

ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
ЮЖНЫЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

М. Ч. Ларионова, А. С. Тищенко



«ЕЩЕ И ВЪ РОУСТЕМЪ МИРЪ»

РУССКИЙ
ЯЗЫК 
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ

Федеральный исследовательский центр
Южный научный центр
Российской академии наук

М. Ч. Ларионова, А.С. Тищенко

**«Еще и въ Роустемъ мирѣ»:
русский мир в отечественной
средневековой литературе**

Ростов-на-Дону
Издательство ЮНЦ РАН
2026

УДК 821.161.1
ББК 83.3(4Рос)
Л25

*Монография подготовлена в рамках реализации ГЗ ЮНЦ РАН,
№ гр. проекта 125011200150-2*

Рецензенты:

Моторин Александр Васильевич – д-р филол. наук, профессор кафедры начального, дошкольного образования и социального управления, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого

Антонова Мария Владимировна – д-р филол. наук, профессор, Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева

Ларионова, М.Ч., Тищенко, А.С. «Еще и въ Роустемъ мирѣ»: русский Л25 мир в отечественной средневековой литературе / М.Ч. Ларионова, А.С. Тищенко. – Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2026. – 232 с. – ISBN 978-5-4358-0276-4.

Выражение «русский мир» мы слышим сейчас ежедневно. Однако что такое русский мир? Когда эта тема появилась и как существовала в русской средневековой литературе? Какими подтемами, образами и мотивами наполнялась в разные периоды в связи с разными историческими обстоятельствами? На эти вопросы авторы дают ответы в этой книге.

Монография в первую очередь предназначена литературоведам и ценителям высокодуховной русской литературы, но будет интересна и полезна историкам, политологам, культурологам, общественным деятелям и всем, кто задумывается о прошлом, настоящем и будущем нашего отечества.

*Утверждено на заседании научно-издательского совета ЮНЦ РАН,
протокол № 2 от 03.07.2025.*

ISBN 978-5-4358-0276-4

© ЮНЦ РАН, 2026

© Ларионова М.Ч., Тищенко А.С., 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. СОВРЕМЕННЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПОНЯТИЯ «РУССКИЙ МИР»	12
1.1. Обзор существующих концепций	12
1.2. Культурно-цивилизационное и религиозное направления	20
ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ ТЕМЫ «РУССКОГО МИРА» В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI–XIII вв.	52
2.1. Ранние случаи употребления понятия «русский мир» в древнерусских памятниках	52
2.2. «Собирание» русского мира в «Слове о законе и благодати» и «Повести временных лет»	66
2.3. Русский мир в аспекте оппозиции «свой – чужой» в «Повести о разорении Рязани Батыем»	78
2.4. Русский мир и другие миры: реализация оппозиции «свой – чужой» в жанре хождений	90
ГЛАВА 3. РУССКИЙ МИР В ПАМЯТНИКАХ XIV–XVII вв.: «ЗА» И «ПРОТИВ»	100
3.1. Тема «русского мира» в эпоху становления Московского государства	100
3.2. Идея «Москва – Третий Рим» в «Посланиях» старца Филофея: к вопросу о предназначении русского мира	107
3.3. Устройство русского мира в публицистике XVI в.	117
3.4. «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным»: спор о русском мире и его признаках	125
3.5. Тема «русского мира» в памятниках Смутного времени	137
3.6. Русский мир и его судьба в сочинениях патриарха Гермогена	156
3.7. «Конец» русского мира в восприятии старообрядцев	173
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	199
ЛИТЕРАТУРА	203

ВВЕДЕНИЕ

В XXI веке в связи с геополитическими и культурно-историческими процессами, современными вызовами глобализации, на фоне которых наблюдается острое осознание необходимости собственной цивилизационной идентификации и самостоятельности, осмысление исторически обоснованного единства и преемственности поколений, особенное значение приобрело понятие «русский мир». Существуют фонд «Русский мир» – общественная организация, созданная с целью популяризации русского языка и культуры, укрепления связи с соотечественниками за рубежом; журнал «Русский мир» – издание, ежемесячно публикующее материалы о русском языке, культуре, науке и образовании; телепередача «Русский мир», в которой обсуждаются вопросы истории России, национальной самобытности, мировоззрения, рассматриваются проблемы и вызовы, которые стоят перед русским миром сегодня; сетевой проект «Русский мир», основным направлением деятельности которого является ознакомление людей по всему миру с русской культурой и др. Широкий спектр научных конференций, круглых столов, посвященных обсуждению понятия «русский мир» и идее продвижения русского мира в мире, а также масштабных общественных мероприятий, привлекающих специалистов из различных областей: ассамблеи Русского мира, проводимые фондом «Русский мир», начиная с 2007 года (на данный момент было проведено 14 ассамблей), конференции и круглые столы Изборского клуба, международный интеграционный форум «Русский мир и Донбасс», фестиваль «Русский мир» (2020 г.) и др.

Широкую известность понятие «русский мир» получило еще в XIX веке. Его последовательно стали использовать в работах Н.И. Костомаров [2018], П.В. Анненков [1928; 1952], К.Н. Леон-

тьев [2002] и др., причем в их трудах это понятие не связывается с географическими или этническими характеристиками (либо соотносится с ними лишь частично), а используется в качестве обозначения русской цивилизации (для обозначения территории авторы употребляют названия «Русь», «Российское государство»). В середине XIX века издается общественно-политическая и литературная петербургская газета «Русский мир» (выходила в свет еженедельно в течение нескольких лет).

Однако предметом пристального внимания гуманитарных и общественных наук понятие «русский мир» стало сравнительно недавно. В научном и общественном дискурсе оно активно обсуждается, вокруг него разворачиваются дискуссии, но на теоретическом уровне оно остается практически не разработанным. Поскольку понятие «русский мир» широко обсуждается в разных науках и исследовательский аппарат еще только формируется, ученые используют разные термины, определяющие русский мир: «концепция», «концепт» «особая цивилизационная модель», «идея», «социокультурное пространство», «доктрина развития» [Батанова, 2009], «культурно-цивилизационный феномен» [Скринник, 2009], «культурно-цивилизационный центр» [Семенова, 2013], «культурно-цивилизационная платформа» [Неймарк, 2015], «цивилизация» [Бочкова, 2013; Даренский, 2015; Кольев, 2005; Никонов, 2010], «общность» [Бильченко, 2012; Иванов, 2010; Пенькова, 2012a] и др. Мы используем чужую терминологию только в цитатах или отсылках к исследованиям. В своих рассуждениях мы стараемся этого терминологического смешения избегать.

В нашей книге мы предлагаем следующие дефиниции:

- русский мир как явление – факт реальной действительности;
- русский мир как понятие – объект научной рефлексии с определенными содержанием и границами, широким спектром значений, трактующийся по-разному исследователями из различных областей, а также политиками, общественными

деятелями, публицистами (подробнее об этом – в первой главе настоящего исследования);

– тема «русского мира» – отражение исторических, культурных, общественно-политических процессов формирования явления в памятниках русской средневековой литературы.

Единые правила написания терминологического сочетания «русский мир» до сих пор не выработаны: исследователи пишут его с заглавной и строчной буквы, в кавычках и без них. Политолог О.Н. Батанова [2009] в кандидатской диссертации посвящает целый раздел особенностям и множеству вариантов написания выражения «русский мир». Мы пишем его со строчной буквы, а в кавычки заключаем в тех случаях, когда ему предшествуют определяющие слова (тема, понятие и др.).

Рефлексия по поводу вопросов об историческом пути России, месте России в мире, дальнейшем развитии государства и цивилизации отмечается еще в XIX веке у представителей славянофильского направления (Н.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков и др.). Традиционалистские взгляды славянофилов, основанные на идее самостоятельности и независимости России, на убеждении в том, что у России свой особый вектор развития, повлияли на последующие исторические и философские учения (Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, В.В. Розанов, Л.П. Карсавин и др.). Труды указанных философов, публицистов, историков не посвящены исследованию понятия «русский мир», но содержат созвучные концепции национальной самобытности, приоритета духовно-нравственных идеалов, коллективного начала и пр. Во многом целостный взгляд на путь России получил выражение в «русской идее». Это понятие использует в своей публицистике Ф.М. Достоевский [1983], рассматривавший вопрос о «национальной почве», его развивают В.С. Соловьев [1989] и Н.А. Бердяев [2016] и др. Поскольку границы и содержание понятия «русский мир» до сих пор остаются дискуссионными, оно часто может смешиваться с другими понятиями, с «русской идеей» / «национальной идеей».

В настоящее время существует огромное количество работ, в которых исследователи целенаправленно изучают понятие «русский мир» и его составляющие, особенности формирования, развития, перспективы и др. Это работы в области политологии [Батанова, 2009; Дугин, 2012; Столяров, 2004; Цымбурский, 2007 и др.], экономики [Щедровицкий, 2000; Полоскова, Скринник, 2003; Неклесса, 2012 и др.], социологии [Иванов, 2010; Пенькова, 2012а, б; Ядов, 1995], культурологии [Бильченко, 2012; Гуцалов, 2016; Ефимец, 2022; Козловцева, 2018 и др.], работы на стыке истории, культурологии, религиоведения, этнологии и др. [Тишков, 2018; Никонов, 2010; Комарова, 2018; Нарочницкая, 2003; 2015; Гузенина, 2020; Гусейнов, 2010 и др.]. Уже здесь заметим, что многие работы акцентируют внимание на цивилизационном характере понятия «русский мир». На первый взгляд может показаться, что наша тема созвучна теме России и ее исторической судьбы, изучению которой в отечественном литературоведении посвящен большой пласт научных работ. Однако тема «русского мира», включающая названную, не тождественна ей. Разные направления, возможные подходы к изучению русского мира, многообразие определений понятия и его составляющих будут рассмотрены нами в первой главе.

В современной лингвистике существует множество работ, посвященных русской языковой картине мира [Зализняк и др., 2005; Караулов, 2010; Шмелев, 2002], причем в названиях некоторых из них опускается слово «языковой» [Картины русского мира ... 2005]. Однако эти работы находятся в ином предметном поле, чем наша. Они изучают основные представления русскоговорящих людей о мире, связь этих представлений с особенностями русской культуры, образ человека в русской языковой картине мира, ключевые понятия и ценностные ориентиры, свойственные именно носителям русского языка.

Литературоведческая же наука пока к изучению этой темы специально не обращалась. Существует лишь несколько работ, в которых исследователи рассматривают явление «русского

мира» в художественных или публицистических текстах, при этом понимая его очень широко и свободно.

На наличие литературных памятников, в которых дается «философская интерпретация бытия Русского мира», указывает Н.В. Теплых во введении к диссертации по философии «Концепт “русский мир” в социальной и политической философии России: этапы, принципы формирования, перспективы» [Теплых, 2023, с. 6]. Он в определении «специфики Русского мира» ссылается на книгу Д.С. Лихачева «Великое наследие», приписывая ему современный научный дискурс. Д.С. Лихачев не использовал выражение «русский мир», а обращался к идейным основам древнерусской литературы, образу Родины и т.д., из чего следует, что Н.В. Теплых понимает русский мир очень широко и метафорически. К литературному материалу автор работы больше не обращается.

В кандидатской диссертации А.Д. Алексеенко «Образы русского мира в лирике поэта-эмигранта Г.В. Голохвастова» понятие «русский мир» вынесено в заглавие, однако автор не предлагает собственного подхода к нему, не выделяет его признаки. Под русским миром здесь понимается метафорическое обозначение образа утраченной России в поэзии русского зарубежья: «Г.В. Голохвастов создает особую модель русского мира, представляемую образом Руси, наделенной знаками Соборности, сакральности, время-пространственной протяженности, монархической власти... Названная образно-символическая система формирует ностальгический образ русского мира Г.В. Голохвастова и как многовековую культурную традицию, и как родной дом-гнездо, и как патриархальный быт, и как национальную константу» [Алексеенко, 2020, с. 10].

В небольшой (4 страницы) статье А.А. Роменского «“Русский мир” в древнерусской литературе: исторический контекст и семантика термина» исследователь отмечает употребление выражения «русский мир» в средневековой книжности [Роменский, 2015]. Однако небольшой объем заметки не позволил автору раз-

вить мысль о русском мире как особом явлении, которое к тому же рассмотрено сугубо в историко-географическом разрезе. А. А. Роменский приходит к выводу, что «русский мир» в древних текстах «выступает в качестве хоронима, отчасти этнонима и может считаться синонимичным словам “Русь”, “Русская земля”» [Роменский, 2015, с. 141].

О.С. Соина, В.Ш. Сабилов в книге «Русский мир в воззрениях Ф.М. Достоевского» подчеркивают широту «семантического притяжения» понятия «русский мир», его нетождественность русскому этносу и географическим границам России [Соина, Сабилов, 2015, с. 7–8]. Русский мир в труде О.С. Соиной и В.Ш. Сабирова интерпретируется как «нечто чрезвычайно многообразное, всеобъемлюще-разностороннее, но при этом удивительно целостное и единое в своих фундаментальных духовных и жизненных проявлениях» [Соина, Сабилов, 2015, с. 9]. Исследователи рассматривают религиозно-философские взгляды Ф.М. Достоевского на материале его художественных произведений, публицистики, дневников, творческих дневников, черновиков, писем и приходят к выводу, что писатель, поднимая актуальные проблемы философии, культуры, истории, богословия, этики, размышлял о России, ее судьбе и исторической миссии, предназначении русского народа. Исследователи указывают, что эти рассуждения Ф.М. Достоевского в совокупности складываются в феномен «русского мира», который находит отражение во всем творчестве писателя и предстает в его воззрениях «не как несбыточная мечта или сусальная этнографическая картинка, но как живая жизнь во всем многообразии ее проявлений, внутри которых всегда присутствует свет надежды, Божественной правды и любви» [Соина, Сабилов, 2015, с. 309].

