной в Москву в 1561 г., признал за московским государем статус покровителя православного мира [Луховицкий, 2010, 218]. В истории Великого княжества Литовского также имела место попытка получить от Царьградского патриарха Филофея признание царского титула за великим князем литовским (язычником) Ольгердом, но она потерпела полную неудачу [Голубев, 2008, 27–28, 31–32; Голубев, 2010, 85].

До признания патр. Иоасафом царственности Ивана IV идея покровительства была отражена и в самом чине венчания московских государей [Граля, 2021, 45]. Ранее и в адрес Василия III из Константинополя доносились отзывы как о настоящем православном царе [Богатырев, 2011, 189]. Позднее Александрийский патриарх Мелетий (Пигас) прославлял московского государя Федора Ивановича, утверждая, что тот достоин носить двойную диадему: не только полученную свыше от предков, но и патриаршую, якобы сохранившуюся в Александрийской Церкви еще со времен Эфесского Собора эпохи византийского императора Юстиниана [Терновский, 1875, 12]. Вероятно, здесь имеется в виду III Вселенский Собор, который проходил в Эфесе при императоре ромеев Феодосии II.

Для венчания на царство Ивана IV византийский чин церемонии был изменен под местные особенности и нужды. Впоследствии, в 1666 г., московский царь Алексей Михайлович просил доставить ему с христианского Востока «Судебник да Чиновник всему царскому чину прежних благочестивых греческих царей» [Божко, Струков, 2011, 64].

Вскоре после падения Константинополя под ударами турок-османов в Московском государстве было составлено анонимное «Слово избрано от святых писаний, еже на латыню» (1461–1462), где присутствует аллюзия на перенос политического центра православного мира из Царьграда в Москву [Падохцын, 2000, 83; Воробьев, 2021б, 80]. Знаменитая доктрина о духовном «третьем Риме», сформулированная старцем Филофеем в период правления Василия III, в 1589 г. была впервые отражена в официальном документе — «Уложенной грамоте об учреждении в России Патриаршеского престола», которую подписал и Царьградский патриарх Иеремия II (Уложенная грамота, 1819, 97); [Салей, 2008, 84, 87]. Причем в этой грамоте термин Филофея («третий Рим») приобрел и другой, официально-политический смысл [Божко, Струков, 2011, 64]. Об одном из подписантов грамоты, Монеувасийском митрополите (греке) Иерофеее сказано, что тот из «Греческого Царствия» (Уложенная грамота, 1819, 98), хотя он родился в Османской империи. В этом явно прослеживается поствизантийская риторика. В адрес московского государя Федора Ивановича («Христоролюбивого») данный источник насыщен титулами самодержца и царя.

После заключения Брестской унии и принудительного ее насаждения при поддержке правящих кругов Вильно и Варшавы наблюдалось усиление симпатий к Москве со стороны православных жителей Речи Посполитой. Такие симпатии [Воробьев, 2021а, 112] отчетливо видны на примере деятельности наместника Киево-Печерской лавры Иннокентия (Гизеля) [Яковенко, 1995, 52], который при этом уже после заключения Переяславской рады 1654 г. просил московского царя Алексея Михайловича (а именно при нем концепция «третьего Рима» расцвела как часть открытой политики Москвы) оставить Киевскую митрополию в формальной царьградской юрисдикции [Божко, Струков, 2011, 64–65]. Еще в кон. XVI в. великий князь литовский Сигизмунд III опасался, что имеющиеся затруднения в контактах Киевской митрополии

с царьградским патриархом могут подтолкнуть ее к сближению с Московским патриархатом, учрежденным в 1589 г. [Граля, 2021, 70–71].

Но даже тогда, когда подчинение Константинополю православного епископата Великого княжества Литовского / Речи Посполитой, на первый взгляд, было формальным, восточные патриархи призывали своих православных собратьев на восточнославянских землях к следованию за византийскими церковными традициями [Апанович, 2012, 104].

