**Два пространства русского средневековья и их позднейшие метаморфозы**

Виктор Маркович Живов

Русское пространство — это христианское пространство. Оно населено христианами, и это выражается, в частности, в обозначении социально неотмеченного обитателя этого пространства как крестьянина, этимологически — христианина. В позднее время эта концептуализация русского пространства может выражаться в обозначении «Святая Русь», впервые появляющемся у Андрея Курбского и с XVII века фиксируемом в исторических песнях и других текстах, не связанных непосредственно с формирующимся имперским дискурсом[1]. Курбский в Третьем послании Грозному, упрекая царя в пустом хвастовстве мнимыми победами в Ливонской войне, указывает ему на трусость его воевод, говорит, что они «ото всех подсмеваеми и наругаеми, окаянныи, на прескверное и вечное твое постыдение и всея святорусския земли»[2]. Выражения святорусская земля, святорусское царство, империя святорусская неоднократно встречаются у Курбского и в «Истории о великом князе московском». Курбский явно противопоставляет Святую Русь как православное царство царю-мучителю, оскверняющему ее святость.

Можно сказать, что Святая Русь появляется с концом средневековья как своего рода ностальгическая идентичность — таким же образом, как два столетия спустя в различных европейских обществах рождается из ностальгии национальная идентичность[3]. Ностальгия создает свое особое прошлое, отличное от ретроспекций других типов, но конструируется оно из тех же нарративных и концептуальных фрагментов, что и всякая другая история. Я как раз и собираюсь рассмотреть несколько таких фрагментов, показать, где и как они друг с другом не стыкуются и каким образом из-за этой нестыковки возникает их специфическая конфигурация.

Восточнославянская территория становится христианским пространством в результате крещения Руси в 988 году. Христианское пространство бывает разным. Не задаваясь целью построить исчерпывающую типологию, укажу, например, на имперское пространство Византии (оно представляет собой христианскую трансформацию римского имперского пространства), или на христианское пространство западного миссионерства (это пространство апостольской проповеди), или на парохиальное пространство протестантской общины (в качестве наиболее ясного образца здесь можно привести Mayflower, общину, поселившуюся, по словам Роберта Кушмана, одного из ее идеологов, «у пределов земли» «для почитания Господа»[4]). Всякое христианское пространство исторично, поскольку христианство — это религия с историей, религия длящегося в истории спасения человечества. Разные христианские пространства по-разному конструируют свою историю, или, иными словами, всякое христианское общество обладает собственным хронотопом.

Как конструируют свое христианское пространство восточные славяне (жители Киевской Руси)? Поиски новой христианской идентичности имели жизненное значение для каждого обратившегося в христианство общества: каково его место среди других христианских обществ? Располагается ли оно на задворках универсального пространства христианской цивилизации как не обладающие историей варвары или оно вправе апроприировать священную историю, как старшие христианские общества (греки и латиняне) апроприировали священную историю Израиля? В каком качестве они могут это сделать, т. е. на какой основе будут построены границы между новообращенным обществом и вместившей его в себя христианской ойкуменой?

Этим проблемам и посвящено «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, написанное в 1047–1050 годах, наиболее выразительное и во многих отношениях уникальное произведение риторического искусства домонгольской Руси. Предметом рассуждений Илариона является богословие истории. Стоит сразу же отметить, что богословие истории не было популярной темой в византийской гомилетике, так что выбор предмета объясняется не подражанием византийским образцам, а особым интересом, который богословие истории представляло для восточнославянского автора. Этот интерес понятен, поскольку универсальная история была тем естественным контекстом, в котором строилась идентичность нового христианского народа.

Универсальная история описывается у Илариона как переход от закона к благодати в рамках известной экзегетической схемы, в которой ветхозаветная история предызображает историю новозаветную, а новозаветная история отсылает к будущему, которое грядет со Вторым Пришествием Христовым. Именно в рамках этой схемы, разработка которой в патристической литературе начинается еще с ранних отцов церкви, с Оригена и Климента Александрийского, и строит свое рассуждение Иларион:

Законъ бо предътечя бе и слуга благодети и истине, истина же и благодеть слуга будущему веку, жизни нетленнеи. Яко законъ привождааше възаконеныа къ благодетьному крещению, крещение же сыны своа препущаеть на вечную жизнь. Моисе бо и пророци о Христове пришествии поведааху, Христос же и апостоли его о въскресении и о будущиимъ веце[5].

Эта схема, которой посвящена первая часть проповеди, определяет универсальную историю. На смену иудейскому закону приходит христианская благодать, и старшинство передается от иудеев христианам; ветхозаветным прообразом этой трансмиссии оказывается передача первородства от Манассии Ефрему. Это общее место патристической экзегезы.

Вскоре, однако, мы обнаруживаем и достаточно специфический момент. В обозначении того, кому именно передается старшинство, появляется «множество народов»:

Вера же христианьская, послежде явльшися, больши первыа бысть и расплодися на множьство языкъ[6].

«Множество народов» — это, конечно, библейский концепт, напоминающий, скажем, о семени Авраамовом, однако в описании судеб христианства он отнюдь не является общим местом. Для византийских учителей Илариона возрастание христианства соотносится не с народами, а со вселенской церковью и вселенской империей.

Таким образом, у Илариона универсальное пространство христианской истории оказывается распределено по народам, и здесь-то и находится место для новообращенного общества. Христос завещал апостолам «научите вся языкы», и в результате: Вера <…> благодетьнаа по всеи земли простреся и до нашего языка рускааго доиде. И законное езеро пресъше, евангельскыи же источникъ наводнився и всю землю покрывъ, и до насъ разлиася. Се бо уже и мы съ всеми христиаными славимъ Святую Троицу[7].

Восточные славяне становятся частью христианской семьи народов и благодаря этому приобретают общую для всех христиан историю. Универсальное христианское пространство оказывается полиэтническим, и Русь получает в нем свою долю. Движение человечества к Царству Небесному предстает как разрастание множества народов, объединенных христианством и общим христианским прошлым и будущим, но сохраняющих свою этническую идентичность.

Замечу сразу же, что византийский имперский дискурс оказывается для Илариона абсолютно чуждым, имперское пространство для него совершенно не интересно. Поэтому не имеют под собой никакого основания попытки (М. Д. Приселкова, Г. В. Вернадского, Д. С. Лихачева) увидеть в проповеди Илариона полемику с Византией: Русь якобы так же приходит на смену Византии, как христианская благодать отбирает старшинство у иудейского закона. Византийская империя обозначена у Илариона этническим термином — «греки», а Константин Великий прославлен за то, что привел свой народ к христианству. За это же восточные славяне должны воздавать хвалу «нашему учителю и наставнику, великому кагану нашеа земли Володимеру». Блюдя этническую схему, Иларион даже несколько передергивает факты, вставляя Владимира (а implicite и Константина) в перечень апостолов, просветивших различные земли («хвалитъ <…> Патмъ Иоанна Богословьца, Индиа Фому, Египетъ Марка»)[8].