Т.Е. Сорокина в монографии «Художественное становление национально-исторического архетипа “русский мир” в современной прозе» [Сорокина, 2018] рассматривает русский мир, скорее, как историософский феномен, но также не характеризует последовательно его признаки и не дает четкого определения.

Однако автор уловила общественно-политическую значимость проблемы и поэтому разделила современные романы на произведения «патриотического» и «либерального» проекта. Говоря о «патриотическом проекте» в современном литературном процессе, исследователь выделяет его константы, ключевые из которых «оценка России и “русского мира” в целом как социально-духовной цивилизации, занимающей уникальное место в мировой истории», «настороженное или явно оппозиционное отношение к Западу как к цивилизации», «эсхатологическое сознание, учитывающее особую миссию России» [Сорокина, 2018, с. 70]. Константными признаками «либерального проекта» автор монографии называет «включение России и российской истории во всемирное “целое”, с полемическим отношением к идее изоляционизма и духовной неповторимости “русского мира”», «мысль о “вечном тоталитаризме”, отличающем русскую историю», «эсхатологизм, который часто рассматривается как логическое следствие бытия “русского мира”, его “тоталитарных” установок» [Сорокина, 2018, с. 212]. Исследователь не анализирует собственно понятие «русский мир», его смысловое наполнение, характерные черты, а обращается к русской литературной историософии и ее влиянию на современный русский роман.

В указанных работах предприняты попытки применения понятия «русский мир» к художественным и публицистическим текстам. Однако эти исследователи не опираются на материал средневековой русской литературы, на основании которого можно рассмотреть формирование и развитие темы «русского мира», ими не разработан аппарат для ее изучения. Ученые только указывали на существование этого выражения в средневековой книжности, ссылаясь на материалы, опубликованные М. Оболенским [Оболенский, 1850].

Мы же ставим целью выявление генезиса, особенностей развития и структуры (подтемы, мотивы, образы и приемы их создания) темы «русского мира» в отечественной литературе XI–XVII веков. Как нам удалось выяснить, выражение «рус-

ский мир» не придумано современными политиками, а имеет давнюю историю, восходит к раннему Средневековью, а тема «русского мира» проявляет себя в разных памятниках, в разных жанрах, в разных исторических обстоятельствах, но всегда сохраняет свое смысловое и идейное ядро.

ГЛАВА 1

СОВРЕМЕННЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПОНЯТИЯ «РУССКИЙ МИР»

Прежде чем говорить о теме «русского мира» в отечественной литературе, важно понять, какой смысл вкладывают в это явление и описывающее его понятие современные исследователи. Повторим, что специальных литературоведческих работ о русском мире и его отражении в литературе пока не существует, поэтому мы обращаемся к работам из других научных областей – истории, культурологии, философии, социологии и др., чтобы рассмотреть различные варианты интерпретации этого явления и понятия и его признаков.

1.1. Обзор существующих концепций

В современных исследованиях понятия «русский мир» начиная с 1990-х гг. сложилось несколько подходов, причем существуют не только определенные направления анализа этого понятия, но и разные варианты классификаций исследовательских точек зрения.

Многие ученые [Бочкова, 2010, 2011; Кочеров, 2014; Полоскова, Скринник, 2003; Филатов, 2018 и др.] безоговорочно приписывают авторство концепции «русского мира» П.Г. Щедровицкому, который рассматривал это понятие в связи с вопросом о самоопределении постсоветской России: «в XX веке под воздействием тектонических исторических сдвигов, мировых войн и революций на планете сложился русский мир – сетевая структура больших и малых сообществ, думающих и говорящих на русском языке» [Щедровицкий, 2000]. Примечательно, что исследователь,

рассуждая о русском мире как геэкономическом пространстве и вводя в связи с этим понятие «русский капитал», в своем определении русского мира главным признаком этого явления называет русский язык, что уже свидетельствует о смысловой широте понятия «русский мир» и о его не привязанном к национальности и географии характере. П.Г. Щедровицкий и его единомышленники С. Чернышев и Г. Павловский доказывали, что после распада СССР и крушения советской цивилизации возможно строительство нового единства на культурно-языковом уровне – в этом смысле ими понимался феномен «русского мира». Проект этих исследователей получил символическое название «Русский архипелаг» [Аверьянов и др., 2017].

В это же время появляется метафорическое осмысление России как «острова» (В.Л. Цымбурский «Остров Россия») – особой цивилизационной платформы, уменьшающегося геополитического пространства, которое окружено агрессивными «проливами-лимитрофами» [Цымбурский, 2007]. В.Л. Цымбурский не анализирует само понятие «русский мир», однако говорит о важных вопросах, связанных с цивилизационным единством России и ее исторической судьбой.

Уже в 1990-е гг. сформировалось три крупных направления в осмыслении русского мира: геополитическое, геэкономическое, геокультурное [Козловцева, 2018].

С точки зрения геополитики, русский мир интерпретируется как географическая и историческая целостность, стремящаяся вернуться к своим естественным границам. Такое объяснение русского мира дают А.Г. Дугин [2012], А.М. Столяров [2004], В.Л. Цымбурский [2007]. Группа других исследователей осознает русский мир как геэкономическое понятие, то есть рассматривает его как сеть сообществ, целью которой является формирование инновационной экономики с центром – ядром русского мира – Россией. Таким образом осмысляют это понятие П.Г. Щедровицкий [2000], Т.В. Полоскова и В.М. Скринник [2003]. С.Н. Градировский и Б.В. Межуев рассматривают исследуемое

понятие в геокультурном аспекте и отмечают, что русский мир «нацелен на интеграцию нашего государства со странами-источниками миграционных потоков, иначе говоря, с потенциально или актуально третьим миром» [Градировский, Межуев, 2003]. С точки зрения этих исследователей, границы русского мира очертить невозможно, поскольку они не определяются только сферой распространения русского языка.

Эти подходы не теряют актуальности до сих пор, однако во многих научных работах они пересматриваются, дополняются, уточняются, иногда получают другие названия, которые, с точки зрения исследователей, более четко определяют границы того или иного подхода. Так, Е.А. Пенькова выделяет три основных направления анализа понятия «русский мир»: этноконфессиональное, глобалистское, социокультурное [Пенькова, 2012a].

В основе этноконфессионального подхода лежит понятие межэтнических отношений: анализируется взаимодействие русского этноса с другими этническими группами, осмысливается роль православия в формировании национальной идентичности [Российская идентичность ... 2009; Ядов, 1995]. К представителям этого подхода Е.А. Пенькова относит известного этнолога академика В.А. Тишкова, в центре внимания которого этнокультурные факторы: «русский язык, Православная церковь и русская культура – вот три кита русского мира» [Тишков, 2007]. Г.Ф. Назарова, А.В. Фокина отмечают: «Наиболее дискуссионными в рамках данного направления являются вопросы об этническом составе Русского мира и о роли православия как его опорного элемента» [Назарова, Фокина, 2015, с. 339].

Глобалистское направление включает осмысление русского мира с точки зрения геополитики, геоэкономики, геокультуры [Щедровицкий, 2000; Неклесса, 2012; Ксенофонтов В.В., 2009; Градировский, Межуев, 2003 и др.].

Представители социокультурного направления [Иванов, 2010; Иванов и др., 2012; Нарочницкая, 2015] рассматривают русский мир как социокультурный феномен, акцентируют внима-

ние на его институциональных основах, месте и роли в идентификации человека. По мнению В.Н. Иванова, «Русский мир – это исторически сложившаяся форма общности людей на основе общности языка, культуры, исторической памяти» [Иванов, 2010, с. 6]. При анализе этого понятия важно рассмотреть характеристику «основных идейно-нравственных универсалий, представляющих основу русской ментальности. В их числе взгляды на добро и зло, справедливость и несправедливость, смысл и цели человеческого существования, власть и собственность, закон и нравственность, вера и неверие и т.д.» [Иванов, 2010, с. 6].

В.А. Никонов [2010] называет различные подходы к понятию «русский мир» теоретическими школами и выделяет геоэкономическую [Некlessа, 2012; Щедровицкий, 2000], геополитическую [Дугин, 2012; Цымбурский, 2007], геокультурную [Градировский, Межуев, 2003] школы. Сам В.А. Никонов предлагает особый подход, согласно которому русский мир рассматривается как самостоятельная, полиэтническая и поликонфессиональная цивилизация, открытая всему миру. Исследователь уделяет большое внимание вопросу о роли русского языка и его распространения в мире. Со взглядами В.А. Никонова совпадает позиция Л.В. Бочковой, которая также выделяет теоретические школы – геополитическую, геоэкономическую, геокультурную [Бочкова, 2010].

В.В. Кривоусков, анализируя различные подходы к понятию «русский мир», отмечает, что оно «несет определенную идеологическую нагрузку, так что понимать его можно и в качестве идеологии, обладающей наряду с другими идеологемами силой воздействия на массовое сознание» [Кривоусков, 2016, с. 112]. Исследователь выделяет цивилизационный, религиозно-интегративный, социокультурный подходы к анализу понятия «русский мир». С точки зрения цивилизационного подхода, по словам ученого, русский мир обладает уникальной совокупностью духовных и культурных характеристик. В качестве аргумента В.В. Кривоусков обращается к работе Н.И. Костомарова «Две русские народности»: «образовалось зерно великорусской народности и тогда-то

пустила она первые ростки того, что впоследствии сделалось рычагом соединения и всего русского мира» [Костомаров, 1885]. Из современных исследователей представителями такого подхода В.В. Кривоусков называет А.С. Филатова [2018] и П.Н. Савицкого [1997].

В основе религиозно-интегративного подхода лежит осмысление общности происхождения, роли православия и русского языка, культуры. Согласно этому подходу, русский мир зиждется на общей исторической памяти, менталитете, общей интерпретации исторического развития русской цивилизации [Святейший Патриарх Кирилл, 2014].

В рамках социокультурного подхода анализируется единство культурного и собственно социального компонентов жизни общества, а также формируемого им социального типа личности в так называемой «социокультурной триаде» (личность, общество, культура) [Батанова, 2009; Громыко, 2010; Иванов, 2010; Тишков, 2007].

С.Н. Кочеров выделяет геополитический, геоэкономический, культурологический, религиозный уровни исследования понятия «русский мир» [Кочеров, 2014]. Близка к системе С.Н. Кочерова парадигма, выведенная С.М. Алейниковой: исследователь рассматривает культурно-цивилизационное, религиозное, геополитическое измерения русского мира [Алейникова, 2017]. Культурологический подход в понимании С.Н. Кочерова предполагает восприятие русского мира как уникальной этнокультурной общности людей, которые объединены языком, историей, нормами и ценностями, проживают не только в России, но и за ее пределами. Так рассматривают русский мир в своих исследованиях В.А. Никонов [2010], Н.Н. Нарочницкая [2003; 2015], В.А. Тишков [2018]. Позднее к этим направлениям примкнуло религиозное осмысление, в котором русский мир рассматривается как уникальная православная цивилизация [Святейший Патриарх Кирилл, 2014]. Несмотря на разнообразие подходов, как отмечает С.Н. Кочеров, все они имеют общую чер-

ту: в их основе лежит убеждение, что «Россия представляет собой не просто государство, пусть и с очень большой территорией, но целый мир со своей особой культурой, имеющей далеко не локальное значение» [Кочеров, 2014, с. 164].

Н.А. Козловцева рассматривает интерпретацию понятия «русский мир» в различных гуманитарных и общественных науках, а также указывает аспекты исследования этого понятия для каждой области знания. В политологии исследуются способы взаимодействия государства с русскоязычной диаспорой, а русский мир понимается как составная часть государственной социокультурной политики, целью которой является объединение русскоязычных людей и создание имиджа России в мире. Аспект исторического осмысления русского мира – процесс его становления как социокультурной общности, русский мир представляется как сформировавшаяся общность людей с единой историей и особым вектором развития. Лингвистическое изучение русского мира предполагает выявление ключевых национально-самобытных характеристик, заложенных в русской языковой картине мира. Русский мир в свете наук о языке тождествен миру русскоговорящих и мыслящих в контексте русской языковой картины мира людей. Культурология рассматривает вклад русского мира в мировую культуру и интерпретирует русский мир как носитель богатого культурного опыта, ставшего неотъемлемой частью культуры мировой цивилизации.

В философском изучении рассматриваются цивилизационная самодостаточность русского мира и русская идея как его основа, а сам русский мир определяется как система социокультурного развития, основывающаяся на этических, эстетических категориях, нравственных ценностях, обычаях и традициях, которые получили выражение в универсальной русской идее. Социология исследует структуру и принципы развития русского мира как общности людей, а также характерные черты взаимодействия между людьми – представителями русского мира. С точки зрения социологии, русский мир представляет собой

общность людей, рассеянных по разным странам и образующих сетевые структуры взаимодействия; базой этой общности являются русский язык и культура. Исследователь утверждает, что современные подходы к изучению русского мира характеризуются межпредметностью и полиаспектностью, и учет достижений в изучении русского мира в каждой из областей знания позволит выявить максимально развернутую характеристику этого явления [Козловцева, 2018, с. 57–58].