Концепции «Москва — третий Рим» предшествовало учение «Киев — второй Иерусалим», которое было сформулировано еще в домонгольской Руси. В православной среде исторической Руси Иерусалим воспринимался как библейская колыбель христианского мира, впоследствии ставшая первообразом для Царьграда — столицы православной Византийской империи. Показательно, что в «Казанской истории» 1560-х гг. Москва названа «вторым Киевом» [Данилевский, 1998, 137, 141–142; Шумило, 2013, 7]. Здесь можно увидеть дополнительное обоснование права московских государей на «удел» династии Рюриковичей — город Киев, а также опосредованную (через Иерусалим, Царьград и Киев) попытку возвышения Москвы через образы Иерусалима как колыбели Вселенской Церкви, Константинополя как символа православной империи и самодержавной власти, и Киева, откуда собственно пошло христианство на древнерусских землях. В свою очередь, православный монах Исайя Каменчанин в челобитной московскому царю 1566 г. называл «Новым Израилем» Великое княжество Литовское [Граля, 2021, 66]. Этот духовный термин применительно к Руси также исторически тесно связан с выражением «Киев — второй Иерусалим», пережившим свой ренессанс в Речи Посполитой в нач. XVII в. Возврат к этому выражению во многом был связан с восстановлением при участии патриарха Иерусалимского Феофана III (и с одобрения Константинопольского патриарха Тимофея II) православной иерархии Киевской митрополии, запрещенной местными властями по итогам Брестской унии, и возвращением в Киев кафедры митрополита [Шумило, 2013, 2–3, 8].

Стремление московских правителей и тесно с ними связанных книжников обосновать претензии Москвы на земли исторической Руси через принятие новых титулов и изобретение легенд о своей прямой политической преемственности от византийских василевсов и древнеримского императора Августа вызывало критику со стороны Вильно и Кракова / Варшавы. Одним из ответов со стороны Княжества / Речи Посполитой стало появление в местной латиноязычной поэзии образа «москвитов» как представителей народа варварского либо несколько выходящего за рамки цивилизованного христианского сообщества [Некрасевич-Короткая, 2012, 19]. Такого рода инвективы в адрес «москвитов» имели место и в риторике самих королей польских и великих князей литовских. Вместе с тем в ученой литературе Великого княжества Литовского XVI в. христианская общность между местным монархом и московским правителем не отрицалась [Ерусалимский, 2008, 594].

Московские правители из династии Рюриковичей действительно были родственны византийским императорам. Однако, по всей видимости, в своей политико-символической практике они старались не говорить об этом либо считали ненужным [Салей, 2008, 83]. Если говорить о правлении Василия III и Ивана IV, то с идеологической точки зрения их больше привлекала легенда о собственной политической преемственности от Августа (легенда о Прусе). Данную идеологическую конструкцию в 1579 г. резко раскритиковал король польский и великий князь литовский Стефан Баторий [Ерусалимский, 2008, 613–615, 619].

Легенда о Прусе опосредованно возводила династию Рюриковичей к периоду земной жизни Самого Спасителя — Иисуса Христа. При этом и Василия III, и Ивана IV интересовало политическое наследие Византии. Именно при них оформляется легенда о «Мономаховом венце», которая их связывала как с Ромейской империей, так и с древним Киевом, да и сама шапка Мономаха появилась в Москве, вероятно, в период правления Василия III [Богатырев, 2011, 174–176, 189–190].

Официально, согласно легенде, царская шапка некогда была передана из Византии киевскому князю Владимиру Мономаху и впоследствии оказалась в Москве. Эта легенда была сформулирована в московской книжности не ранее рубежа XV–XVI вв. ([Воробьев, 2021б, 82–83]; см. также: [Богатырев, 2011, 190; Терновский, 1875, 11–12]). В качестве одного из критиков этой легенды выступил поэт из Великого княжества Литовского Ян Радван. В своей «Радзивиллиаде» 1592 г. он отмечал, что Владимиру Мономаху греческий царский венец достался путем коварства и насилия; тем самым автор пытался показать тиранический характер власти московских правителей [Некрашевич-Короткая, 2012, 25].

Суть легенды о передаче царского головного убора из Ромейской империи на Русь поддержал вышеупомянутый Царьградский патриарх Иоасаф, который через признание за Иваном IV родства с ромейскими василевсами получение царских регалий из Византии все же приписывал не Владимиру Мономаху, а Владимиру Святославичу [Луховицкий, 2010, 218]. Патриарх даже рассчитывал на повторение венчания на царство московского государя через своего епископа — Евгрипского митрополита (тезку) Иоасафа [Терновский, 1875, 12]. Но Иван IV, узнав о контактах последнего с польским королем, отказался от повторения церемонии ([Луховицкий, 2010, 219]; см. также: [Граля, 2021, 63–65]).