Иларион обходит стороной осложняющие его построение моменты. История Руси начинается для него с кагана Владимира, он говорит о новом народе, обратившемся к вере, но не объясняет, откуда этот народ взялся, не объясняет, что представляет собой та земля, которая теперь наполнилась благодатью. Конструируемое Иларионом христианское пространство оказывается ущербным. У него нет провиденциального прошлого. Пусть Владимир — это новый Константин, но Константин превратил в христианскую державу провиденциально очерченное Богом пространство империи. А что обратил Владимир? Иларион отказывается конструировать какую-либо общность, существовавшую до обращения Руси в христианство, он как бы говорит — возьмем себе прошлое священной истории, мы имеем на это право как христиане, а остальное не имеет значения.

Конечно, варвары не обладают прошлым, но это простое решение имеет один существенный недостаток. Этническое пространство Илариона оказывается лишенным границ, «народ», о котором он говорит, никак не сконструирован. Действительно, кто именно стал христианским народом? У Илариона это народ Владимира и Ярослава, т. е. люди, живущие на подвластных им территориях. Народ определяется границами патримонии. Казалось бы, этого и достаточно. В конце концов, патримония и есть то, что мы называем государством, когда имеем дело со средневековыми монархиями: государство может обозначаться как патримония данного властителя. Однако для Киевской Руси это плохое решение, поскольку Киевская Русь — это никак не монархия. Монархический принцип здесь не действует, Ярослав делит свои владения между всеми своими сыновьями, а дальнейшее деление уничтожает даже видимость монархического наследования. Как убедительно показывают С. Франклин и Д. Шепард, Киевская Русь — это семейное владение разрастающегося семейства Рюриковичей, многочисленные члены которого борются за разные куски этого владения, а отнюдь не за то, чтобы «возглавить государство»[9]. Киевская государственность — это выдумка не обладающих воображением историков, а «народ» Киевской Руси как некое этническое целое — дериват этой вымышленной государственности, мешающий видеть противоречивость дискурсивных стратегий киевских авторов.

**\* \* \***

Попытку справиться с этими концептуальными противоречиями предпринимает Нестор, составляя новое введение к «Повести временных лет». Говоря о Несторе, я имею в виду того монаха Киево-Печерской лавры, который осуществил около 1113 года редакцию существовавшей до него летописи, снабдив ее введением, вставив туда ряд пассажей из византийской хроники Георгия Амартола и произведя еще некоторые изменения; имя, конечно, условно. Для Нестора конструирование дохристианской предыстории — это неизбежная задача, поскольку он составляет летопись, а не проповедь. Он пишет историю, но историю кого или историю чего? Ответ, казалось бы, ясен и дается в первых строках текста: «откуду есть пошла руская земля, кто въ Киеве нача первее княжить и откуду руская земля стала есть»[10]. Мы так привыкли к этим словам, что не замечаем их странности. Нестор говорит не о русском королевстве, княжестве, империи, народе, а о РУССКОЙ ЗЕМЛЕ. Хотя использование этого странного концепта не уникально (ср. Deutschland), он тем не менее необычен для средневековой исторической мысли.

О Русской земле имеется большая литература; можно спорить о том, что обозначалось этим понятием в разных контекстах — вся Киевская Русь или только область среднего Поднепровья (Киевская область)[11]. Это нас сейчас интересовать не будет. Понятно, что в «Повести временных лет» речь идет о более обширной территории, чем среднее Поднепровье, и потому понятие Русской земли может метонимически распространяться на всю эту территорию. Но что это такое? Исходно это родовое владение Рюриковичей: псевдоэтнический компонент этого наименования отсылает к Руси, т. е. к варяжской правящей элите. Таким образом, перед нами пространство, не имеющее этнической прикрепленности, географический конструкт без обозначения действующего субъекта истории. Проблема была в том, как присвоить этому пространству историю.

Первый шаг состоит в том, что ему приписывается провиденциальность. Этому служит легенда об апостоле Андрее. Путешествуя из Крыма в Рим, апостол избрал нелепый путь. Он поднялся вверх по Днепру, остановился на Киевских холмах и, водрузив на них крест, предсказал, что «на сихъ горахъ въсияетъ благодать Божия». Затем он отправился в землю, «идеже ныне Новъгородъ», соединив своим маршрутом два основных центра Киевской Руси. Замечу, что Нестор изменяет здесь историографическую схему Илариона, согласно которому никакой апостол на Руси не проповедовал, так что у Илариона место апостола-просветителя оказывается занято каганом Владимиром. У Нестора другие задачи, и ему нужен не родовой патрон новой христианской общности, а носитель апостольской миссии, предуготовивший для этой общности особое пространство.

Второй шаг состоит в том, чтобы наполнить эти границы людьми, народом. Это более сложная задача, поскольку у народа должна быть история, а история бывает только у христианских народов. С этой задачей Нестору в общем-то справиться не удается. В рассказе об апостоле Андрее он вместо истории дает этнографическую зарисовку. Нестор передает путевые наблюдения Первозванного просветителя, обращенные к римской аудитории:

Дивно видехъ словеньскую землю, идучи ми семо. Видехъ бани древены. И пережьгутъ е рамяно, [и] совлокуться, и будуть нази, и облеются квасомъ усниянымь, и возьмуть на ся прутье младое, [и] бьють ся сами, и того ся добьють егда влезуть ли живы, и облеются водою студеною, [и] тако ожиуть. И то творять по вся дни не мучими никимже, но сами ся мучать. И то творять мовенье собе, а не мученье[12].

Эти наблюдения больше всего напоминают записки о России иностранцев, сообщавших (конечно, уже в Новое время) о диковинных нравах чужого народа, и если бы этот текст был заимствован из какого-нибудь иноземного источника, удивление вызывал бы лишь неожиданный выбор летописца. Рассказ, однако, ниоткуда не заимствован, но написан самим Нестором (видимо, как освящающая Киев легенда[13]), и вряд ли можно думать, как это делает Д. С. Лихачев, что в его основе «лежит фольклорное предание» (христианство в XI веке было элитарной религией, фольклор мог быть только языческим) и в нем просвечивает «народная шутка, местный колорит»[14]. Это книжная легенда, и в этом качестве она обнаруживает поразительную способность книжника к остранению, способность взглянуть на «своих» глазами «чужого». Эта необычная для средневековья способность, граничащая с раздвоением личности, обусловлена двойной идентичностью, навязанной автору той задачей конструирования «народа», о которой мы говорили выше. С одной стороны, Нестору нужно обозначить этнос, историю которого он пишет. С другой стороны, он пишет эту историю как христианский автор, озирая ее с универсалистской христианской вершины; в этой перспективе его собственный «народ» оказывается варварским и должен получить в качестве приметы какой-нибудь занимательный варварский обычай.