Некоторые исследователи осмысливают русский мир комплексно. Целью такого подхода можно назвать выявление доминантных черт русского мира как целостного явления. Одним из основополагающих трудов, посвященных проблеме русского мира, является работа политолога О.Н. Батановой, которая указывает, что русский мир «есть цивилизационное, социокультурное пространство, охватывающее почти треть миллиарда русскоязычных людей... Русский мир – не суперэтническая, а наднациональная общность. Это транснациональное, глобальное образование, идентифицирующее себя с русской культурой и русским языком, с духовными и ментальными признаками русскости» [Батанова, 2009, с. 27]. Из этого определения следует, что понятие «русский мир» не привязано ни к национальности, ни к территории, оно шире, способно связывать людей по всему земному шару, а главные его признаки – цивилизация и глобальность.

В.В. Аверьянов предпринимает попытку всеобъемлющего определения русского мира, понимая под ним «поле тяготения Русской цивилизации, вовлекающее в себя представителей других народов, культур и цивилизаций. Это тяготение, “гравитация” Русского мира действует и внутри, и вовне России как государства, и в ядре, и на периферии цивилизации – природа этого тяготения связана с большим числом факторов и при этом несводима ни к одному из них» [Аверьянов и др., 2017]. Далее исследователь называет ключевые признаки понятия «русский мир», демонстрируя, что ни к одному из этих пунктов свести понимание русского мира невозможно:

– русский мир не равен определенной территории: его географические границы оказываются подвижными, и «в разные эпохи своей истории он по-разному проецируется на географию, являясь “геополитическим пульсаром”» [Аверьянов и др., 2017], однако полностью «оторвать» русский мир от определенных территориальных границ также не представляется возможным;

– русский мир невозможно свести к «биологической этничности» – генам, в то же время исследователи говорят о русском генофонде, который, однако, не только не исключает этнически иные вкрапления, но и систематически их включает;

– русский мир несводим только к языку, однако и без русского языка он невозможен, при этом следует говорить о двух главных ипостасях русского языка «как родного языка, конституирующего сознание русского человека, и языка как основного средства общения и взаимного сотрудничества с представителями иноэтнических групп в России» [Аверьянов и др., 2017];

– религия также не является ключевым признаком русского мира, однако в процессе его исторического формирования именно православная вера стала прочным фундаментом, заложившим основу цивилизации: «В сердцевине Русского мира находятся его святые основоположники, при этом давно свершившимся фактом является то, что сам Русский мир, проходя становление в истории, предложил другим народам и религиям участие в общем деле строительства цивилизации» [Там же];

– русский мир не тождествен государству и государственно-сти, однако немислим в отрыве от этих понятий, так как именно государство создает институты и механизмы, направленные на сохранение и продвижение русского мира;

– русский мир шире, чем русская культура: русский мир охватывает и цивилизацию, и культуру;

– русский мир не равен диаспоре: по словам исследователя, тождественными эти понятия могли бы оказаться только «в случае полной ликвидации Российского государства» [Там же].

Итак, В.В. Аверьянов приходит к выводу, что в основе комплексного рассмотрения понятия «русский мир» лежит подход цивилизационный: «Цивилизация, ее энергия, ее тяготения определяют сущность Русского мира. В этом смысле феномен Русского мира может описываться на языке различных научных методологий» [Аверьянов и др., 2017].

Объединяющей чертой различных интерпретаций русского мира является осмысление его как общности людей, формировавшейся в течение длительного времени на основе определенных признаков. Среди специфических черт русского мира можно выделить следующие: глобальность, цивилизационность, наднациональность. В различных подходах так или иначе фигурируют ключевые признаки, позволяющие рассматривать русский мир в целостности:

- общая история и историческая память;
- русский язык и культура;
- особенности русского менталитета;
- ценности, обычаи, традиции русского народа;
- православная вера и православная культура.

На основе проанализированных существующих подходов можно сделать вывод, что в определенной степени любой из них связан с понятием «цивилизация», и общие признаки русского мира, выделяемые представителями различных подходов, также могут быть соотнесены с цивилизационной парадигмой.

1.2. Культурно-цивилизационное и религиозное направления

Многие ученые, характеризуя русский мир, используют понятия «цивилизация», «цивилизационный феномен» и др. Рассмотрим подробнее взгляды современных исследователей на понятие «русский мир» с точки зрения культурно-цивилизационного и религиозного подходов.

Культурно-цивилизационный подход – одно из распространенных направлений анализа понятия «русский мир». С точки зрения представителей этого направления, русский мир не вписывается в конкретные географические, политические и этнические рамки. В центре внимания исследователей – в широком смысле культурные доминанты, являющиеся прочным основанием для осмысления русского мира как целостности. Культурно-цивилизационный подход предполагает междисциплинарность в отношении рассмотрения понятия «русский мир», которое исследуется на стыке нескольких отраслей гуманитарного знания: философии, культурологии, филологии, социологии, религиоведения, истории.

При рассмотрении понятия «русский мир» с точки зрения культурно-цивилизационного подхода возникает проблема соотношения понятий «мир» и «цивилизация». Единого взгляда на соотношение этих понятий нет. Некоторые исследователи склонны к их отождествлению. Например, С.М. Алейникова при рассмотрении культурно-цивилизационного подхода обобщает, что русский мир – это «особая цивилизация (общность людей и народов), основными признаками принадлежности к которой являются: а) общие ценности, традиции и обычаи; б) русский язык и культура; в) единые представления об общей исторической памяти» [Алейникова, 2017, с. 10]. Как «локальную цивилизацию» рассматривает русский мир В.Ю. Даренский [2015]. Исследователь утверждает, что главный фактор образования этой цивилизации – культурно-исторический: русский мир – «общность этносов и населенных ими территорий, в течение длительного времени находящихся или находившихся под определяющим влиянием российской государственности и культуры» [Даренский, 2015, с. 142]. А.О. Наумов вводит понятие «цивилизация Русский мир», выделяя ее четыре культурно-исторических основы – славянскую, азиатскую, византийскую и европейскую [Наумов, 2010]. Отметим, что исследователь говорит по большей части о географических особенностях, территориальной

протяженности, контактах Руси с различными странами и народами, административно-политическом дроблении и др., но не выделяет существенные особенности, на основании которых можно рассмотреть русский мир как целостность. С нашей точки зрения, рассуждения А.О. Наумова в большей степени отражают этапы формирования Руси, России как цивилизации, но не дают ответа на вопрос о содержании понятия «русский мир».

Сопоставление понятий «русский мир» и «цивилизация (русская/российская цивилизация)» представляет проблемное поле, и главная сложность здесь заключается в неоднозначности трактовки содержательных рамок концепций как русского мира, так и цивилизации. Как известно, термин «цивилизация» был введен в 1756 г. французским просветителем Мирабо и имел значение «общество, основанное на началах разума и справедливости» [Словарь философских терминов, 2005, с. 672]. Цивилизация основывается на определенных ценностях – материальных и духовных, которые представляют собой «общественное богатство» [Там же, с. 672]. Философское понимание категории «цивилизация» связывается в первую очередь со стадийным развитием человечества и наращиванием социальной основы, социального потенциала развития общества: «Цивилизация есть такая стадия в развитии человечества, когда собственно социальные связи начинают доминировать над природными и когда общество начинает развиваться и функционировать на своей собственной основе» [Там же, с. 672]. Важную роль в этом процессе играет преемственная связь поколений людей: «одним из существенных признаков цивилизации является преемственность, одна из причин гибели многих цивилизаций – отсутствие преемственности» [Там же, с. 672]. Таким образом, в определенной степени оба рассматриваемых понятия оказываются близки. Можно говорить о том, что важные черты русского мира как целостного явления: объединение на основе ценностей, общность истории, преемственность поколений – интерпретируются как цивилизационные признаки.

Говоря о цивилизационном подходе в современной науке, можно выделить две крупные теории:

– теория стадийного развития цивилизации [Ясперс, 1991; Сорокин, 1992 и др.], суть которой заключается в рассмотрении цивилизации как единого процесса развития человечества; этот процесс проходит определенные этапы – стадии;

– теория локальных цивилизаций [Данилевский, 1991; Тойнби, 2011], которая предполагает признание отдельных цивилизаций – исторически сложившихся единств, занимающих определенную территорию, отличающихся особенностями политического, культурного, социального и экономического развития.

Русская цивилизация органично вписывается в теорию локальных цивилизаций. Русскую православную цивилизацию выделял А. Тойнби, подчеркивая, что цивилизацией следует считать устойчивую общность людей, которая основана на духовных традициях, объединена сходным образом жизни, территорией и историческими условиями. Русская цивилизация, согласно исследователю, – живая цивилизация, стержнем которой является религия [Тойнби, 2011].

Н.Я. Данилевский писал: «Естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться» (Цит. по: [Данилевский, 1991, с. 87]), – и говорил о том, что каждый из них представляет собой «самобытную цивилизацию». Он обозначал 5 законов – условий формирования, существования и функционирования культурно-исторических типов:

- 1) наличие отдельного языка или группы языков;
- 2) политическая независимость;
- 3) цивилизационная «замкнутость»: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»;

4) разнообразие этнографических элементов, составляющих культурно-исторический тип;

5) цикличность развития (Цит. по: [Данилевский, 1991, с. 91]).

Н.Я. Данилевский подчеркивал, что каждый культурно-исторический тип в процессе своего развития переживает долгое становление, подъем, непродолжительную кульминацию и быстрый спад. Выделенный им европейский (западный) культурно-исторический тип – умирающий: он уже изжил себя, прошел этап кульминации, исчерпал весь свой идейный потенциал и постепенно угасает. Будущее философ видит за особым славянским культурно-историческим типом во главе с Россией, который противопоставлен «гниющему Западу» [Там же, с. 165].

На идеи А. Тойнби и Н.Я. Данилевского опирался В.И. Фатющенко, разработавший лекционный курс «Русский мир в контексте мировых цивилизаций» [Фатющенко, 2009]. Исследователь не приводит определения понятия «русский мир», но соотносит его с цивилизацией Древней Руси – России, восходящей к восточнославянской общности. Исследователь рассматривает взаимодействия, взаимовлияния разных цивилизаций, отмечая многослойность русской цивилизации, что обусловлено византийским влиянием (христианство), промежуточным положением между Европой и Азией. В.И. Фатющенко говорит об устойчивости русской цивилизации, в которой есть вкрапления чужих, инородных культур, несмотря на которые она существует и не разрушается. Исследователь рассуждает по большей части именно о *цивилизации*, не уделяя внимания смысловому наполнению понятия «русский мир» и его соотношению с понятием «цивилизация». Следовательно, можем заключить, что в его восприятии эти понятия равнозначны.

В.И. Фатющенко утверждает, что ментальным стержнем русской цивилизации является русская идея – система мыслей о русском народе, России и ее пути. Русская идея сложноструктурна: она содержит «русскость» – совокупность самобытных черт русского народа, цивилизационные зачатки, образ идеаль-

ной жизни и всеспасения, она окружена религиозно-мистическим ореолом [Фатющенко, 2009].

В.А. Никонов, историк, председатель правления фонда «Русский мир», утверждает: «Русский мир – это самостоятельная цивилизация, которая способна нести идеалы, прежде всего вырабатываемые внутри самой страны» [Никонов, 2010, с. 4]. Рассуждая над сложностью структуры понятия и его полисемантической, исследователь ставит ряд вопросов, которые касаются соотношения понятия «русский мир» с другими понятиями и категориями. Так, В.А. Никонов говорит о феномене «русскости», при этом выделяет не этнос, а суперэтничность как определяющее понятие для этой категории. Также В.А. Никонов отмечает, что, с одной стороны, русский мир – это мир православия, а с другой – только лишь православие и язык не могут быть структурообразующими звеньями русского мира, поскольку принадлежащими к русскому миру считают себя представители разных конфессий и носители разных языков. В.А. Никонов приходит к выводу, что русский мир имеет цивилизационный характер, это понятие шире, чем «этнос», «нация», «территория», «политическая система», «идеология» и др. Он утверждает: «Это глобальный феномен, который не может быть описан однозначно каким-то одним определением. Для себя мы считаем, что Русский мир – это Россия плюс русское зарубежье. А ментально – все, кто осознает свою вовлеченность в Русский мир» [Никонов, 2010, с. 5–6]. Таким образом, среди характеристик, которыми наделяет В.А. Никонов понятие «русский мир», выделим основные: полиэтничность, поликонфессиональность, полисеманτικότητα, глобальность, цивилизационность.

О «русскости» говорят В.В. Петухов и Р.Э. Бараш [2014]. Выделяя эту особую категорию, исследователи отмечают, что лежит в ее основе: до 1917 г. религия, позже – межэтнические взаимодействия на основании русского языка. Исследователи рассматривают концепцию «русского мира» как объединяющее начало для многообразных носителей русско-российской идентичности. Ключевым фактором определения идентичности является

русский язык, а вторым по значимости – интерес к России, готовность к интеграции народов.

Л.И. Шершневу под «русскостью» понимает «чувство принадлежности к русской нации, русской цивилизации» [Шершневу, 2008, с. 72]. В центре внимания исследователя – вопрос о русской идентичности, которая, по его мнению, заключается в осознании ценности нации как единства общества и государства, наследовании национальных и культурных традиций, связи поколений и передаче исторического опыта, самоидентификации себя как русских не в этническом, а в цивилизационном смысле, восприятии русской государственности, культуры и языка как базовых ценностей. Л.И. Шершневу не ставит задачу охарактеризовать русский мир и его составляющие, однако в работе исследователя появляется мысль о «собрании» русского мира в современной геополитической ситуации: «Следует добиваться именно цивилизационного согласования во взаимоотношениях разных ветвей русского народа, выстраивать цивилизационное управление “русским миром”, включающим в себя разные государства, народы, общины, совмещающим организационные, интеллектуальные, нравственные и духовные начала» [Шершневу, 2008, с. 74].