Если православные авторы Речи Посполитой, как правило, положительно характеризовали церковное наследие Византии (государственная составляющая истории империи их интересовала куда меньше, хотя граница между двумя элементами наследия не всегда очевидна), то католические полемисты — в целом отрицательно. Наиболее сложное отношение к церковному наследию Восточной Римской империи было присуще униатам. С одной стороны, они изначально выступали за сохранение греческого (византийского) обряда и «предания святых Отцов Греческих», о чем говорится в «Соборной грамоте» о заключении Брестской церковной унии от 8 октября 1596 г. (Соборная грамота, 1997, 138). Грамота заявляет о замене Киевской митрополии царьградской юрисдикции на римскую.

И позднее, уже в 1-й трети XVII в., униатские полемисты Мелетий Смотрицкий и Лев Кревза считали себя представителями Восточной Церкви, но при условии, что она пребывает в единстве с Римом (Смотрицкий, 1863, 49–50); [Неменский, 2010, 19]. До этого на необходимость изучения творений древних отцов Церкви, то есть и византийских, указывал униат еп. Ипатий (Потей) [Веремеев, 2021, 66]. Отождествление униатов Речи Посполитой с «Восточной нашей Церковью греческого обряда» присутствует и в упомянутых ранее «33 артикулах» 1595 г. (Артикулы, 1996, 32, арт. 31).

Но, с другой стороны, униатские епископы Речи Посполитой «вычеркнули» из идентичности местной руси, неразрывно связанной с наследием Византии, многовековой элемент — константинопольскую юрисдикцию [Неменский, 2010, 14, 23]. В логике инициаторов Брестской унии все распоряжения восточных патриархов в адрес Киевской митрополии должны были утратить свою каноническую силу (Артикулы, 1996, 32, арт. 32). Таким образом, наследие Византии униаты оценивали через призму единства с Римом.

Скажем несколько слов об историческом образе основателя столицы Византийской империи Константина Великого в восприятии восточных славян (руси). Образованные люди прекрасно знали об этой личности и в Великом княжестве Литовском / Речи Посполитой, и в Московском государстве. О нем были наслышаны и в народной среде, как минимум, православной [Воробьев, 2022а, 121–123; Плюханова, 1995, 115]. Историческая фигура Константина в Речи Посполитой была сильным инструментом для доказательства активного участия светских правителей (императоров) в жизни Церкви. Поэтому отраженное в источнике 1581 г. из Речи Посполитой сравнение вышеназванного православного князя Острожского с царем Константином [Воробьев, 2022а, 120] вполне закономерно. С этим же царем еще в древнерусские времена сравнивал князя Владимира Святославича будущий киевский митрополит

Иларион, так как оба монарха крестили свой народ, просветили христианством свою страну [Голубев, 2010, 78; Шумило, 2013, 3].

В Московском государстве, в сравнении с ситуацией в Великом княжестве Литовском / Речи Посполитой, при характеристике исторической роли Константина Великого в большей степени делался акцент на его богоугодной воинственности и могуществе как правителя богохранимой империи. Об этом говорят многие источники, непосредственно связанные с Москвой (Послание на Угру, 1999, 386–387; Повесть о взятии Царьграда, 1982, 217, 219, 221, 261; Послание Ивана Грозного Курбскому, 1868, 136]. Хотя о воинской доблести царя Константина знали и в княжестве [Воробьев, 2022а, 121].

Образ Константина Великого как богоугодного воителя в своем обращении к московскому государю Алексею Михайловичу использовал Антиохийский патриарх (араб) Макарий III, причем уподобление себя первому христианскому императору наверняка оказывало влияние на систему взглядов и мотивацию этого московского царя в период его военных походов против Речи Посполитой и принятия им решения о созыве Большого Московского Собора 1666–1667 гг. [Чеснокова, 2004, 172–173]. Именно с XVII в. связано появление в Москве т. н. Константинова креста — конкретной реликвии, которая символизировала богоугодность земной миссии православного царя, хотя при этом день памяти свв. равноап. Константина (Великого) и его матери Елены не был каким-то особенным праздником в жизни Московской Церкви [Плюханова, 1995, 110, 114].

В заключение отметим, что наследие Византийской империи даже после ее гибели в 1453 г. продолжало оказывать существенное влияние на политико-символическую и церковную практику восточных славян (руси) в период до кон. XVII в. Здесь мы видим проявление историко-культурного феномена «Византия после Византии». Из среды небольших греческих диаспор Великого княжества Литовского / Речи Посполитой и Московского государства, а также тех поствизантийских греков, кто приезжал в эти страны с миссией, эпизодически доносились призывы (конкретные и метафорические) к участию восточных славян в освобождении Константинополя и восстановлении греческой государственности.