Этим раздвоенным самосознанием проникнуто все предисловие Нестора. Универсалистская перспектива обозначена в нем с самого начала. Изложение начинается с разделения земли между сыновьями Ноя и расселения народов после Вавилонского столпотворения, к числу этих народов добавлены и Словене[15]. Сама схема заимствована из различных византийских источников, прежде всего из Хроники Георгия Амартола. Византийская схема усваивается, однако, в редуцированном виде. Для византийской историографии характерно описание мировой истории как последовательности царств (империй), последовательности, которую христианская Византия (империя ромеев, т. е. империя Римская) замыкает. К этой имперской перспективе летописец остается вполне равнодушен. Как замечает С. Франклин, «когда киевские авторы рассуждают о путях мировой истории, они выбирают в качестве значимых категорий не империи, а народы и религии: переход от язычества к христианству, от иудаизма к христианству, от закона к благодати, <...> происхождение народов от сыновей Ноя, вавилонское разделе ние народов и их чудесное соединение на Пятидесятницу. Ни одна из этих схем не была придумана в Киевской Руси, но в совокупности и при отсутствии империй они выстраиваются во вполне невизантийскую конфигурацию»[16].

Таким образом, само построение истории в терминах племен и народов представляет собой адаптацию классических схем к более привычным для автора категориям, апеллирующим к родовым отношениям. Построение истории в терминах народов оказывается общим для Илариона и Нестора. Двойная идентичность Нестора приводит к постоянному конфликту универсалистской христианской точки зрения и локальной отграниченности. Народ состоит из составляющих его племен. Эти племена по определению не могут не быть варварскими и языческими, так что их характеристика соответствует топике пространства, лежащего вне пределов цивилизации. Рассказывая о нравах восточнославянских племен, Нестор противопоставляет полян, которые «обычаи имуть кротокъ и тихъ», всем остальным восточнославянским племенам, живущим «звериньскимъ образомъ»[17]. Описание скотских нравов древлян, радимичей, вятичей, северян и кривичей довольно однообразно, они, во-первых, нарушают пищевые запреты, во-вторых, запреты сексуальные. Древляне ядяху вся нечисто. И брака у нихъ не бываше, но умыкиваху у воды девиця[18].

Трактовка древлянских обычаев явно тенденциозна, поскольку умыкание по сговору и было брачным обычаем, однако Нестор, основываясь на своем христианском универсализме, признает только христианский брак, а иные матримониальные обычаи приравнивает к повадкам диких зверей. (Стоит помнить при этом, что родители Нестора или во всяком случае его деды и бабки вступали в брак именно тем способом, который Нестор оценивает столь негативно.) Сходную характеристику получают и другие племена — радимичи, вятичи и северяне.

Схема, по которой описаны эти нравы и обычаи, взята летописцем у Амартола, и на него летописец прямо и ссылается. Он пишет: «Глаголетъ Георгии в летописаньи», — и приводит пространную выдержку из его Хроники. Выдержка взята из той части, где Амартол пишет об Александре Македонском и пересказывает легенду о Рахманском царстве, т. е. об островах блаженных, расположенных за пределами цивилизованного мира. По этому поводу Георгий приводит рассуждение, согласно которому у народов, не имеющих писаного закона, т. е. нецивилизованных, место закона занимает унаследованный от отцов обычай. Это устройство жизни вне пространства цивилизации Георгий иллюстрирует набором примеров, рассказывая о добрых обычаях Брахманов (жителей Рахманского царства) и варварских нравах Индян, Халдеев, Вавилонян, Гилеев, жителей Вретании и амазонок. «Варварское» описывается, естественно, как нарушение цивилизованного порядка, т. е. как нарушение запретов (в первую очередь пищевых и сексуальных). Данный пассаж и воспроизводит восточнославянский летописец.

Как замечает В. Я. Петрухин, «амазонки в разных традициях (восходящих к античной) отмечают не историко-географические реалии, а, напротив, неосвоенную часть ойкумены»[19]. Парадокс в том, что стандартные способы описания варварского (чужого, неосвоенного) пространства летописец переносит на свою землю, т. е. на пространство для него в высшей степени освоенное, на те племена, чью историю он собирается излагать. Свое оказывается варварским, из чего следует, что автор принимает «чужую» точку отсчета, точку зрения византийца, взирающего из столицы мира на Великую Скуфь. Конечно, византийца из себя автор не делает, это было бы нелепо. Свое остранение летописец определяет не в историко-культурных, а в религиозных категориях. Обозначая точку отсчета, он пишет: мы же христеяне елико земль иже веруютъ в святую Троицю [и] въ едино крещенье въ едину веру законъ имамъ единъ елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся[20].

Универсализм авторской позиции выражен здесь совершенно эксплицитно. Осмыслен он, однако, как взгляд христиан всех стран, т. е. как универсализм, основанный на религиозной идее, а не на идее имперской, и в этом смысле он не похож на универсализм византийских историков и хронистов, послуживший источником для нашего автора. Для византийцев универсализм определялся идеей единой империи, парадигмой вечного Рима, охватывающего в принципе все пространство цивилизации, и в этой парадигме языческое прошлое занимало свое законное место. Языческое прошлое было прошлым цивилизации, а не отвергнутым варварством. Для Нестора варварство и язычество отождествлялись, и поэтому универсалистская перспектива неизбежно создавала варварское пространство внутри собственной истории.

Как следствие, Русская земля остается родовым пространством (владением рода Рюриковичей), лишенным христианского прошлого и в силу этого не имеющим христианской телеологии. Попытки сконструировать ее единство как исторического субъекта приносят лишь малоубедительные результаты. Создаваемый в историческом нарративе хронотоп (помещенное в выделенные временные рамки этническое пространство) не обладает границами, заданными в христианском дискурсе (определяемыми в христианских терминах), поскольку этот дис курс целиком универсалистский, не предполагающий никаких «народов», и вместе с тем не получает границ исторического прошлого, поскольку это прошлое описывается в терминах языческой полиэтничности; ее опознавательными знаками служат варварские обычаи, выступающие как целиком отрицательные характеристики; никакой преемственности исторического субъекта они создать не в состоянии.