Можно сказать, что в работе Л.И. Шершнева понятия «русский мир» и «русская цивилизация» оказываются близки по содержанию, но не тождественны: согласно исследователю, наличие русской цивилизации, характеризующейся многоэтничностью, многоконфессиональностью, объединенной русским языком, культурой и государственностью, является прочной основой для возникновения и распространения такого явления, как русский мир, зиждущегося на этих перечисленных цивилизационных признаках. Оценивая современную ситуацию, Л.И. Шершневу отмечает, что сейчас наблюдается раскол цивилизационного ядра русского мира, и важной задачей исследователя называет продвижение русской национальной идеи, которая заключается в «сборе Русской цивилизации, русского мира» [Шершневу, 2008, с. 75].

Н.В. Теплых также в основу понимания русского мира кладет категорию «русскости», «соединяющей в себе разнородные элементы, определяющие русский мир». Далее исследователь поясняет: «Целый ряд доминант русского духовно-культурного быта – это, во-первых, азиатское и европейское начала; во-вторых, языческое и христианское; в-третьих, в русской душе заключены две противоположные метафизические категории – мужественное и женственное начала. Особенностью русской души является существенное преобладание коллективистского начала» [Теплых, 2021, с. 170]. Исследователь утверждает, что именно эти порой противоречивые черты постепенно стали типологическими для древнерусской цивилизации и, упрочившись в течение веков, не теряют актуальности и сейчас. Мысль о коллективном начале в русской душе созвучна идее соборности.

А.А. Гусейнов отмечает, что русский мир – это особое ментальное пространство, «Россия больше самой себя» [Гусейнов, 2010, с. 73]. Определяя русский мир именно так, исследователь подчеркивает внетерриториальность этого понятия. Географические границы России на протяжении всей ее истории были неустойчивыми, а понятие «русский мир», не привязанное к конкретной территории, акцентирует внимание на устойчивых культурных, духовных признаках, среди которых ключевым исследователь считает «ментальность с ярко выраженными историческими и даже мессианскими амбициями» [Там же, с. 73]. Согласно А.А. Гусейнову, русский мир соотносится с миром русской культуры и русского языка, вовлеченность людей в русский мир определяется не этнической принадлежностью, а их безразличным отношением к России: «“Русский мир” – звучит ясно, вдохновляюще для русских и вполне приемлемо для нерусских, которые связаны с ними судьбой и историей» [Там же, с. 75].

Развернутую характеристику понятия «русский мир» дает А.А. Громько. В первую очередь исследователь обращается к понятию «мир», определяя его как «людскую общность,

покоящуюся на четырех принципах: территориально-временном (хронотопическом), культурном (в значении “великой культуры”), онтологическом (смысловом) и аксиологическом (ценностном)» [Громыко, 2010, с. 20]. Рассуждая о феномене мира вообще, А.А. Громыко отмечает, что каждый мир порождает великую культуру, систему мировоззрения и восприятия бытия, систему ценностей. Исследователь уделяет внимание системе ценностей русского мира, выделяя следующие их группы: функциональные (многонациональность и полиэтничность с русской доминантой, поликонфессиональность с доминантой православия, «многокультурие»); политические (сакральность власти, суверенность); духовные (духовность, мессианство, идеализм, смиренность); мировоззренческие (созерцательность, справедливость, жертвенность); поведенческие (доброжелательность, общительность, открытость, терпимость) [Громыко, 2010, с. 21]. Резюмируя, исследователь предлагает свой взгляд на ключевые ценности русского мира, выводя особую триаду: «справедливость, духовность, солидарность» [Там же]. Главным скрепляющим звеном русского мира, выразителем его культурного кода и базой существования всей русской культуры исследователь признает русский язык.

А.А. Громыко отмечает нетождественность понятий «мир» и «цивилизация»: «Цивилизацию можно определить как спрессованный исторический опыт больших человеческих сообществ, воплощенный в образе жизни, культуре быта и общения, менталитете и мироощущении, ценностных предпочтениях и приоритетах» [Громыко, 2010, с. 21]. Исследователь приводит конкретные примеры, которые показывают, что мир не равен цивилизации (например, французский или испанский миры входят в европейскую цивилизацию). Вопрос о соотношении понятий «русский мир» и «русская (российская) цивилизация» А.А. Громыко считает дискуссионным, поскольку некоторые исследователи склонны включать Россию в парадигму европейской или евразийской цивилизации. Однако, как утверждает

А.А. Громыко, Россия характеризуется цивилизационной само-достаточностью, поэтому целесообразно выделять и русскую (российскую) цивилизацию, а за понятием «русский мир» закреплять в первую очередь цивилизационный смысл.

Г.А. Комарова среди признаков русского мира выводит на первый план общность языка и культуры и говорит об идее «русского мира» как цивилизационной концепции. Исследователь исходит из понимания, что русский мир «не знает политических, этнических границ и представляет собой трансграничную культурно-языковую общность, важной частью которой, в частности, являются многочисленные русскоязычные диаспоры наших соотечественников, сохраняющих приверженность к русскому миру в социально-культурном и в языковом плане» [Комарова, 2015, с. 85]. Г.А. Комарова говорит о важности социально-культурного и антропологического изучения русского мира, при котором человек рассматривается как создатель, носитель и потребитель культуры, уделяющий большое внимание культурным и языковым ценностям. Исследователь видит такой подход к русскому миру особенно актуальным в связи с антропологизацией социогуманитарного знания – поворота исследовательской парадигмы в сторону частного человека.

Рассматривая русский мир как крайне сложное понятие, «мозаичное полотно» [Комарова, 2018, с. 10], пространство полисемантическое, мультикультурное, многоконфессиональное, исследователь видит необходимость в междисциплинарном подходе к изучению русского мира. С точки зрения Г.А. Комаровой, исследование русского мира включает осмысление трех проблемных аспектов – этнокультурного, этноконфессионального, языкового. Последний является особенно дискуссионным, так как, с одной стороны, многие исследователи (в том числе и сама Г.А. Комарова) рассматривают русский язык как один из ключевых признаков русского мира, с другой – частью русского мира могут считать себя и не говорящие на русском языке люди. В связи с этим Г.А. Комарова отмечает, что при выведении определения этого понятия

необходимо найти главный признак, по которому можно идентифицировать представителей русского мира, и исследователь обозначает этот признак как ощущение прочной связи с Россией вне зависимости от местонахождения.

В.А. Тишков отмечает, что понятие «русский мир» носит исторический и культурно-языковой характер и часто используется для обозначения мира русского зарубежья. Однако исследователь не отождествляет его с понятиями «русское зарубежье» или «русская диаспора», а утверждает, что русский мир – это явление, у которого «давняя история, но которое сегодня обрело другие конфигурации и смыслы, став как частью культуры новых сетевых сообществ, так и частью государственной политики и межгосударственных отношений» [Тишков, 2018, с. 13]. Прежде чем подойти к выделению основ русского мира, исследователь вводит понятие мира вообще – особого феномена, трансгосударственного и трансконтинентального сообщества, объединенного «своей причастностью к определенному государству и своей лояльностью к его культуре» [Там же, с. 19]. С точки зрения исследователя, феномен «мира» – это образование глобального масштаба, появление которого определяется вкладом в мировую цивилизацию и культуру. В.А. Тишков полагает, что появление русского мира связано прежде всего с тем, что российский народ «создал самое обширное по территории государство в мире и входит в число десяти самых крупных по численности народов мира» [Там же, с. 19].

Русский мир – понятие поливариантное, метафоричное, мифологизированное. В работах В.А. Тишкова встречаются определения русского мира как «явления», «реальности», «сообщества людей», «одной из форм культурного поведения и идентичности». Исследователь обозначает признаки, объединяющие и конструирующие русский мир: русский язык, русскоязычная культура, историческая память. Ядром русского мира является Россия, но, согласно мнению исследователя, важный элемент русского мира – русскоязычные диаспоры за пределами

России. Однако взгляд В.А. Тишкова на русский мир еще более широк: в его состав исследователь включает не только этнически русских, россиян, соотечественников за рубежом, но и иностранных граждан, говорящих на русском языке, изучающих или преподающих его, и всех, кто ментально связан с Россией и интересуется ее судьбой, причем эта связь «остаётся важнейшей чертой русского мира... Здесь главное – это сам факт ощущения связи и демонстрируемое отношение к России» [Тишков, 2018, с. 21]. Таким образом, В.А. Тишков понимает русский мир метафорически, это феномен, связанный с диаспоральностью, миграцией, с тем, что люди могут покидать страну, но сохраняют приверженность к ней.

Т.В. Бокова также связывает понятие «русский мир» с идеей причастности и привязанности к России не в территориальном отношении и соотносит его с вопросом о духовной самоидентификации русскоязычных граждан. Она отмечает, что это понятие как нельзя лучше подчеркивает присутствие русскоговорящих людей по всему миру и «помогает успешно преодолевать прежнюю путаницу с различением этнических русских и русскоговорящих, проживающих в разных странах» [Бокова, 2010, с. 91]. С точки зрения исследователя, русский мир – это и особое пространство, в центре которого стоит Россия, взявшая на себя «роль ядра, концентрирующего вокруг себя разновеликие и разобобщенные географически, конфессионально группы» [Там же, с. 92], и самобытное явление, выходящее за географические пределы России, и идея идентичности, стоящая выше государственных границ и этнической принадлежности. Наконец, Т.В. Бокова полагает, что русский мир – это глобальное сообщество, которое имеет свое прошлое, настоящее и будущее, причем каждый из этих временных пластов выделяется на основе доминирующих ценностей: прошлое – преемственность поколений, уважение исторического наследия, сохранение связи с родной землей; настоящее – открытость к соотечественникам, осознание самобытности в духовно-нравственном и историко-культурном

аспектах; будущее – стремление к идеалам свободы, равенства, служения Родине.

В.И. Иванов уточняет, что сущность русского мира как «исторически сложившейся формы общности людей на основе общности языка, культуры, исторической памяти» [Иванов, 2010, с. 6]. Исследователь уточняет, что сущность концепции «русского мира» может варьироваться в зависимости от периода и различного рода общественно-политических факторов, социальных институтов. Поэтому В.И. Иванов указывает: «Русский мир сегодня – это Россия плюс русские (русскоязычные) в ближнем зарубежье (страны СНГ и Балтии), плюс русские (русскоязычные) в дальнем зарубежье, сохраняющие историческую память и не прерывающие связей с исторической Родиной» [Там же, с. 6]. Таким образом, первое определение русского мира носит исторический характер, второе больше связано с политическими процессами. Во втором определении, помимо признаков русскоязычия и общей исторической памяти, выделяется признак непрерываемой ментальной связи с Россией. На первом же плане в обоих случаях находится признак языковой принадлежности: с точки зрения В.И. Иванова, именно язык является главным маркером идентичности, выразителем духа народа: «Преобразование русского языка в язык духовной жизни является показателем приобщения индивидов к русскому миру» [Там же, с. 7].

Исследователь утверждает, что русский язык – универсальная основа всего русского мира, прочный фундамент русской культуры. Взгляд ученого на общекультурную почву русского мира неотделим от религиозной – православной – парадигмы. В.И. Иванов отмечает большую историческую и современную роль православия в становлении и развитии русской культуры. Православный контекст позволяет говорить и о ключевых идейно-нравственных универсалиях, скрепляющих русский мир, «представляющих основу русской ментальности.

В.С. Буянов и Р.Г. Гаджиева считают, что концепция «русского мира» – важная составная часть представлений о российской ци-

визации. Исследователи утверждают, что российская цивилизация самостоятельная, самодостаточная и ее отличают от других цивилизаций духовно-исторический фактор (объединение народа русским языком и культурой), географический и геополитический факторы, политический фактор (необходимость централизованного управления государством), ментальный фактор. С точки зрения исследователей, появление и актуализация концепции «русского мира» является теоретическим обоснованием российской цивилизации. В.С. Буянов и Р.Г. Гаджиева отмечают, что это понятие имеет культурно-цивилизационную основу и древние корни. Отмечая большую сложность в однозначном определении русского мира и выделении его признаков, исследователи полагают, что основополагающим началом русского мира выступает русская культура, а его стержнем является русский язык: «Русский мир – феномен не столько национальный, сколько культурно-цивилизационный. <...> В основе Русского мира – идея единения людей, имеющих общие корни, культуру, язык, стремление крепить связи с исторической родиной, способствовать ее развитию» [Буянов, Гаджиева, 2017, с. 28]. Русский мир, согласно пониманию исследователей, обладает рядом существенных характеристик: обширность, объективность существования, нестатичность (постоянное развитие, движение). Кроме этого, В.С. Буянов и Р.Г. Гаджиева выделяют обязательные критерии принадлежности к русскому миру: владение русским языком, самоидентификация с Россией и ее ценностями, самопонимание принадлежности к русскому миру. Примечательно, что не владеющих русским языком людей исследователи однозначно не причисляют к русскому миру. Противоположная точка зрения изложена в работе В.А. Тишкова [2018].