Правящие круги Великого княжества Литовского / Речи Посполитой, будучи преимущественно католиками, сталкивались с наследием Византии, как правило, в рамках обсуждения церковных вопросов. Идея о своей преемственности от ромейских василевсов их в данный период не интересовала, хотя прецедент для этого имелся. Наиболее сложное отношение к церковному наследию ромеев было присуще местным униятским епископам.

Московских государей идея об их преемственности (как духовной, так и политической) от царей Восточной Римской империи в значительной степени привлекала, при этом она была дополнена концепцией об их политической преемственности от древнеримского императора Августа. Византийские термины царя и самодержца прочно вошли в титулатуру московских правителей. Наследование Византии довольно активно применялось Москвой как аргумент для обоснования своих претензий на те земли исторической Руси, которые входили в состав Великого княжества Литовского / Речи Посполитой, что вызывало обратную, негативную реакцию. В идеологической борьбе между Московским государством и его западным соседом концепция «Москва — третий Рим» и предшествовавшая ей «Киев — второй Иерусалим» порой тесно переплетались. А греки, будучи материально зависимыми от московских монархов, помогли им утвердиться в статусе самых могущественных покровителей всего православного мира. Однако не стоит думать, что греки не имели своих границ и принципов, которые бы сдерживали амбиции московских самодержцев. Так, несмотря на уговоры со стороны московского боярина Бориса Годунова, восточные патриархи не пошли против канонических прерогатив, предоставив московскому патриархату лишь пятое место в диптихе православных Церквей.

Источники и литература

Источники

1. Адельфотис (1591) — Адельфотис. Грамматика доброглаголивого еллинословенского языка. Львов, 1591.
2. Артикули (1996) — Артикули, що належать до з'єднання з Римською Церквою [Додаток] / Тимошенко Л. В. Артикули Берестейської унії 1596 р. // Український історичний журнал. 1996. № 2. С. 29–34.
3. Зімоворич (2002) — *Зімоворич Б.* Потрійний Львів: Leopolis Triplex. Львів: Центр Європи, 2002. 224 с.
4. Повесть о взятии Царьграда (1982) — Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г. // Памятники литературы Древней Руси. М.: Художественная литература, 1982. Вып. 5. С. 216–267.
5. Послание Ивана Грозного Курбскому (1868) — Послание царя и великого князя Иоанна Васильевича всея России ко князю Андрею Курбскому, против его князя Андреева письма, что он писал из града Волмера // Сказания князя Курбского. СПб., 1868. С. 135–190. № 2.
6. Послание на Угру (1999) — Послание на Угру Вассиана Рыло // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. С. 386–399.
7. Сакович (1878) — *Сакович К.* Описание Киевского собора 1640 года // Русская историческая библиотека, изд. Археограф. Комиссией. Т. 4. СПб., 1878. С. 21–48.
8. Сказанне пра Барыса і Глеба (2013) — Сказанне пра Барыса і Глеба, князёў рускіх // Рэлігійнае пісьменства кірылічнай традыцыі XI–XV стст. Мінск: Беларуская навука, 2013. С. 207–224.
9. Смотрицкий (1863) — *Смотрицкий М.* Апология моему странствованию на Восток // Кирилло-Мефодиевский сборник. Лейпциг; Париж, 1863. Вып. 1. 152 с.
10. Соборная грамота (1997) — Соборная грамота киевского митрополита Михаила Рагозы и православных епископов... о вступлении их в союз с римскою церковью... от 8 октября 1596 года // Уния в документах: Сб. / Сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. Минск: Лучи Софии, 1997. С. 137–139. № 29.
11. Стрийковський (2011) — *Стрийковський М.* Літопис польський, литовський, жмудський і всієї Руси = Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi / Наук. т-во імені Шевченка. Львів, 2011. 1074 с.
12. Уложенная грамота (1819) — Грамота уложенная об учреждении в России Патриаршего престола 1589 года // Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 2. М., 1819. С. 95–103. № 59.
13. Хроніка Быхаўца (2015) — Хроніка Вялікага Княства Літоўскага, Жамойцкага і Рускага («Хроніка Быхаўца») // Летapisы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага (XV–XVII стст.). Мінск: Беларуская навука, 2015. С. 112–222.