К этим противоречивым построениям и сводится весь инструментарий восточнославянского исторического нарратива Киевского периода. Они определяют и характер описания дальнейших событий, например татарского нашествия в «Слове о погибели земли русской» и ряде других памятников. Это описание соответствует двум никак не гармонизированным составляющим исторической идентичности. С одной стороны, катастрофа есть наказание за грехи — стандартное для средневековой письменности объяснение поражений и иных бедствий, апеллирующее к христианско-универсалистской составляющей исторического субъекта. Как говорится, например, в Новгородской первой летописи под 1224 годом:

И тако за грехы наша богъ въложи недоумение въ нас, и погыбе много бещисла людии; и бысть въпль и плачь и печаль по городомъ и по селомъ. Си же злоба сътворися месяця маия въ 31, на святого Еремья. Татари же възвратишася от рекы Днепря; и не съведаемъ, откуду суть пришли и кде ся деша опять: богъ весть, отколе приде на нас за грехы наша[21].

С другой стороны, погибель может объясняться как следствие родовой склоки, которая не позволила князьям защитить русское пространство. В Тверской летописи под 1223 год о татарском нашествии говорится, что гордости ради и величания рускыхъ князь попусти Богъ сему быти. Беша бо князи храбры мнози, и высокоумны, и мнящеся своею храбростию съделовающе. Имеяхуть же и дружину многу и храбру, и тою величающеся[22].

В дальнейшем рассказывается, в частности, о том, как рязанские князья послали с мольбой о помощи к великому князю Юрию Всеволодовичу. Князь великий же Юрий не послуша молбы рязаньскыхъ князей, самъ не поиде ни посла къ нимъ, но въсхоте самъ о себе съ татары брань сътворити[23].

Стоит заметить, что эта нарративная схема — в отличие от христианского объяснения — была унаследована позднейшей историографией, так что еще и в сегодняшней школе «феодальная раздробленность» — основная причина поражения (совершенно избыточное и постороннее объяснение, поскольку монголы победили всех, от Китая до Хорватии, нисколько не считаясь с социальным устройством различных территорий)[24].

**\* \* \***

Перейду теперь ко второму пространству русского средневековья и к его зависимости от первого. С XV века ландшафт меняется, появляется имперская идея, и именно этот момент определяет неоднозначность вопроса о преемственности Московской Руси по отношению к Киевской. Киевская Русь, как уже говорилось, ни в каком принятом смысле слова государством не была; Московская Русь, напротив, усваивая имперскую идею, становится обычным средневековым государством с определенной территорией, над которой осуществляется контроль, и со стремлением к экспансии, которое более не сдерживается представлением о коллективной патримонии Рюриковичей. Это отражается прежде всего в отношениях между монархом и подданными — имею в виду не реальные социальные и экономические отношения, а риторику власти. Московские князья постепенно перестают рассматривать свою власть только как реализацию патримониальных прав на определенную территорию, а людей, живущих на этой территории, — как своих домочадцев или слуг, подчинение которых имеет не политический, а частный характер. Еще в первой половине XIV века Иван Калита, распределяя в своем завещании (около 1339 года) накопленное им имущество, никак не отличает города и деревни, которые он отдает в удел своим детям, от золотых цепей, поясов с жемчугом и шапок[25]. Однако к концу века положение меняется, и Дмитрий Донской в 1389 году специально указывает, к кому переходит политическое главенство: А се благословляю сына своего, князя Василья, своею отчиною, великимъ княженьем[26].

Риторика патримонии и риторика политической (государственной) власти предполагает разный характер взаимных обязательств суверена и подвластного ему общества. Западноевропейские средневековые монархии усваивали риторику государственной власти из наследия Римской империи, конечно, переосмысляя это наследие применительно к новым культурным, социальным и политическим обстоятельствам. Для средневековой Руси эта риторика оставалась мертвой буквой — во всяком случае, не воспринималась как автономная, отличная от риторики христианского универсализма. Именно поэтому идея политической власти как совокупности обязательств артикулируется в XIV–XV веках исключительно в духовной литературе. Можно сказать, что духовенство навязывает ее московским князьям.

Это внушение новой концепции власти идет по нарастающей в течение всего XIV века, запечатлеваясь в различных наставлениях духовных авторов светским правителям (в частности, в специально составленном с этой целью сборнике «Мерило Праведное»). Оно отражается в той роли, которую сыграл Сергий Радонежский в организации борьбы с татарами (Куликовской битвы 1380 года), и осмыслении ее как утверждения правой веры. Результаты этого внушения отчетливо видны в событиях, последовавших за Ферраро-Флорентийским собором 1439 года, когда московский великий князь Василий II взял на себя низложение московского митрополита Исидора, принявшего унию с католиками. Великий князь очевидно осмысляет себя при этом как главного защитника православной веры во вверенных ему от Бога владениях. Это соответствует тому, что внушалось русским князьям: сконструированная духовенством концепция государственной власти определяла ее, понятно, исключительно в религиозных терминах.

Мы можем сейчас не разбирать разнообразные факторы, способствовавшие возникновению имперской идеи. Здесь и возвышение Москвы с претензией на статус государства, и автокефалия русской церкви с митрополичьей кафедрой в Москве, и падение Константинополя, и соперничество с империей монголов, и т. д. Элементы имперского дискурса появляются массированно, как будто прорвало плотину. Они обнаруживаются в «Предисловии к пасхалии» митрополита Зосимы, в посланиях старца Филофея, в «Сказании о князьях владимирских» и ряде других памятников, включая летописные. Московские авторы этого времени уже не сталкиваются с теми трудностями, которые досаждали Нестору, и делают основой истории русского пространства идею единого и нераздельного христианско-имперского преемства. Так, для митрополита Зосимы христанская история начинается, естественно, от Христа и апостолов. Ее следующий ключевой момент обозначен соединением христианства и империи в эпоху «православнаго перваго царя Константина» (римского императора Константина Великого). Константин побежаа вся врагы, и покори под нозе свои вся съпостаты, и веру православную Христову утверди по апостольскым преданиемь, и еретичьствующих на православную веру отгна, яко волкы[27].

Как видим, имперская миссия Константина определяется как утверждение и защита православной веры. В этой миссии ему наследует св. Владимир, крестивший Русскую землю и сделавшийся «вторым Константином». А затем «новым Константином» становится правивший во время написания «Предисловия к пасхалии» (1492 год) великий князь московский Иван III. Его миссия описывается в точно тех же словах, что и деятельность Константина Великого. Иван «веру православную яже в Христа Бога утверди, еретичьствующих же на православную веру Христову отгна, яко волкы»[28].

Существенно, что этот имперский дискурс построен на религиозных основаниях. Москва превратилась в Третий Рим не в силу имперского преемства, translatio imperii (как это часто объясняется), но в силу религиозной миссии. Противоречия прежнего дискурса оказались разрешены не в силу того, что Москва наконец востребовала идею римской имперской государственности, а в силу того, что христианский универсализм оказался вдруг совместимым с границами русского пространства. Случилось это именно благодаря тому, что появилось Московское царство, а Византия исчезла. Теперь универсум, определяемый в религиозных терминах (универсум православия), легко было отождествить с владениями московского государя. Старец Филофей как раз и пишет о том, что московский князь — это единственный во всей вселенной православный царь, а это значит, что вся вселенная (подлинная, не пораженная нечестием) расположилась в границах московского пространства.