С.В. Гузенина рассматривает феномен «русского мира» как глобальное цивилизационное и социокультурное пространство: «“Русский мир” выступает сегодня транснациональной общностью тех, кто идентифицирует себя с русской культурой и русским языком, русской духовностью и менталитетом, осознанием

причастности к России как материнскому государству, лояльностью к ней, неравнодушием к ее судьбе и месту в мире» [Гузенина, 2020, с. 5]. Скрепляющим звеном русского мира является «единое духовное поле», основанное на русском языке и русской культуре, которые служат объединяющим началом для всех народов в составе многонационального российского государства. Духовные основания русского мира формировались в течение многовековой истории России, и своими корнями они восходят к системе славянского, а позже – древнерусского менталитета. Наиболее значимыми исследователь считает любовь, равенство, гостеприимство, сакральное отношение к Родине, умение защищать свой дом. С точки зрения С.В. Гузениной, Родина – не просто страна, а масштабное высшее духовное начало, преломляемое в сознании людей в особый образ, связанный с мыслями об исторической памяти, личной ответственности за будущее, необходимости честно трудиться и сохранять красоту родной природы, заботиться о благополучии своей страны. Образ Родины в структуре национального сознания и самосознания, выступающего фундаментом этнической идентичности русских, исследователь рассматривает как духовную компоненту русского мира.

В настоящее время русский мир переходит «в цивилизационную модель глобального масштаба» и может рассматриваться «и как развивающаяся действительность, и как проект “грядущего в реальном”» [Гузенина, 2020, с. 7]. В основе современной идеи «русского мира» лежат задачи по содействию объединению людей, имеющих общие этнокультурные корни и говорящих на русском языке, а также сохранению цивилизационной и культурной самобытности, укреплению связи с исторической родиной. Для успешного решения этих задач необходимо преодолеть проблемы, возникающие вокруг русского мира: сужение русскоязычного пространства за рубежом, разобщенность соотечественников, дискриминационная и русофобская политика некоторых государств по отношению к русским. Продвижение идеи сплочения русского мира С.В. Гузенина считает внешне-

политическим приоритетом России, поскольку «сила “русского мира” гарант сохранения русского этноса, русской цивилизации, русской культуры и самобытности русского человека» [Гузенина, 2020, с. 18].

В.Н. Ксенофонтов определяет русский мир как «эволюционирующий в пространстве и времени исторический и социокультурный феномен со свойственной ему ментальностью, развивающийся в интересах консолидации и прогресса народов (прежде всего славянских), обеспечении гуманизма и демократии в их взаимоотношениях, мирного развития человеческой цивилизации» [Ксенофонтов В.Н., 2009, с. 120]. В этом определении существенно осмысление русского мира как явления не только живого и развивающегося, но и функционирующего в интересах прогрессивного развития всего мира. Русский мир сегодня развивается в сложных условиях противоречивого процесса глобализации. С точки зрения исследователя, продвижение русского мира – необычайно важная задача, поскольку он призван к сплочению людей по всему земному шару на основе духовных признаков. Таким образом, русский мир как феномен противоположен глобализации, так как является маркером самобытной идентичности. Россия как государство – геополитический стержень русского мира – играет важную социально-культурную роль в современном мире.

Исследователь выдвигает ряд системообразующих критериев русского мира, содержание которых «раскрывает характер и специфику феномена русского мира, места и роли в нём России» [Ксенофонтов В.Н., 2009, с. 120]. Генетический критерий показывает, что русский мир сформировался на основе духовной и исторической общности, при этом духовный корень русского мира В.Н. Ксенофонтов видит в православии. Стремление к православному идеалу «Святой Руси» подчеркивает превалирование духовного над материальным, необходимость обновления души человека, формирования у него веры, патриотизма, национальной гордости. Сущностный критерий заключается в том,

что русский мир характеризуется как взаимосвязанная система социокультурного развития, основывающаяся на общности традиций и обычаев народа. Этот критерий реализует гносеологическую функцию (познание разнообразных поступков, раскрываемых посредством художественных образов), онтологическую функцию («Потребность людей к объединению для совместного преодоления возникающих трудностей и испытаний обусловила консолидирующую роль в общественном сознании нравственных и эстетических идеалов, отождествляемых с высокими принципами гуманизма, патриотизма, духовности» [Ксенофонов В.Н., 2009, с. 122]), аксиологическую функцию (формирование духовных ценностей личности). Пространственно-временной критерий связан с особенностями развития русского мира на разных этапах его исторического развития. Этот критерий раскрывает сущность русского мира как внетерриториального феномена. Коммуникативный критерий заключается в рассмотрении русского языка как социокультурного образования во взаимоотношениях между народами. Исследователь считает русский язык звеном духовного общения народов и целостности русского мира.

А.В. Ишин рассматривает русский мир как цивилизационную концепцию и утверждает ее древнее происхождение, связывая это с тем, что Русь к IX веку уже представляла собой цивилизационное пространство, характеризующееся наличием государственности и формировавшееся на стыке славянского, балтского, финно-угорского, тюрко-хазарского миров. Ведущую роль в процессе становления русского мира автор отводит славянскому этнокультурному пласту: «генетические истоки Русского мира соотносятся с ранней историей славянства, с конституированием феномена восточного славянства как цементаобразующего фактора в образовании широкой полиэтничной конфедерации племенных союзов, на основе которой формируется само Древнерусское государство» [Ишин, 2015, с. 23]. Примечательно, что такая структура русского мира по своей сути совпадает с совре-

менным пониманием концепции, согласно которому русский мир полиэтничен, но с русской этнической доминантой.

Исследователь уделяет внимание вопросу конфессионального выбора Руси, отмечая, что решение в пользу христианской веры носило стратегический характер и было обусловлено потребностью князя Владимира в личном духовном преображении и стремлением поставить Древнюю Русь на более высокую цивилизационную ступень. А.В. Ишин утверждает, что уже во время правления князя Владимира Святославича и его преемников сформировались идеалы соборности, христианского смирения, жертвенности, прощения, служения Отечеству и православной церкви, взрастившие концепцию «русского мира», которая в настоящее время «призвана стать той стержневой основой, которая даст новый цивилизационный импульс развитию государств евразийского пространства, вошедших в ее поле» [Ишин, 2015, с. 31].

В.А. Кравченко полагает, что русский мир является общей консолидирующей идеей для людей, находящихся в России и за рубежом, причастных к русскому языку, русской культуре и истории и представляет собой «цивилизационное, социокультурное, транснациональное пространство, охватывающее N-ную общность людей, которые соотносят себя с русской культурой, русским языком, духовными и ментальными ценностями, присутствующими русской традиции» [Кравченко, 2016, с. 98]. С точки зрения исследователя, главным условием вовлеченности в русский мир является неравнодушное отношение к России, ее культуре, истории и традициям, а современный русский мир – «полиэтнический, разноконфессиональный, идеологически и социально разнородный, географически сегментированный» [Кравченко, 2016, с. 99]. В воззрении исследователя русскому миру присущи следующие черты: цивилизационность, наднациональность, разнородность, внетерриториальность.

В.П. Гриценко и А.В. Опoшнянский [2017] осмысляют русский мир как масштабный цивилизационный проект. Исследователи апеллируют к работе Н.Я. Данилевского «Россия и Европа»,

утверждая, что его мысли о миссии России стать главой славянских государств и гарантом культурно-исторического типа дали толчок развитию понятия «русский мир», и отмечают, что в основе понятия «русский мир» лежит идея солидарности русскоговорящих, носителей русской культуры, и ввиду этой идеи, вопрос о русском мире является важной частью современной идеологии: «“Русский мир” как единое сообщество становится международным трендом России» [Гриценко, Опошнянский, 2017, с. 208]. Исследователи считают, что осознание и конституирование этого сообщества невозможны без участия современных философов, поскольку «только через усилия философской рефлексии в общественное сознание войдет концепт “Русский мир” в своем новом соборном звучании» [Там же, с. 208].

Работа Е.А. Пеньковой основывается на соединении социального и историко-культурного подходов к русскому миру, и это понятие она определяет как «социокультурную общность людей, объединенную определенным набором консолидирующих факторов» [Пенькова, 2012а, с. 10]. Эти факторы исследователь разделяет на объективные (принадлежность к этнической группе, знание русского языка, истории и культуры) и субъективные (самоидентификация с русским миром, чувство сопричастности к русской истории и культуре, разделяемым нормам и ценностям, историческая память, чувство солидарности и др.). С точки зрения Е.А. Пеньковой, «организационный и концептуальный фундамент» русского мира составляют православие, русская история, культура, русский язык.

Н.А. Козловцева [2018] понимает русский мир как особое социокультурное пространство, основывающееся на определенных ценностях и нормах и находящееся в неразрывной связи с социальным, культурным и личностным аспектами. Исследователь конкретизирует, что русский мир рассматривается в качестве «интегративного поля культуры, имеющего очерченные ценностями и нормами границы и основанного на социокультурных, социальных и личностных взаимодействиях его субъек-

тов» [Козловцева, 2018, с. 26]. Н.А. Козловцева видит необходимость в историко-культурологическом анализе русского мира ввиду сложного и неоднородного процесса его формирования. Она убеждена, что цивилизационное значение понятие «русский мир» приобретает уже в современности: «современная трактовка Русского мира не включает в себя наличие общих территориальных границ. Это мировое надгосударственное сообщество, ставшее возможным благодаря развитию современного мира» [Там же, с. 29]. При этом Н.А. Козловцева однозначно утверждает, что на этапе возникновения это понятие связывалось только с территориальными границами русского государства и с процессом объединения различных княжеств. Мы же считаем, что на стадии возникновения и постепенного формирования понятие «русский мир» уже обрастает цивилизационными признаками, среди которых самыми ранними являются общность истории, языка, традиций, взглядов (в первую очередь – религиозных). Однако при упоминании «Слова на обновление Десятинной церкви», где содержится одно из первых употреблений понятия «русский мир», Н.А. Козловцева утверждает, что «в данной ситуации Русский мир понимается как мир православия, русской культуры и единого языка, имеющий конкретные территориальные границы (в пределах границ русских княжеств, объединенных общей верой)» [Козловцева, 2018, с. 27]. Иными словами, исследователь противоречит сама себе: тот факт, что наполнение понятия «русский мир» связывается с определенной общностью – религиозной, культурной, языковой – уже свидетельствует о его широте, не ограничивающейся лишь территориальными рамками. Более того, справедливо указанные исследователем признаки русского мира, выделенные на материале «Слова на обновление Десятинной церкви», при детальном анализе позволяют вычлнить и другие черты этого понятия (более подробный разбор употребления понятия «русский мир» в «Слове на обновление...» будет приведен во второй главе настоящей работы).

Н.А. Козловцева уделяет внимание соотношению понятий «русский мир» и «русская цивилизация» и приходит к выводу, что их необходимо разграничивать: «Русская цивилизация имеет большую связь с гражданской идентичностью... в то время как идентичность Русского мира – культурная» [Козловцева, 2018, с. 36]. Исследователь полагает, что «мир» шире, чем «цивилизация», однако эти понятия оказываются взаимосвязанными. Русский мир в современном понимании представляет собой исторически сложившуюся общность, обладающую цивилизационной значимостью, философией, культурой, объединяющую людей на основе русского языка, культуры и менталитета и направленную на «создание адекватного имиджа России и русских за рубежом» [Там же, с. 47].

Составляющие русского мира исследователь называет «конструктами». На первое место она ставит русский язык, являющийся важнейшим элементом русской культуры и средством самоидентификации, а также имеющий государственное значение как официальный язык в России и международное значение как важный инструмент взаимодействия на пространстве СНГ. Следующим конструктом исследователь называет русскую культуру, являющуюся неотъемлемой частью общечеловеческой цивилизации. Важную роль играет конструкт «лояльности к русскому миру», заключающейся в привязанности к России, связи с ней вне зависимости от местонахождения. Среди иных конструктов Н.А. Козловцева выделяет религию (в первую очередь – православие), общую ментальность и историческую память. Православие как один из конструктов, согласно исследователю, сужает границы русского мира и исключает из него неправославных представителей, связанных с русским миром исторически, ментально и территориально. Общая ментальность и историческая память позволяют рассматривать русский мир как коллективную идентичность, при этом историческая память формирует «символическое пространство общности, границы которого маркируются смыслами, нормами и эмоциями. С помощью этих маркеров

определяются “свой” и “чужие”» [Козловцева, 2018, с. 68]. Обобщая изложенное, Н.А. Козловцева дает развернутое определение русского мира как «трансконтинентальной надэтнической социокультурной общности», характерные черты которой – динамичность адаптации к мировым изменениям, добровольная вовлеченность людей, разделяющих ценности русской культуры и небезразличных к судьбе России вне зависимости от места их пребывания и происхождения, вероисповедания и родного языка [Там же, с. 73]. Несмотря на внутренние противоречия, позиция этого исследователя в целом вписывается в цивилизационную парадигму, Н.А. Козловцева говорит о цивилизационных основаниях русского мира, но не конкретизирует их (например, не раскрывает, что включается в ценности русской культуры).

М.А. Ефимец полагает, что русский мир может быть рассмотрен как:

– русская, или российская, цивилизация – особое пространство, которое скрепляют самоидентификация носителей культуры, система ценностей, общенациональных идеалов, духовность и ментальность;

– пространственно-территориальная единица: здесь рассматриваются исторически неустойчивые границы Российского государства в их развитии, а также проявления, «островки» русского мира за рубежом;

– социокультурное пространство, которое охватывает систему взаимодействий и межличностных, социокультурных коммуникаций его субъектов, объединенных общими нормами и ценностями;

– «вселенная», «мир»: в этом смысле русский мир имеет глобальный статус;

– мир как «примирение», отсутствие войны;

– община, образующаяся вокруг православного прихода, содержащего в себе потенциал консолидации русского общества на основе православного христианства и идеи святости;

- общность нации, народов, разговаривающих на русском языке: здесь русский язык рассматривается как ядро культуры;
- надэтническое понятие, относящееся ко всем, кто ощущает себя причастным к русскому миру [Ефимец, 2022].