Литература

14. Апанович (2012) — *Апанович К. О.* Контакты Восточных патриархов с православной церковью на восточнославянских землях Речи Посполитой (1596–1632 гг.) // Уч. записки УО «ВГУ им. П. М. Машерова»: Сб. науч. тр. Витебск, 2012. Т. 14. С. 98–110.
15. Апанович (2015) — *Апанович К. О.* Православие в Речи Посполитой и Османской империи в конце XVI — первой трети XVII в. // Христианское чтение. 2015. № 6. С. 59–74.
16. Беляев (1906) — *Беляев Д. Ф.* Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя. СПб., 1906. 189 с.
17. Богатырев (2011) — *Богатырев С. Н.* Шапка Мономаха и шлем наследника: репрезентация власти и династическая политика при Василии III и Иване Грозном // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2011. № 1 (9). С. 171–200.
18. Божко, Струков (2011) — *Божко Н. В., Струков А. В.* Идея покровительства вселенскому православию в преддверии церковной реформы XVII в. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2011. С. 62–66.

19. Боровой (2018) — *Боровой В., прот.* Судьбы Флорентийской унии в Польше и в Великом княжестве Литовском (в Белоруссии и на Украине) // Церковь и время. М.: ОВЦС Московского Патриархата. 2018. № 1 (82). С. 67–96.
20. Веремеев (2021) — *Веремеев С. Ф.* Ипатий Потей — христианин, сенатор, епископ: Между Востоком и Римом // Палеоросия. Древняя Русь: Во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 1. С. 52–73.
21. Воробьев (2021a) — *Воробьев П. А.* Византийское наследие в трудах Афанасия Филипповича и Симеона Полоцкого // Актуальные проблемы источниковедения: материалы VI Международной научно-практической конференции, Витебск, 23–24 апреля 2021 г. Витебск: ВГУ имени П. М. Машерова, 2021. С. 112–114.
22. Воробьев (2021б) — *Воробьев П. А.* Восприятие идеи преемства от Византии в Московском государстве времен Ивана III (1462–1505 гг.) // Научные труды Республиканского института высшей школы. Минск, 2021. Ч. 1. С. 78–85.
23. Воробьев (2022a) — *Воробьев П. А.* Образ Византии в нарративах Великого княжества Литовского и Речи Посполитой (XV — первая половина XVII века) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2022. № 1. С. 117–132.
24. Воробьев (2022б) — *Воробьев П. А.* Осмысление гибели Византийской империи в письменной традиции Великого княжества Литовского и Московского государства (вторая половина XV–XVII век) // Лістападаўскія сустрэчы — XIV: Матэрыялы міжнар. навук. канф., Мінск, 11–12 лістап. 2021 г. Мінск: БДУ, 2022. С. 114–119.
25. Голубев (2008) — *Голубев О. Е.* Великий князь Литовский Ольгерд: князь или царь? // *Studia Historica Europae Orientalis*. 2008. Вып. 1. С. 27–33.
26. Голубев (2010) — *Голубев О. Е.* Феномен «своей античности» в истории Великого княжества Литовского // *Studia Historica Europae Orientalis*. 2010. Вып. 3. С. 73–91.
27. Граля (2021) — *Граля Х.* Посох и меч. Православная иерархия Польско-литовского государства в эпоху войн за «*dominium Russiae*» (конец XV–XVI вв.). (Просопографические заметки) // Человек архивный: Сб. статей к 70-летию Ю. М. Эскина и 42-летию его архивной деятельности. М.: Древлехранилище, 2021. С. 44–73.
28. Гудзяк (2000) — *Гудзяк Б. А.* Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2000. 426 с.
29. Данилевский (1998) — *Данилевский И. Н.* Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Одиссей. Человек в истории. 1998. М.: Наука, 1999. С. 134–150.
30. Ерусалимский (2008) — *Ерусалимский К. Ю.* Идеология истории Ивана Грозного: Взгляд из Речи Посполитой // Диалоги со временем: Память о прошлом в контексте истории. М., 2008. С. 589–635.
31. Зарембо (2003) — *Зарембо О. С.* Значение еллинословенской грамматики «Адельфотис» (Львов, 1591) в истории восточнославянской грамматической традиции // *Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта*. Сер. 4: Філалогія. Журналістыка. Педагогіка. Мінск, 2003. № 2. С. 41.
32. Крालюк (2007) — *Крालюк П. М.* Мелетій Смогрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI — початку XVII ст. Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2007. 208 с.
33. Лаврентьев (2014) — *Лаврентьев А. В.* Принадлежал ли Ивану Грозному «шлем Ивана Грозного»? // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2014. № 2. С. 92–111.
34. Лильо (2019) — *Лильо І. М.* Греки на території Руського воеводства у XV–XVIII ст. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2019. 384 с.
35. Луховицкий (2010) — *Луховицкий Л. В.* Иоасаф II // Православная энциклопедия. Т. XXV: «Иоанна деяния — Иосиф». М., 2010. С. 218–219.
36. Некрашевич-Короткая (2012) — *Некрашевич-Короткая Ж. В.* События и лица российской истории // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2012. № 2 (12). С. 15–30.
37. Неменский (2010) — *Неменский О. Б.* Русь и Константинополь в западнорусской полемической литературе после Брестской церковной унии 1596 г. // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. 2010. № 5. С. 14–23.