В этих условиях история начинает конструироваться, как мы это уже видели в «Предисловии к пасхалии», не как история «народа», а как история «царства». Границы приобретают не (псевдо)этнический или родовой характер (как у Русской земли), а теократический — пространства, на котором утверждается правая вера. Средоточием пространства правой веры становится православный царь, защитник и утвердитель православия. В соответствии с этим появляется новое построение династической истории. Киевское прошлое апроприируется и наделяется монархическим принципом, а правящий в Москве князь становится преемником св. Владимира. Лишаясь своей этнической ограниченности, московское пространство получает стимул к экспансии: завоевание Казани, как показал Ярослав Пеленски, реализует идею Третьего Рима[29].

Можно было бы думать, что Московская Русь стала имперским пространством — таким же, как пространство других имперских образований XVI века. Империя — любимая идея XVI века[30]. Так же как Габсбурги и Тюдоры, московские князья обзаводятся династической легендой, соединяющей их с имперским Римом: они объявляются потомками Пруса, легендарного брата «Августа кесаря». Так же как в западных монархиях, у московских авторов обнаруживается концепт двойного тела монарха (для западного средневековья исследованный Э. Канторовичем[31]). Иван Грозный модифицирует концептуальную схему Агапита, византийского идеолога VI века, учившего, что царь своею властью подобен Богу, но по природе своей есть тленный человек, и выводившего отсюда ответственность царя перед Богом[32]. Иван пишет Курбскому о своей человеческой (тленной) природе, он говорит: «аще убо и порфиру носим, златом и бисером украшенну, но обаче тленны есми и человеческою немощию обложени»[33] — и отсюда делает парадоксальный вывод, что подданные не должны провоцировать его грешное естество, чтобы оно не оказало отрицательного воздействия на его цивильное тело (уподобленное по власти Богу).

Тем не менее складывающаяся конфигурация столь же отдаленно напоминает западноевропейскую, как предшествующая — византийскую. Второе тело русского царя — это не цивильное тело наследника имперской власти, а религиозное тело самодержавного хранителя чистой веры, властителя православной ойкумены, определенное в понятиях Агапита. Это христианское тело по преимуществу. В силу этого имперский универсализм сохраняет религиозный характер, и это обусловливает его преемственность в отношении к предшествующей исторической парадигме.

Показательно в этом плане, что Иван противопоставляет свое самодержавие внешнему пространству как варварскому, однако варварство противополагается у него не цивилизации, а правой вере, т. е. варварство продолжает определяться как язычество, целиком в рамках религиозного дискурса. Правильное монархическое устройство есть следствие православия, а о безбожных языцех, что и глаголати! Понеже те все царствии своими не владеют: как им повелят работные их, так и владеют. А Российское самодержавство изначала сами владеют своими государствы[34].

Внешнее пространство обозначено как безбожное, как пространство неверных, враждебное православной ойкумене, центром которой является сам московский государь.

Как мы помним, в прежнем пространстве, пространстве Илариона и Нестора, варварское-языческое располагалось не на его внешних рубежах, а внутри, как пласт исторической идентичности населяющего его народа, а центр цивилизации был вынесен за его пределы, туда, где было средоточие универсального христианства. В новой конструкции центр цивилизации перемещается внутрь, а варварство становится характеристикой внешней тьмы. Однако старое «внутреннее» варварство не исчезает бесследно, оно лишь наделяется новым содержанием. Нетрудно догадаться, кому достается роль внутренних варваров. Это инородные элементы, оскверняющие идеальный порядок православного самодержавства, т. е. враги русской теократии. В сконструированном теократическом пространстве враги православной империи оказываются язычниками, наделенными всем набором подходящих нечестивых обычаев. Обличая Курбского, назвавшего жертв Иванова террора «предстателями» (т. е. святыми мучениками),

Грозный пишет: Предстатели же называеш тленных человек, подобно еллинскому блядословию: яко же бо они равно богу уподобляху Апполона, Дия, и Зефея и иных множайших и прескверных человек, яко же рече в богословеи тезоимениты Григорий[35]. Приведя пространную цитату из Григория Богослова, Грозный продолжает: И ина множайшая скверная еллинская деяния, яко же от страстей от них боги почтошася, блуда и ярости, неудержания и похоти желания. И елико убо кто от них коею страстию одержими бяше, то подобно своей страсти и бога себе избираше, и в онь вероваше, яко же Ираклия блуда, Крона же ненависти и вражды, Ариса же ярости и убийства, Деониса же гудения и плясания, и иныя же от страстей боги почтошася. Сим же и ты уподобися по своему хотению, тленных человек смея предстатели нарицати <…> Яко же убо еллини подобно своим страстем боги почитаху, такоже убо и ты, подобно своей измене, изменников похваляеш <…> Мы же убо, християне, веруем в Троицы славимаго бога нашего Исус Христа[36].

Элементы старого дискурса, противополагавшего языческое нечестие универсалистской вере в Св. Троицу, отчетливо различимы в этом пассаже, однако риторическая стратегия их использования кардинально меняется. Язычество перестает быть этнической характеристикой баснословных предков, оно актуализируется, превращаясь в отличительную черту тех, кто не подчиняется самодержавной власти единственного во вселенной православного царя. Тем не менее сама дискурсив ная преемственность значима. Инструментарий политической мысли остается религиозным, имперское пространство остается религиозным, а чужеродные для него элементы определяются как отступники от веры. Стоит заметить, что отождествление измены и вероотступничества образует устойчивую парадигму, так что еще Петр Великий распоряжается предать анафеме, т. е. осудить как вероотступников, своих политических противников — Ивана Мазепу и Степана Глебова.

Обсуждавшиеся выше категории позволяют по-новому взглянуть на концепт Святой Руси, о трактовке которого у Михаила Чернявского говорилось в начале настоящей работы. Генеалогия данного концепта указывает на все тот же теократический хронотоп. Святая Русь — это все то же теократическое пространство, сконструированное авторами XVI века (от старца Филофея до царя Ивана). Оно определяется в тех же дискурсивных категориях лишь с одним существенным отличием: из него устранен его монархический центр. Оставшись без царя, теократическое пространство с необходимостью получает иного хранителя и утвердителя правой веры. В качестве такового конструируется «народ» в разнообразных модификациях этой расплывчатой категории. Естественно, что понятие Святой Руси впервые появляется у Курбского (у которого «народ», видимо, состоит из «предстателей», погубленных Иваном), а затем получает распространение после Смутного времени, скомпрометировавшего прежнюю конструкцию теократического пространства. Как показал Чернявский, в текстах, появляющихся после Смутного времени, «обозначение “Святая Русь”, хотя прямо и не противостоит государственности, тем не менее отделяется от Московского царства»[37], и сами эти тексты (такие, как «Повесть об Азовском сидении», рассказывающая о казаках, захвативших Азов у турок) образуют традицию, отличную от доминирующей, идущей от XVI века традиции, которая утверждает теократические начала московского самодержавия.