Согласно исследователю, границы культурно-цивилизационного подхода к понятию «русский мир» четко не очерчены. В целом в цивилизационно-культурной парадигме русский мир может быть описан как цивилизационное понятие (особое цивилизационное пространство, охватывающее объединенных духовными и ментальными признаками людей); культурологическое понятие, подразумевающее сосредоточение социальных и культурных процессов в едином центре – России; идентификационное понятие, которое подразумевает осмысление особого типа идентичности; историческое понятие (восприятие России как государства – полиэтнической и поликонфессиональной цивилизации); аксиологическое понятие (русский мир как генератор особых ценностей, в основе которых лежат культурный диалог и принцип солидарности) [Там же, с. 81–82].

Исследователь отмечает, что три важных с точки зрения культурно-цивилизационного подхода признака русского мира – русский язык, православие и русская культура – дискуссионные, поскольку человек, считающий себя частью русского мира, может не иметь отношения ни к одному из них или, наоборот, владея русским языком, будучи православным, зная русскую культуру, может оказаться враждебным русскому миру. В связи с этим М.А. Ефимец считает необходимым ввести следующие признаки русского мира:

- этнокультурное и конфессиональное единство многообразия: включение в ореол русского мира всех, кто считает себя его частью на каком-либо основании (историческом, географическом, ментальном, лингвистическом, религиозном, ценностном);
- гражданственность: позиционирование России как государственного и политического центра русского мира, источника патриотических настроений;

– соборность как интегративная ценность;
– осознание величия прошлого России и ее всемирного значения [Ефимец, 2022, с. 85–88].

А.А. Гуцалов отмечает, что русский мир – особое пространство, унаследовавшее древние культурно-цивилизационные традиции. С его точки зрения, русский мир представляет собой «особый мир общественного, культурного, духовного укладов с неким единым и неизменным смысловым фундаментальным идентификационным и ценностным основанием» [Гуцалов, 2016, с. 2]. С одной стороны, исследователь считает русский мир «особой цивилизацией», с другой – отмечает, что понятие «русский мир» невозможно приравнять к понятию «цивилизация» в общем смысле. А.А. Гуцалов утверждает, что под цивилизацией принято понимать социально-исторические единицы с четко фиксированными границами, однако «для русской цивилизации это определение не годится, ибо не учитывает сущностно укорененную специфику русского мира – неограниченность, космичность, общечеловеческую значимость» [Там же, с. 4].

Согласно исследователю, русский мир связан с особым феноменом русского духа, русского цивилизационного кода, индентификаторами которых являются 1) способности человеческого духа – совесть, любовь, патриотизм, вера в Бога, чувство справедливости, бескорыстие, щедрость, нравственность; 2) социальные и духовные институты – семья и род, малая и большая Родина, государство, цивилизация, человечество. Исследователь подчеркивает, что русский цивилизационный код в первую очередь связан с целостностью, гармоничностью индивидуальной природы человека, и на первое место А.А. Гуцалов ставит способность человеческого разума постигать духовные предметы: веру, любовь, законы природы и Бога.

Рассмотрение русского мира у исследователя сводится к его осмыслению как целостного и гармоничного объединения особых структурных элементов: человек, идентифицирующий себя

с полноценным человеческим существом со всеми его способностями, традиционная семья, этнос, народ, нация, человечество, духовность. Причем по отдельности эти составляющие не образуют русский мир, важна взаимообуславливающая связь между ними. Характерные черты русского мира – цельность, вселенский характер – проявляются только при условии, если все его элементы будут «проявлены целокупно и состоять в гармоничной взаимосвязи» [Гуцалов, 2016, с. 8] (см. также: [Яхшинян, 2019]).

Понятие «цивилизационный», или «культурный», код по отношению к понятию «русский мир» представляет собой набор особых идентификационных признаков. В.И. Надольская определяет цивилизационный код как «совокупность основополагающих образцов (моделей) человеческого существования и жизнедеятельности, в которых закреплены основные человеческие жизненные смыслы и ценности, идеи и образы, традиции и инновации, нормы и правила, характеризующие ментальность как отдельных социальных групп и классов, так и населения страны в целом» [Надольская, 2018, с. 23]. Характерными чертами цивилизационного кода являются историчность, устойчивость, влияние на развитие культуры, всеобщность, ментальность, идейность, наследственность и память. Таким образом, признаки русского мира могут быть обобщены в единое понятие русского цивилизационного кода, который можно интерпретировать как смысловое ядро русского мира.

Во многом созвучно культурно-цивилизационному подходу осмысление русского мира с точки зрения религиозной. С.М. Алейникова считает, что религиозный подход восходит к культурно-цивилизационному: «Разновидностью культурно-цивилизационного подхода к русскому миру является религиозный» [Алейникова, 2017, с. 25]. Основное отличие религиозного измерения русского мира от культурно-цивилизационного состоит в признании православия в качестве доминанты русского мира. Различным аспектам религиозного подхода к понятию

«русский мир» посвящен ряд работ [Алейникова, 2016, 2017; Астахов, Астахова, 2011; Астахов, 2014; Жукова, 2010; Митрофанова, 2008; Савельева, 2015; Свечинская, 2009, 2011; Семенова, 2013 и др.].

Иногда русский мир называют цивилизационным проектом Русской православной церкви (РПЦ), который призван «дать ответ многим глобализационным вызовам: утрате социокультурной идентичности, размыванию ценностных оснований, размежеванию некогда общего геополитического пространства» [Алейникова, 2016, с. 12]. Реализация этого проекта происходит за счет тесного взаимодействия РПЦ и органов государственной власти, а также зарубежных организаций, связанных с православной общиной: «Свою роль в собирании Русского мира и пропаганде его духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей играют не только государственные и гражданские структуры, действующие в России и вне ее, но также организации, в разные годы созданные под эгидой Русской православной церкви (РПЦ)» [Семенова, 2013, с. 2014]. Вопрос о русском мире был поставлен в 2003 г. на Всемирном русском народном соборе, главными задачами которого стали «защита русского языка; защита гражданских, этнокультурных и иных прав и интересов русских, проживающих за пределами Российской Федерации; поддержка народных инициатив в деле религиозного, культурного, нравственного и социально-экономического возрождения России и русских независимо от места их проживания; оказание научно-методической и практической помощи самоорганизации русских в культурные центры и общины; содействие решению творческих, правовых, моральных, социально-экономических и других проблем воссоединения русских как разделенной нации» [Всемирный русский народный собор].

Русский мир, с точки зрения религиозного подхода, это православная цивилизация, восходящая к сакральной «Святой Руси», а на современном этапе определяется как «мир веры, это мир, где светит свеча русского Православия, мир, который организуется вокруг приходов РПЦ» [Савельева, 2015, с. 177]. Признание

православия духовным ядром русского мира, а РПЦ его институциональной основой, по мнению С.М. Алейниковой, ставит два проблемных вопроса. Во-первых, при таком положении русский мир «сливается» с миром православным, и тогда русский мир «не может быть связан с Россией либо любым другим государством, поскольку православное пространственное измерение мира не материально» [Алейникова, 2017, с. 26]. Во-вторых, религиозный подход исключает из Церкви и, соответственно, из русского мира представителей других конфессий либо атеистов, а ведь в наши дни это значительная часть населения.

Как мы покажем дальше, на оба этих проблемных вопроса можно дать один ответ: православие является той основой, на которой русский мир возрос, укрепился и сформировался, но, поскольку это явление живое и развивающееся, он всегда обогащался и традициями других культур, и представителями других национальностей и конфессий, что не мешало ему быть целостным. Так что и на современном этапе православие следует считать важной, но далеко не единственной чертой русского мира, а вот ценности, которые пропагандирует православная вера и защищает современная РПЦ по всему миру, носят универсальный, вселенский характер. Поэтому русский мир с религиозной точки зрения не тождествен православному миру и не исключает из своего состава представителей других конфессий или атеистов.

Ключевыми особенностями религиозного подхода является ориентация на следующие понятия:

- православие, осмысляемое как основа духовного единства, которое при этом гармонично сосуществует с другими конфессиями современной России;
- русскую культуру;
- общее историческое прошлое;
- русский язык как средство коммуникации;
- общую систему ценностей, восходящую к духовным традициям, русской культуре, православию и другим религиям.

Патриарх Кирилл определяет русский мир следующим образом: «Россия принадлежит к цивилизации более широкой, чем Российская Федерация. Эту цивилизацию мы называем Русским миром. Русский мир – это не мир Российской Федерации, это не мир Российской империи. Русский мир – от Киевской купели крещения. Русский мир – это и есть особая цивилизация... К этому миру могут принадлежать люди, которые вообще не относятся к славянскому миру, но которые восприняли культурную и духовную составляющую этого мира как свою собственную» [Святейший Патриарх Кирилл, 2014]. Патриарх Кирилл подчеркивает, что именно традиции, культура и высокие нравственные ценности объединяют людей в русском мире, который становится духовно-ценностным измерением человеческой личности, поэтому очень важно ощущение и осмысление связи с духовными ценностями, ведь сейчас «очень многие не связывают себя ни с русской традицией, ни с духовностью, ни с культурой, а живут иными взглядами, убеждениями и теряют связь со своей собственной цивилизацией» [Там же].

Точка зрения патриарха Кирилла на ценности русского мира была изложена на круглом столе, организованном фондом «Русский мир», материалы которого были изданы. Патриарх Кирилл говорит о приоритетной задаче по сохранению культурно-национальной идентичности: «всем сообща необходимо сохранить Русский мир, рассеянный по разным уголкам планеты, чтобы не потерять ценностей и образа жизни, которыми дорожили наши предки и ориентируясь на которые они создавали в том числе и великую Россию» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, с. 29]. Патриарх Кирилл подчеркивает, что русский мир – понятие не этническое, и слово «русский» как в этом словосочетании, так и в современном обозначении православной консолидирующей субстанции – Русской православной церкви – связано с духовными смыслами, а не этническими: «это наименование указывает на то, что Русская Православная Церковь исполняет пастырскую миссию среди народов, принимающих русскую ду-

ховную и культурную традицию как основу своей национальной идентичности или, по крайней мере, как ее существенную часть. <...> Русская Церковь является самой многонациональной православной общиной в мире и стремится развивать свой многонациональный характер» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, с. 30].

Генезис общего цивилизационного пространства русского мира патриарх Кирилл связывает с принятием православия: «Благодаря историческому выбору святого князя Владимира наши предки присоединились к семье христианских народов и стали созидать мощную, единую Русь» [Там же, с. 30]. Именно это событие обозначает патриарх как начало формирования культурно-национальных ценностей, которые являются устойчивыми для русского мира на протяжении многих веков: «Многочисленные святые... учили наш народ любить Бога и ближнего, страшиться греха и порока, жаждать добра, святости и правды. То есть речь идет о формировании глубинных, базисных духовных ценностей, которые стали реальностью в исторической жизни нашего народа» [Там же, с. 30].

Патриарх Кирилл говорит о трех основах, на которых зиждется русский мир. Во-первых, это православная вера: «В основе Русского мира лежит православная вера, которую мы обрели в общей Киевской купели крещения» [Там же, с. 30]. Патриарх подчеркивает, что на современном этапе роль православного единения людей не ослабевает, при этом, учитывая вызовы глобализации, необходимо поддерживать и православные общины за рубежом: «Большую роль в поддержке веры играет православная община. <...> Сохранив духовные и культурные ценности Русского мира вдали от Родины, ее иерархи, священство и миряне сегодня вносят существенный вклад в сплочение всех русских людей, проживающих за рубежом» [Там же, с. 31]. При этом патриарх Кирилл утверждает, что уже на этапах становления русский мир вовлекал и представителей других религий, и современный русский мир как полиэтничен, так и поликонфес-

сионален: «Бережное отношение русских людей к своей вере и уважение к вере других привлекало в Россию представителей различных религий и наций. В Российском государстве соотечественники других вер и национальностей всегда имели возможность достичь высокого общественного положения» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, с. 31].

Во-вторых, это русская культура и русский язык. Говоря о русской культуре, патриарх снова акцентирует внимание на неприязности ее к русскому этносу, отмечает, что русская культура впитала и традиции других народов: «Русская культура – это явление, которое не вмещается в границы одного государства и одного этноса и не связано с интересами одного государства... Прежде всего это самобытные способы и формы выражения ценностей, исторического опыта народа Руси, которые определяют личное и общественное бытие миллионов людей» [Там же, с. 32]. Русский язык в восприятии патриарха – это важнейший коммуникационный инструмент русского мира, связывающий людей разных национальностей, а также россиян и их соотечественников за границей.

В-третьих, это историческая память и общность взглядов на общественное развитие: «В результате совместного творчества народов Руси и тех, кто составлял с ними единое целое на протяжении веков, возник способ общественного жительствова, который во всем мире ассоциируется с русской традицией. У наших народов присутствует сильное сознание непрерывности и преемственности русской государственной общественной традиции» [Там же, с. 33]. Патриарх Кирилл анализирует этапы становления и развития Руси, подчеркивая, что созидание общества основывалось на ряде таких ценностей, как «преданность Богу, любовь к Родине, человеколюбие, справедливость, межнациональный и межрелигиозный мир, стремление к знаниям, трудолюбие, уважение к старшим» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, с. 33]. Эти ценности должны оставаться нравственными ориентирами русского мира, который самобытен и уникален,

и эта уникальность, по словам патриарха, всегда «обеспечивала нашим народам свободу и независимость в определении своей исторической судьбы» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, с. 33].