38. Падокшын (2000) — *Падокшын С. А.* Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз). 2-е выд. Мінск: Беларуская навука, 2000. 111 с.
39. Пашко (2008) — *Пашко Р. Г.* Личность князя К. К. Острожского в истории // *Працы гістарычнага факультэта БДУ. Мінск: БДУ, 2008. Вып. 3. С. 52–60.*
40. Плюханова (1995) — *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб.: Акрополь, 1995. 336 с.
41. Рамазанова (2019) — *Рамазанова Д. Н.* Итальянская школа братьев Лихудов в Москве (1697–1700 гг.) / Отв. ред. Б. Л. Фонкич. 2-е изд. М.: Изд. дьом ЯСК, 2019. 408 с.
42. Салей (1998) — *Салей С. М.* Царскі тытул у дыпламатычных крыніцах Вялікага княства Літоўскага і суседніх дзяржаў да сярэдзіны XVI ст. // *Мовы ў Вялікім княстве Літоўскім і краінах сучаснай Цэнтральнай і Усходняй Еўропы: Аналогіі і пераемнасць. Матэрыялы канф. (Будапешт, 25–26 мая 1998 г.). Будапешт, 1998. С. 70–73.*
43. Салей (2008) — *Салей С. М.* Канфесійнае пытанне у Вялікім княстве Літоўскім у кантэксце міжнародных адносін у XVI ст. // *Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: Зб. навук. арт. Гродна: ГрДУ, 2008. С. 80–91.*
44. Терновский (1875) — *Терновский Ф. А.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Вып. 1. Киев, 1875. 214 с.
45. Ульяновський (2012) — *Ульяновський В. І.* Князь Василь-Костянтин Острозький: Історичний портрет у галереї предків та нащадків. Київ: ВД «Простір», 2012. 1370 с.
46. Флоря (2010) — *Флоря Б. Н.* Иосиф (Болгаринович) // *Православная энциклопедия. Т. XXV: «Иоанна деяния — Иосиф».* М., 2010. С. 620–621.
47. Чеснокова (2004) — *Чеснокова Н. П.* Пути освобождения греческого народа в представлениях поствизантийских и русских авторов // *Тезисы докладов XVII Всероссийской науч. сессии византинистов. М.: ИВИ РАН, 2004. С. 170–174.*
48. Шумило (2013) — *Шумило С. В.* Уявлення про Київ як «другий Єрусалим» в церковно-суспільній думці Русі-України // *Зб. матеріалів всеукраїнської наук. конференції, присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Русі, 15 травня 2013 р. Київ, 2013. С. 196–227.*
49. Эйльбарт (2020) — *Эйльбарт Н. В.* Кандидатура Ивана Грозного на трон Речи Посполитой в польских политических памфлетах первой «вольной элекции» (1572–1574 гг.) // *Genesis: исторические исследования. 2020. № 3. С. 93–102.*
50. Яковенко (1995) — *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» у Київській пропаганді 1620–1640-х років // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. Київ, 1995. Т. IV. С. 52–75.*
51. Lietuvos istorija (2009) — *Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė ir Bizantijos paveldas* // *Lietuvos istorija. T. 4. Nauji horizontai: dinastija, visuomenė, valstybė. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė 1386–1529 m. Vilnius: Baltos lankos, 2009. P. 449–457.*
52. Stanios-Korycka (2016) — *Stanios-Korycka E.* Zrozumieć Bizancjum [Recenzja: Bizancjum ok. 500–1024. T. 1. Warszawa, 2012. 632 s.] // *Res Historica. 2016. No. 41. S. 267–276.*