**\* \* \***

Эти концептуальные альтернативы оказываются определяющими и для динамики русской историософской мысли XIX века. После недолгих и не увенчавшихся успехом поисков секулярных и рациональных координат русского имперского пространства во второй половине XVIII века (при Екатерине Великой) конструирование российской идентичности возвращается к манипуляциям с прежними базовыми дискурсивными элементами. Именно в эти схемы вписывается та новая риторика, которая была усвоена из нарождавшегося европейского национализма, т. е. из концептов национального суверенитета, единого национального тела и легитимации власти как воплощения национальной воли. Первые шаги в этом направлении делает Н. М. Карамзин (в «Записке о древней и новой России», а затем и в «Истории государства Российского»), а вполне законченное выражение оно получает в доктрине официальной народности. С. С. Уваров, ученик и последователь Карамзина, сформулировал эту доктрину в известной триаде «Православие — Самодержавие — Народность». Народность в этой формуле как раз и реализует новый национальный принцип, соответствуя немецкому Nationalitat[38]; однако, поставленная на последнее место, она целиком определяется — в отличие от своих немецких и французских прототипов — через первые два члена триады. Для Уварова народность, т. е. та специфика национального характера, которая создает органическое единство национального тела, как раз и состоит в верности православию и преданности царю (самодержавию). Народность тем самым оказывается натянутой на старый подрамник теократического пространства, и ее средоточием вполне закономерно становится православный монарх.

Замечу в качестве теоретического пояснения, что ни мистики, ни метафизики в этой зависимости нет. Речь здесь отнюдь не идет об архетипической доминанте русского самосознания, детерминирующей историческое развитие. Существование такой доминанты или чего-либо подобного, как и ее воплощение в реальной жизни русского общества XIX–XX веков, представляется весьма проблематичным. Архетипические построения кажутся абсурдными применительно к элитарным слоям общества, которые никак не подходят на роль носителей традиционной духовности, однако они сомнительны и для неэлитарных слоев, которые непродуктивно трактовать как некий анклав средневековья в жизни модернизирующейся России[39]. Многократное воспроизведение теократических координат вполне объяснимо в рамках нормальной культурной истории и не требует обращения ни к каким иррациональным понятиям. Столкнувшись с задачей конструирования национального тела, русские авторы неизбежно обращаются к устоявшимся категориям — в силу того простого обстоятельства, что других категорий у них нет. Национальное тело должно соединять разные социальные группы, как элитарные, так и неэлитарные, и никакими другими категориями, кроме уже известных нам религиозных, вся эта совокупность не охватывается. Те элементы секулярного цивильного дискурса, к которым начинает обращаться европеизирующаяся элита в XVIII веке (полицейского государства, общего блага, гражданских добродетелей), для этой задачи явно не подходят. Замечу еще, что для возникающей конструкции не важно, насколько верность православию и любовь к царю были и в самом деле присущи неэлитарным секторам российского общества.

Уваровское построение обычно выпадает и из русской религиозной истории (например, о нем ничего не говорится в «Путях русского богословия» Флоровского), и из русской интеллектуальной истории, которая переходит от Радищева или декабристов к Чаадаеву, а от Чаадаева к славянофилам и западникам. Уваров отторгается как часть официальной идеологии, лежащая вне воображаемого «органического» развития русской религиозной или общественной мысли, как внешний элемент, навязанный властью, но не принятый обществом. Этот подход, как мне представляется, восходит к Герцену, к той духовной генеалогии, которую он выстраивает для самого себя и для русской интеллигенции, и в герценовской концепции, в самую основу которой входит противопоставление государственного принуждения (идеологического угнетения) и свободного общественного развития, такое построение вполне закономерно.

Однако столь жесткая оппозиция между государством и обществом в первой половине XIX века была приемлема лишь для небольшого кружка московских интеллектуалов, о которых и повествуется в «Былом и думах», но отнюдь не для образованного общества (элиты) в целом, да и во второй половине XIX века отнюдь не все мыслящее общество превратилось в непримиримых к власти шестидесятников. Пушкин порой говорил с властью «языком сердца», Глинка сочинял «Жизнь за царя», которая и была оперной иллюстрацией уваровской триады, да и потом апологеты имперского православия, такие как Победоносцев или Катков, вовсе не были изгоями в образованном обществе. Нет никаких оснований думать, что уваровскую триаду никто не принимал всерьез и не вдохновлялся ею как определением гармонического пути русского национального развития.

В числе первых адептов уваровской конструкции был Гоголь, взгляды которого могут рассматриваться как результат интериоризации уваровской триады. В «Выбранных местах» Гоголь пишет: Как это верно, что полная любовь не должна принадлежать никому на земле. Она должна быть передаваема по начальству, и всякой начальник, как только заметит ее устремленье к себе, должен в ту же минуту обращать ее к поставленному над ним высшему начальству, чтобы таким образом добралась она до своего законного источника, и передал бы ее торжественно в виду всех всеми любимый царь самому Богу[40].

По существу, эта иерархически распределенная любовь (к Богу и ближнему), передаваемая от низших ступеней к высшим и таким образом доходящая до царя, соединяет в религиозное (православное) единство подданных, образующих единое национальное тело (гоголевский вариант народности), и православного царя, воплощающего самодержавие. Гоголь, по словам Г. Флоровского, создает «утопический образ теократического царя»[41], который наполняет любовью свое царство или, можно сказать, воплощает ту любовь, которая восходит к нему из иерархически упорядоченного национального тела. Царь становится у Гоголя Христом на земле, исполненным деятельной любовью к человечеству и отдающим за него свою душу. Для него «власть государя явленье бессмысленное, если он не почувствует, что должен быть образом Божиим на земле»[42]. Любовь к царю оказывается как бы тождественной любви к Христу, и это соединяет — в союз любви — самодержавие с православием, и именно в этот союз любви вовлекается русский народ, проникнутый любовью к Христу и тем самым к царю.