Игумен Евфимий (Моисеев), рассуждая о русском мире, также возводит его к православной цивилизации Древней Руси, соотносит русский православный мир со Святой Русью, но подчеркивает, что на современном этапе русский мир включает представителей других религий и национальностей. Ценности же русского мира вечны и непреходящи:

- «– уважительное отношение к мировоззрению, религиозному выбору, национальному происхождению и полу другого человека;
- признание приоритета общественного над частным;
- осознание долга и ответственности перед страной и обществом;
- следование принципам солидарности и взаимовыручки;
- утверждение традиционных семейных ценностей – любви и верности;
- память о славных деяниях предков;
- забота о будущих поколениях» [Игумен Евфимий (Моисеев)].

Итак, религиозный подход к рассмотрению русского мира признает доминирующей роль православия и участие РПЦ в современных процессах консолидации рассеянных по миру «русскомиренных» людей. Однако нельзя отождествлять понятия «русский мир» и «православный мир / мир РПЦ», так как современный русский мир поликонфессионален. Наряду с православием религиозный подход опирается на русский язык и культуру, историческую память. Признание православия духовной основой русского мира носит исторический и цивилизационный характер, так как это вера, на основе которой русский мир вырос и выработал ценности. А ценности русского мира, восходящие к православию, носят универсальный характер, ключевые из них – любовь к Богу и Отечеству, доброта, уважение друг к другу, память о подвигах предков, солидарность и др.

Теснее всего с темой «русского мира» в литературе связан культурно-цивилизационный подход, который предполагает рассмотрение понятия «русский мир» в свете исторической, языковой, культурной, ценностной, идейной общности, не как географического, а как ментального, мировоззренческого явления. Поскольку в нашей работе идет речь о древнерусской литературе, невозможно не обратиться к религиозному подходу, отличительной особенностью которого является признание православия ключевым признаком русского мира, а Русской православной церкви – его главным институтом. Утверждение православия как духовной основы русского мира носит исторический и цивилизационный характер, а ценности, выработанные им, имеют универсальный характер.

Все исследователи сходятся на том, что понятие «русский мир» шире понятий «этнос», «нация», «территория», «политическая система», «идеология» и др. В качестве основных признаков русского мира ученые называют общность истории, исторической памяти, языка и культуры, особенности русского менталитета, ценности, обычаи, традиции русского народа, православную веру и православную культуру.

ГЛАВА 2

ФОРМИРОВАНИЕ ТЕМЫ «РУССКОГО МИРА» В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI–XIII вв.

Обратим внимание, что среди названных в первой главе исследователей нет ни одного литературоведа. Учитывая, что русский мир – это сложное многостороннее поликомпонентное явление, культурно-цивилизационный феномен, представляющий собой объединение людей, связанных общностью истории, исторической памятью, русским языком и культурой, духовными ценностями, ментальностью, привязанностью к России и интересом к ее судьбе и считающих, что у России свой особый путь развития и важная роль в мировом сообществе; это понятие наднационально, внетерриториально, поликонфессионально, мы обращаемся к этому феномену с точки зрения его отражения в древнерусской литературе в виде набора тем, сюжетов, мотивов и образов.

2.1. Ранние случаи употребления понятия «русский мир» в древнерусских памятниках

Понятие «русский мир» в средневековой литературе встречается нечасто. Однако оно обнаруживается в двух ранних памятниках древнерусской литературы – «Слове на обновление Десятинной церкви» и «Послании смиренного епископа Симона Владимирского и Суздальского к Поликарпу, черноризцу Печерскому».

Памятник письменности, известный под названием «Слово на обновление Десятинной церкви», относится к раннему периоду отечественной литературы, и это памятник с интересной судьбой: он увидел свет лишь в 1850 г. в журнале «Киевлянин»,

где это произведение как часть своей статьи напечатал М.А. Оболенский [1850] по списку, как отмечает сам издатель, XVI в., и позже «новых рукописей обнаружено не было, так что издание М.А. Оболенского остается единственным источником сведений об этом достойном образце древнерусской ораторской прозы» [Назаренко, 2013, с. 18]. «Слово» не стало предметом пристального внимания исследователей, этот памятник малоизвестен, он не включен в академическое собрание «Библиотека литературы Древней Руси». Исключение составляет подробная работа историка Древней Руси и русской церкви Александра Васильевича Назаренко [2013], которая явилась результатом колоссального труда ученого по исследованию «Слова» в связи с почитанием мощей святого Климента, восстановлению предполагаемого оригинала рукописи (так называемого прото-«Слова») и обнаружению связанных со «Словом» текстов. Однако эта работа носит характер историко-культурологический, в ней есть элементы лингвистического анализа, но не литературоведческого, и в современном отечественном литературоведении подробного анализа этого текста не встречается.

Время создания памятника вызывает споры исследователей. Событие «обновления» Десятинной церкви произошло в 1039 г., и некоторые исследователи связывают дату написания текста с этим годом [Чичуров, 1990; Ужанков, 1994; Уханова, 1998]. Однако, согласно мнению А.В. Назаренко, «такая датировка исключена (и на это уже не раз указывалось), поскольку Владимир Святой назван в тексте “праотцем” и “прародителем” князя-обновителя, что никак не походит к Ярославу Мудрому» [Назаренко 2013, с. 63]. Ю.К. Бегунов считает, что «Слово» было создано в период княжения Изяслава Ярославича (1054–1078) [Бегунов, 1974]. А.Ю. Карпов отмечает, что «Слово» написано на рубеже XI–XII вв. [Карпов, 1992]. К этим точкам зрения присоединяются и другие исследователи.

А.В. Назаренко приходит к выводу, что историческими причинами создания «Слова» явились церковная политика

киевского князя Изяслава Мстиславича и выдвижение на митрополию Климента (Клима) Смолятича, которое произошло в 1147 г. [Назаренко, 2013]. Таким образом, точная датировка памятника письменности до сих пор неизвестна, разные точки зрения исследователей основываются на исторических фактах, языковых особенностях текста, сопоставлениях с другими произведениями.

«Слово» посвящено переосвящению («обновлению») Десятинной церкви (Храма Успения Пресвятой Богородицы) в связи с перенесением в церковь мощей Святого Климента Римского из Херсонеса. Почитание этого святого на Руси имело особое значение: «Начальный период христианизации Руси прежде всего был связан с личностью святого Климента Римского, ученика апостола Петра, епископа Рима, который в 98 г. был сослан в Херсонес, где и погиб мученической смертью в Казачьей Бухте будущего Севастополя» [Жупник, 2021, с. 102]. О перенесении мощей святого Климента сведений не очень много. В «Повести временных лет» (ПВЛ) читаем: «Володимеръ же поимъ... и попы корсуньскыя, мощи святаго Климента и Фива, ученика его, и поима съсуды церковныя, иконы на благословенье себе. Постави же церковь святаго Иоана Предтечу в Корсунѣ на горѣ, иже ссыпаще средѣ града, крадуще приспу, и яже и церкви стоит и до сего дни» [Повесть временных лет, 1997, с. 160]. Эта запись в ПВЛ датируется 6496 (988) годом, то есть годом крещения Руси, и, как отмечает исследователь, «останки святого использовались в крещении Киевской Руси, что было воспринято как непосредственное участие святого в просвещении Руси» [Жупник, 2021, с. 104].

«Слово на обновление Десятинной церкви» пронизано торжественно-восторженным пафосом, этот текст представляет собой прославление христианства как благодати, пришедшей на Русь. Начальные слова произведения «Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святаго реку достойно священномученика Климента, отъ Рима убо въ Херсонь, отъ Херсоня въ нашу Рускую страну створи пріити Христось Богъ нашъ, преизобильною милостію въ наше

вѣрныхъ спасеніе» [Оболенский, 1850, с. 145] выдвигают роль священномученика Климента в христианизации Русской земли на первое место – святой осмысливается автором «Слова» как воплощение христианского учения и идеи спасения людей, населяющих Русь: «но да сбудется реченное: благодатию есте спасени, идѣ умножатся грѣси, ту преизъбилова благодать, идѣже бо жертвици бѣсомъ бѣша, ту святыя церкви славятъ Отца и Сына и Святаго Духа, еже пришествіемъ святаго Климента створися и утвердися» [Там же].

В самом начале текста употребляется выражение «русский мир»: «славимъ и хвалимъ и кланяемся въ Троицѣ поему Богу, благодаряще того вѣрнаго раба, иже умножи своего господина талантъ не токмо въ Римѣ, но всему и въ Херсонѣ, еще и въ Роустемъ мирѣ¹ ркуще къ нему: мученикомъ похвала, святителемъ удобреніе и неподвижимое основаніе церкви Христовой, ей же врата ада не удолеютъ, и присный заступниче странѣ Роустеи» [Там же, с. 145]. Примечательно, что автор «Слова» пишет «еще и въ Роустемъ мирѣ», тем самым подчеркивая масштабность распространения христианства: употребление именно такого словосочетания, а не, к примеру, «Русская земля», «страна Русская», которые наряду с ним используются в тексте, делает возмож-

¹ В древнерусских текстах иногда встречается употребление «рустии» вместо «русские»/«русские» (и т.д. в разных падежах), а также название Руси как «страна Рустея» и др. Случаи варьирования *ск/ст* в суффиксах древнерусских относительных прилагательных достаточно частотны, например, «И рѣша старѣцъ козарьскыи...» (вместо козарьскыи) [ПВЛ, 1997, с. 72], «Володимиру живущо в законѣ крестьянѣстѣмъ» [ПВЛ, 1997, с. 166] и т.д. А.М. Кузнецов отмечает: «Наблюдается вариативность суффиксальных образований типа *человѣчьскыи* – *человѣчь*, ср. также: ...въ *селоунѣстѣмъ градѣ*. <...> Сочетания *въ иорданѣстѣи рѣць*, *въ селоунѣстѣмъ градѣ* для древнерусского писца были только книжными» [Кузнецов 2013, с. 537–538]. На такое чередование обращает внимание З.О. Валух: «Оттопонимическое словообразование прилагательных в древнерусском языке отличается от отапеллятивного... характером производных: при образовании адъектонимов происходит трансформация собственного названия в нарицательное / суффиксальная или сложносуффиксальная апелляция. Ср. Корсунь – с попы корсуньскыи... Новгородъ – людие новгородѣстѣи [Валух, 1990, с. 14].

ным предположение, что использование данной конструкции осознанно, и здесь акцентируется внимание не на территориальных границах, как в словах «земля», «страна», – здесь осмысливается цивилизационный аспект, значение которого состоит в объединении людей, в основе которого лежат определенные духовные ценности.

В тексте создан возвышенно-идеальный образ священномученика Климента: «церковное солнце», «заступник», «вънче преукрашенны славному и честному граду нашему и велицѣи митрополии», «апостоломъ сопредстольниче, ангеломъ равночестне», «по истинѣ блаженъ еси» [Оболенкий, 1850, с. 144–147]. Фигура Климента Римского утверждается автором «Слова» как особый символ, закреплявший за церковью и христианством на Руси независимость от Византии, а также утверждавший равенство христианской Руси и других христианских стран: «На первом этапе обладание этой общехристианской святыней способствовало выработке концепции о равенстве ее владельца, Руси, другим христианским странам» [Уханова, 2000, с. 24]. В самом начале «Слова» подчеркивается и независимость в обретении мощей святого Климента – как дара свыше: «священномученика Климента, отъ Рима убо въ Херсонь, отъ Херсоня въ нашу Рускую страну створи пріити Христось Богъ нашъ» [Оболенский, 1850, с. 144–145].

В связи с образом святого Климента возникает набор тем и мотивов, которые станут характерными для структуры темы «русского мира». Во-первых, в центре повествования – тема прославления христианства, а конкретное воплощение христианской благодати связывается именно с мощами священномученика Климента. Примечательно, что в авторском сознании это символически связывается с солнечным светом: «по истиннѣ честное твое тѣло лежа, аки солнце просвещаетъ вселенную» [Там же, с. 145]. Тема пришедшего христианства раскрывается при помощи оппозиции добра и зла. В начале текста находим момент, где обретенная христианская благодать противопо-

ставлена дохристианскому язычеству: «Не къ исьтвеннымъ приснымъ рабомъ створи своему угоднику пріити, но къ врагомъ и уступникомъ, о нихъ же речено бысть: пожроша сыны и дщери своя бѣсомъ» [Оболенский, 1850, с. 145]. Очевидно, что дохристианский период, связанный с «отступничествами» и жертвоприношениями, оценивается автором негативно. Противопоставление дохристианских культов и пришедшего христианства ярко проявляется и в «Повести временных лет»: по окончании повествования о крещении Владимира после краткого сообщения о перенесении им мощей святого Климента летописец сообщает об уничтожении языческих идолов: «И яко приде, повелѣ кумиры испроврещи, овы исьщи, а другыя огньви предати. Перуна же повелѣ привязати къ коневи хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, и 12 мужа пристави бити жезлиемъ. Се же не яко древу чюющю, но на поругание бѣсу, иже прильщаше симъ образомъ челоувѣкы, да возмѣстье прииметь от челоувѣкъ» [ПВЛ, 1997, с. 160]. Образ Климента в «Слове» становится будто закрепленным и утверждением христианской веры на Руси: «святыя церкви славятъ Отца и Сына и Святаго Духа, еже пришествіемъ святаго Климента створися и утвердися», «преславная же вѣра възрастаетъ наипаче», «неподвижимое основаніе церкви Христовой» [Оболенский, 1850, с. 145].