Таким образом, выстраиваемая Гоголем русская идентичность располагается в том же определяемом в религиозных терминах (теократическом) пространстве, что и средневековые представления о социальном порядке православной империи. Это, конечно же, не случайность, а прямой результат романтического обращения к истории и конструирования новой национальной парадигмы из доступного исторического материала. Упрощая, можно сказать, что обращенный в русское прошлое романтический взгляд не находил там ни готических ритуалов, ни античных руин и вынужден был поэтизировать скупую (в романтической перспективе) наличность. В ней, по словам Чаадаева, несомненно значимым для Гоголя, не было «ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил о прошедшем и рисовал его живо и картинно»[43]. Теократическое пространство было плоским с одной только возвышающейся в центре вершиной — православным царем. Восприняв уваровскую схему, Гоголь именно это пространство и наполняет поэтической страстью. Раскинувшаяся на этом про сторе поэтическая правда противостоит цивилизационной прозаической фальши, и показательно, что Гоголь, одним из первых, апологизирует отсутствие у русских легализма:

Правосудие у нас могло бы исполняться лучше, нежели во всех других государствах, потому что из всех народов только в одном русском заронилась эта верная мысль, что нет человека правого и что прав один только Бог[44].

В настоящих заметках нет места анализировать все последующие метаморфозы этой уваровско-гоголевской конструкции русского пространства. Хотя буквальное воспроизведение найденных ими формулировок оказывается для последующего развития неглавным, они порождают определенную традицию или традиции, остающиеся влиятельными еще в течение многих десятилетий. Как справедливо замечает Г. Флоровский, гоголевские идеи появляются позднее у Владимира Соловьева «в его рассуждениях о теократических обязательствах русского царя: прощать и целить любовью»[45]. Уваровскую триаду модифицирует К. П. Победоносцев, устраняя в ней легалистский момент (легитимацию самодержавия как «национального» государственного устройства) в пользу момента религиозного, употребляя знакомое нам выражение «земля русская» и перенося (вслед за славянофилами) образцовый теократический хронотоп в Московское царство XVII века[46]. В этих координатах располагаются и другие модификации теократической парадигмы, например те, что связаны с именами М. Н. Каткова, Л. А. Тихомирова, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского[47]. В них продолжает жить старая имперская модель, в которой царь стоит в центре христианской ойкумены, империя определяется в религиозных категориях, а непочитатели царского православия оказываются заблудившимися на неправославных путях отступниками.

Парадигма «святорусской земли», т. е. религиозно-имперского пространства с устраненным монархическим центром, также продолжает жить в XIX–XX веках. Более того, она превращается из маргинальной (какой была в XVII веке) в одну из центральных, в едва ли не основного конкурента парадигмы теократической. Эта эволюция не требует сложных объяснений. Те, кто искал национальную идентичность, могли воспринимать европеизированную государственность, заведенную Петром Великим, как чуждую русскому прошлому, а стоящего во главе ее российского императора — как секулярного монарха, отвергнувшего традиционные религиозные принципы социального устройства. Сам титул императора апеллировал к так и не освоенной римской традиции, тогда как в противоположность ему титул царя ассоциировался с традицией религиозной, соединяющей царя земного с Царем Небесным[48]. В 1855 году старообрядец И. М. Ермаков замечал: «Титул <…> императорский <…> Петром Великим заимствован от нечестиваго сатанинскаго папы римскаго. Титул император значит Перун, Титан или Дьявол»[49]. Старообрядцев, впрочем, проблема национальной идентичности не волновала и выражения Святая Русь они, как правило, не употребляли. Однако для искателей национальной идентичности, противополагавших свою конструкцию прошлого европеизационному отчуждению, «святорусская» парадигма была очевидным решением, и они к ней постоянно обращаются.

Речь идет в первую очередь о славянофилах. Славянофильские построения также могут трактоваться как модификация введенных в оборот Уваровым националистических дискурсивных моделей. Но славянофилов решительно отличает от Уварова, а одновременно и от Гоголя их отношение к самодержавию. Из центра религиозной системы оно становится ее второстепенным, ограниченным определенными условиями атрибутом. Имперское самодержавие, которое должна была легитимировать уваровская формула, с точки зрения славянофилов, скорее враждебно православию или во всяком случае имеет к нему позитивное отношение только постольку, поскольку сохраняет слабую преемственность с допетровской царской властью. Для допетровского времени цари пребывали в единстве со своим православным народом, и это органическое единство распространяло и на них живительную силу православия, придавая религиозную миссию царскому служению. Именно с этим органическим народным наследием порвал Петр, и после этого разрыва переодевшиеся в европейское платье императоры и императрицы отделились от национального тела и, как следствие, лишились своего религиозного призвания. Петровские реформы делят для славянофилов русскую историю на романтически мифологизованное органическое прошлое и современный период духовной деградации, когда подражание Западу стало разлагать органическое народное начало.

Отрицая значимость самодержавия (или, по крайней мере, подчиняя самодержавие национальному принципу), славянофилы особый акцент делали на народности, на особом характере русского народа, который и становился — вместо царя — хранителем православия. Допетровская Русь была для них не теократией, а Святой Русью. Православие ставилось в зависимость от народности (о греках и Византии славянофилы старались забыть). Славянофилы искали в православии такие свойства, которые находились бы в соответствии с особенностями конструируемого ими русского национального характера. Можно сказать, что православие у славянофилов должно было наполнить народность реальным содержанием, которого не было у Уварова. У разных авторов и в разные периоды на первый план выдвигались в этом качестве разные характеристические особенности. Для Ивана Киреевского это была прежде всего непричастность рационализму и легализму римской традиции. Для Хомякова это была соборность, объединявшая и религиозные категории (кафоличность), и по крайней мере отчасти категории социальные (общинность). Для Аксаковых именно общинность оказывается в центре их конструкции славянской идентичности, так что славяне предстают обладающими соборностью едва ли не до того, как становятся христианами. Во всех этих случаях народ в силу своих особых религиозных качеств заменяет царя, которому аналогичные качества приписывались в теократической конструкции.

Потенциал «святорусской» парадигмы этим не исчерпывается. В прямой связи с общинностью славянофилов стоит общинность Герцена. Конечно, Герцен, когда он в 1850-х годах придумывал свой русский социализм, был атеистом, культивировавшим свое отчуждение от христианского прошлого России[50]. Однако конфигурация его крестьянской утопии наделяет общину идеальными атрибутами, весьма похожими на славянофильские (и сконструированными в диалоге со славянофилами[51]). Несмотря на все герценовское безбожие, категории его утопического построения остаются по существу религиозными. В этой конструкции преобразуется все то же лишенное царя «святорусское» пространство, в котором народу приписываются отобранные у православного царя добродетели. От Герцена интересующая нас парадигма в своей очередной модификации переходит к народникам и в этом своем виде доживает до переворота 1917 года. Здесь нить обрывается, обрывается в силу того, что социал-демократов не волновали ни проблемы осмысления имперского пространства, ни проблемы национальной идентичности, ни религиозные задачи теократии, ни различные понимания народности и народа. Впрочем, после недолгого интернационалистского антракта отправленные в прошлое парадигмы оказываются вновь востребованными и вновь радикально переосмысленными, но это уже другая история, и ее мы касаться не будем.

**Список литературы**

[1] Подборку примеров и их концептуальный разбор можно найти в книге замечательного историка Михаила Чернявского: Cherniavsky M. Tsar and People. Studies in Russian Myths. New Haven; London, 1961. P. 106 f. Сюда следует добавить «всея святыя и Великиа Росиа» из второй редакции послания Филофея к великому князю, также относящейся ко второй половине XVI века; и в этом случае «Святая Русь» мыслится отдельно от царя: автор требует от царя исполнения его обязанностей по отношению к «Святой Руси» (см.: Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 361, 269–278).

[2] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 110 («подвергаются всеобщим насмешкам и брани, окаянные, к отвратительному и вечному позору для тебя и для всей святорусской земли»).

[3] Имею в виду тот механизм развития национального самосознания, который описан в книге Ляи Гринфельд: Greenfeld L. Nationalism. Five Roads to Modernity. Cambridge, Mass., 1992. Многочисленные научные и полунаучные попытки приписать самосознание «Святой Руси» русскому средневековью (см., например: Карташев А. В. Судьбы «Святой Руси» // Карташев А. В. Церковь. История. Россия. М., 1996. С. 134–154; Soloviev A. V. Holy Russia; the history of a religious-social idea. ‘s-Gravenhage, 1959) основаны на анахроническом смешении понятий и возникают в рамках все той же ностальгической ретроспекции. Поскольку рациональное зерно в этих работах отсутствует, в настоящей статье они обсуждаться не будут.

[4] Greenfeld L. Указ. соч. С. 405.

[5] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 26 («Закон был предтечей и служителем благодати и истины, истина же и благодать — служитель будущего века, жизни нетленной. Ибо закон приводил пребывавших в законе к благодатному крещению, а крещение проводит своих сынов в вечную жизнь. Моисей и пророки возвестили о пришествии Христа, Христос же и Его апостолы — о воскресении и о будущем веке»).

[6] Библиотека литературы Древней Руси. С. 32 («А христианская вера, явившись позже, стала больше предшествующей (иудейской) и распространилась на множество народов»).

[7] Там же. С. 38 («Благодатная вера распространилась по всей земле и достигла нашего руского народа. И озеро закона пересохло, евангельский же источник, наполнившись водою и покрыв всю землю, разлился и до наших пределов»).

[8] Библиотека литературы Древней Руси. С. 42.

[9] Франклин С., Шепард Д. Начало Руси: 750–1200. СПб., 2000. С. 520–528.

[10] Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1962. Стб. 1.

[11] Ср.: Halperin Ch. J. The Concept of the Russian Land from the Ninth to the Fourteenth Centuries // Russian History/Histoire russe. 1975. II. 1. P. 28–38.

[12] Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1962. Стб. 8–9 («С удивлением наблюдал я Славянскую землю по пути сюда. Видел деревянные бани; истопят их крепко, и разденутся донага, и обольются кожевенным квасом, и возьмут молодые ветки, и бьют себя сами с такой силой, что вылезут чуть живые, и обольются студеной водой, и таким образом оживут. И делают они это постоянно без принуждения, но сами себя мучат, полагая, что это омовение, а не мучение»).

[13] Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus’ (988–1237). Munchen, 1982. С. 13.

[14] Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 388.

[15] Полное собрание русских летописей. Т. 1. Стб. 3–5.

[16] Franklin S. The Empire of Rhomaioi as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations // Byzantion. 1983. LIII. Fasc. 2. Р. 532–533.

[17] Полное собрание русских летописей. Т. 1. С. 13.

[18] Там же. Стб. 13 («ели всякую нечистую пищу, и брак у них отсутствовал, вместо этого они похищали девиц у воды»).

[19] Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. М., 1995. С. 46–47.

[20] Полное собрание русских летописей. Т. 1. Стб. 16 («мы же, христиане всех стран, верующие в святую Троицу и в единое крещение единой веры, исповедуем единый закон, поскольку мы крестились во Христа и во Христа облеклись»).

[21] Полное собрание русских летописей. Т. 3. М., 2000. С. 63 («И таким образом Бог привел нас в растерянность, и погибло бесчисленное множество людей, и по городам и селам пошел вопль, и плач, и скорбь. Это несчастие случилось 31 мая, в день св. Иеремии. Татары же повернули вспять от Днепра, и мы не ведаем, откуда они пришли и куда пропали; один Бог знает, откуда пришли они на нас за наши грехи»).

[22] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997 («Бог допустил такое из-за гордости и высокомерия русских князей. Было ведь много храбрых князей, и надменных, и действовавших, похваляясь своей храбростью. Была у них и многочисленная и храбрая дружина, которой они величались»).

[23] Там же. С. 118.

[24] Франклин С., Шепард Д. Указ. соч. С. 524–525.

[25] Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. № 1. С. 7–8.

[26] Там же. № 12. С. 340.

[27] Синицына Н. В. Указ. соч. С. 123.

[28] Там же.

[29] Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus’. New York, 1998. P. 189 f.

[30] Yates F. A. Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century. Harmondsworth, 1977.

[31] Kantorowicz E. H. The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton, 1997.

[32] Shevchenko I. A. Byzantine Source of Muscovite Ideology // Harvard Slavic Studies. 1954. 2.

[33] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 36.

[34] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 16.

[35] Там же. С. 35.

[36] Там же.

[37] Cherniavsky M. Tsar and People. С. 112.

[38] Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла… Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2001. С. 339–374.

[39] Dixon S. How Holy Was Holy Russia? Rediscovering Russian Religion // Reinterpreting Russia / Ed. by G. Hosking and R. Service. London, 1999; Engelstein L. Holy Russia in Modern Times: An Essay on Orthodoxy and Cultural Change // Past and Present. A Journal of Historical Studies. 2001. № 173. November. P. 129–156.

[40] Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений. Т. 8. М.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. С. 366.

[41] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Изд. 4-е. Paris, 1988. С. 267.

[42] Гоголь Н. В. Указ. соч. С. 679.

[43] Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. I. М., 1991. С. 325.

[44] Гоголь Н. В. Указ. соч. С. 342.

[45] Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 267.

[46] Вортман Р. «Официальная народность» и национальный миф российской монархии XIX века // Россия/Russia. 1999. № 3 [11]. С. 233–244.

[47] Катков М. Н. О самодержавии и конституции. М., 1905. С. 13–14; Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1905; Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 81–86; Флоренский П. А. Около Хомякова: Критические заметки. Сергиев Посад, 1916. C. 26.

[48] Cherniavsky М. Tsar and People. С. 118–121.

[49] Кельсиев В. [сост.]. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 1. Лондон, 1860. С. 220.

[50] Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. Cambridge, Mass., 1961. P. 388–415.

[51] Там же. P. 278–312.