Во-вторых, это мотив небесного заступничества, покровительства свыше: «Тако и сего церковного солнца, своего угодника, нашего же заступника», «присный заступниче странѣ Роустей» [Там же, с. 144–145], «спасеніе себѣ же и всему роду своему, рекъ же и странѣ нашей, якожь и вѣруемъ» [Там же, с. 146], который является характерным для многих древнерусских произведений, а в этом тексте становится сквозным – это и помощь свыше: «Бѣси прогоними бывають и недужи отбѣгають, рати безъ успѣха възвращаються и еретицы проклинаються» [Там же, с. 145], и указание истинного пути спасения: «благодатію есте спасени», «тобою обилнѣ наполняющеса, благоденьствуемъ грѣховъ прощеніе тобою угодниче Христовъ, надѣмся получитьи о упованіи жизни

вѣчныя» [Оболенский, 1850, с. 145–146], и христианская радость прославления Бога, которую обретает Русь: «тобою Русѣи князи хвалятся, святители ликують, іереи веселятся, мниси радуются, людіе добродушьствуютъ, приходяще теплою вѣрою къ твоимъ Христоноснымъ костемъ, святыню почръпающе и хваляще Бога», «градъ славнѣ, имѣя всечестное твое тѣло, и весело играетъ хвально воспѣвая, якоже бо небо другое на земли истинно показася» [Там же, с. 145].

В-третьих, в «Слове» можно выделить определенные ценности, которые являются составляющими русского мира как цивилизационного понятия. В первую очередь это категории христианской веры (обретение христианской веры – ключевой вопрос, с которым связана фигура Климента в тексте) и любви – это христианская любовь к Богу и небесным заступникам, и божественная благодать и любовь к людям, и любовь-благодарность Богу: «да торжествуютъ красивъ чтущи твою память вѣрою и любовію, яко вложено суть милостыню нищимъ, яко ти помиловани будутъ» [Оболенский, 1850, с. 146], «и сподоби ны всегда съ всѣми блазеугожешими тамошнихъ добротъ бессытости присно насыщатися» [Там же, с. 147]. В памятнике отражается идея христианской любви как стремления человеческой души достичь единения с Богом. М.В. Антонова выделяет сквозной мотив «любви о Христе» в древнерусских посланиях [Антонова, Ноздрачева, 2010]. Как видим, теория исследователя применима и к памятникам других жанров. Немаловажен мотив христианского мученичества: «Треблаженъ по истинѣ ты явился, Клименте, иже за Троицу пострада, и тако научивъ створити» [Оболенский, 1850, с. 146]. В этом смысле образ Климента становится собирательным образом христианского мученика, пострадавшего за веру и являющегося идеалом для всех верующих: «Семантическое поле мученичества затрагивает основные сущностные начала христианского вероисповедания. В христианстве присутствует особенное отношение к мученичеству. <...> в религиозном сознании понимание противостояния переносится в духовное измерение,

в пространство не внешней, а внутренней борьбы человека с греховным началом в нем самом» [Перова, 2016, с. 110]. Таким образом, мотив мученичества, связанный со святым Климентом, всякий раз напоминает верующим о непростом, но правильном пути, проложенном Христом. Кроме этого, с мотивом мученичества связана и сама Десятинная церковь: «Мученический характер этого храма также подчеркивался тем, что он был поставлен на месте двора варяга-мученика, убитого с сыном при попытке взять последнего для принесения в жертву идолам в годы языческого правления Владимира» [Костромин, 2016, с. 150].

Символично, что одно из самых ранних употреблений словосочетания «русский мир» в таком виде обнаруживается именно в «Слове на обновление Десятинной церкви», ведь Десятинная церковь (церковь Успения Пресвятой Богородицы) – это первая каменная церковь на Руси, которую воздвиг Владимир Святославич – креститель Руси: «По сем же Володимиру живуцю в законѣ крестьяньствѣм, и помысли создати каменую церковь святыя Богородица, и, по славь, приведе мастера от Грькъ. Заченшю здати, яко сконча зижа, украси ю иконами и поручивъ ю Настасу Корсунянину, и попы корсуньския приставы служити въ ней, вда ту все, еже бѣ възль в Корсуни: иконы, и ссуды церковныя и кресты» [ПВЛ, 1997, с. 166]. Церковь – это не только архитектурный памятник, который в Древней Руси носил еще и оборонительное значение, но и символ христианской веры, объединяющий людей. Поэтому важно отметить, что на начальных этапах концепция русского мира в таком виде, как мы ее осмысливаем, полностью связывается с религиозными ценностями – под покровительством религии начинает развиваться национальное самосознание.

Важно сказать, что имя священномученика Климента связывается еще и с деятельностью Кирилла и Мефодия. «Нельзя не заметить известной аналогии действий князя Владимира и Константина Философа. Последний “открыл” культ Климента для христианского мира, так и Владимир “открыл” его для Руси.

Первоучитель славян перенес часть мощей Климента из Херсонеса в Рим, так и Владимир перенес голову Климента из Херсонеса в Киев», – отмечает исследователь Ю.К. Бегунов [1974, с. 31]. Существует даже гипотеза о путешествии солунских братьев по землям славян с мощами святого Климента, однако она «основана лишь на логическом допущении» [Уханова, 2000, с. 16]. Тем не менее очевидная связь кирилло-мефодиевской миссии и почитания святого Климента позволяет рассмотреть и этот факт сквозь призму русского мира.

Таким образом, очевидно, что выражение «русский мир» используется в тексте «Слова» неслучайно. Семантическое наполнение этого понятия гораздо шире, чем обозначение территории, и более абстрактно, чем обозначение народа или цивилизации. На материале этого текста можно выделить некоторые признаки русского мира, позволяющие рассматривать это понятие как нечто целостное, и признаки эти в «Слове» полностью связываются с христианской верой. Безусловно, здесь русский мир – понятие еще становящееся, формирующееся, но концепция эта прочна и явна. В этом тексте русский мир в сознании автора практически полностью сливается с русским христианским миром, и эти понятия, конечно, связаны, однако христианство, а после разделения церкви на ветви христианства – православие, является одним из главных признаков русского мира, но не тождественным ему, и эта динамика и четкое наполнение понятия «русский мир» определенными составляющими постепенно прослеживается по мере рассмотрения других текстов русской художественной словесности.

Послание Симона к Поликарпу входит в «Киево-Печерский патерик» – сборник, основа которого «была заложена в 20-е годы XIII века и первоначально родилась в виде двух посланий: Владимиро-Суздальского епископа Симона к монаху Киево-Печерского монастыря Поликарпу и Поликарпа к Акиндину, игумену этого же монастыря» [Елагин, Шаланова, 2000, с. 12].

Как известно, поводом для написания «Послания Симона к Поликарпу» явились действия Поликарпа, которого «не устроила роль простого монаха, за короткое время ему удалось добиться игуменства сначала в Козьмодемьянском монастыре, затем Дмитровском. Но с игуменством что-то не получилось, и Поликарп вынужден был возвратиться в Киево-Печерский монастырь. Обиженный на весь свет, не желая подчиняться архимандриту Акиндину, недовольный распоряжениями эконома монастыря, он обращается с письмом к Симону» [Елагин, Шаланова, 2000, с. 13]. Кроме этого, по просьбе Поликарпа к Симону обратилась Анастасия, жена Ростислава Рюриковича, с просьбой назначить Поликарпа на епископство.

Ответ Симона Поликарпу содержит наставления и излагает принципы истинного духовного пути. В этом письме встречается выражение «русский мир»: «Пръвый – Леонтий, епископъ Ростовъскый, великий святитель, егоже Богъ прослави нетлѣниемъ, и се бысть пръвый престолникъ, егоже невѣрнии много мучивше и бивше, – и се третий гражанинъ бысть Рускаго мира, съонемаварягома вѣнчася от Христа, егоже ради пострада» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 360]. Это выражение появляется в контексте, где Симон приводит примеры добросовестных и благочестивых епископов, поставленных из Печерского монастыря. В этом фрагменте Симон дает лаконичную характеристику именно Леонтию, «гражданину... Рускаго мира», остальных он просто перечисляет. Леонтий Ростовский – епископ Ростовский и Суздальский, почитаемый Русской православной церковью. Известно, что Леонтий в Ростове отстаивал христианскую веру в одиночестве: «В повествованиях о прижизненных чудесах и первом посмертном чуде Леонтий предстает как борец с язычниками, поражающий неверных или грешного христианина» [Мельник, 2020, с. 8]. По одной из версий, из-за ожесточенной борьбы за христианство святителя Леонтия возненавидели ростовские язычники, которые впоследствии его убили. Однако существуют и другие сведения о смерти епископа, согласно которым

Леонтий ушел из жизни в мире. В рассматриваемом послании, как видим, Симон говорит о Леонтии как о погибшем от рук «неверных». В этом небольшом фрагменте текста, посвященном Леонтию, вокруг святителя складывается особый ореол благочестивого христианского служителя, пострадавшего за веру и Христа. Леонтий рассматривается автором послания как образец истинной христианской добродетели, как пример духовного совершенства.

Появление выражения «русский мир» неслучайно и примечательно и в этом тексте. Как и в «Слове на обновление», наряду с конструкцией «русский мир» здесь используется «Русская земля», то есть автор сознательно употребляет такое выражение. Это говорит о семантической широте понятия «русский мир» и его цивилизационном значении. Интересно, что Леонтий по происхождению грек, однако он назван «гражданином Русаго мира», что подтверждает нашу мысль о наднациональности данного понятия: в основе русского мира лежит общность людей и их объединение на основе особых принципов, ценностей, привязанности к Руси, но не сугубо в территориальном или национальном аспектах.

Центральной в послании является тема истинного пути служения Господу. Наставления епископа Симона складываются в целостную картину, показывающую, каким должен быть священнослужитель. Автор послания подчеркивает, что инок должен оставить всё мирское ради высшей цели: «Брате! Съд в безмолвии, събери си умъ свой и рци к себѣ: “О, убозей иноче, неси ли мира оставил и по плоти родитель Господа ради?”. Аще же и здѣ, пришед на спасение, не духовнаа твориши, и что ради в чернеческое имя облъкъся еси?» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 354]. Высшее назначение черноризца – служение Богу и жизнь в соответствии с духовными христианскими принципами – путь очень непростой, это большая духовная работа: «Въспряни, брате, и попецися мыслено о своей души! Работай Господеви съ страхом и съ всякою смиреною мудростию!» [Там

же, с. 354]. Епископ уделяет внимание человеческим качествам настоящего священнослужителя: честность – «Не буди лживъ – виною телесною събора церковнаго не отлучайся» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 354], смиренность – «Помысли, чадо, и болша сих, како Господь нашъ смири себѣ, бывъ послушливъ до смерти своему Отцю: досажаем – не прещаше, слышася “бѣсь имашь”, по лицу биемъ и заушаемъ, оплеваемъ – не гнѣвашася, но и о распинающихъ его моляшеся. Тако и нас научилъ есть» [Там же, с. 356], терпимость – «претерпѣвый до конца – бес труда спасется бо таковой» [Там же, 1997, с. 356].

Эти признаки складываются в единое целое – православный христианский идеал. На этапе формирования русский мир во многом сливается с миром православного христианства: православие – важнейший признак русского мира, но далеко не единственный. Однако в ранних произведениях древнерусской словесности тема русского мира неотделима от христианской темы. Так как в «Послании» одним из образцов истинного служителя Господу является «гражданин Рускаго мира» Леонтий, а Симон строго выдвигает конкретные требования к священнослужителю, можно провести параллель и отметить, что принципы, на которых, согласно Симону, основывается духовная жизнь, не чужды и русскому миру в целом: честность, смирение, терпимость, превалирование духовного начала.

Кроме этого, в послании идет речь о братстве людей в вере, об их объединении: «Аще ли же толикъ съборъ, боли ста братий съберутся, то кълъ паче вѣруй, яко ту есть Богъ нашъ» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 356], и в этих словах очевидны зачатки идеи соборности. Соборность – это понятие довольно сложное, не имеющее однозначного толкования: «Соборность принадлежит умопостигаемому образу церкви, в отношении к церкви эмпирической она есть долженствование. Слово “соборность” непереводаемо на иностранные языки. Дух соборности присущ православию» [Бердяев, 2016, с. 199]. Соборность – это то, что не предполагает ни индивидуального уединения,

ни замкнутости, это особое состояние духовной жизни в единстве сосуществующих людей, как в церковной жизни, основанное на братстве и любви.

Идея объединения людей на основе веры, православного братства получает развитие под пером Симона. По мысли епископа, только в единстве людей может реализоваться путь спасения, чтобы доказать это, он приводит аллегорический пример: «Овча бо, пребываа въ стадѣ, невреджено пребывает, и отлучившееся – въскорѣ погыбаеть и волком изъядено бывает» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 358]. Очевидно, что образы овцы и волка появляются здесь неслучайно: «Волк – один из центральных и наиболее мифологизированных животных персонажей. <...> Определяющим в символике волка является признак “чужой”. Поэтому волк может соотноситься с “чужими”, приходящими извне. <...> Волк нередко воспринимается как нехристь» [Гура, 1995, с. 411]. В образ волка автором послания вкладывается семантика врага христианства, который может погубить запутавшегося, сошедшего с истинного пути, отделившегося от христианской общности отдельного человека. О невозможности и губительности поведения Поликарпа говорит Симон, который предостерегает инока от гордыни, говоря о высшем назначении христианского служения и покаяния: «Утверждая высокий идеал монашества... он призывает Поликарпа быть достойным этого высокого звания. В первую очередь, осуждается Симоном тенденция гордого черноризца к уединению от братии и противопоставления себя ей» [Конявская, 1992, с. 292].

Местом спасения и успокоения является Печерский монастырь. Монастырь становится особым христианским символом, кладезем мудрости, добродетели, благочестия: «Печерский бо монастырь море есть и не дрѣжит в собѣ гнилого ничегоже, но измѣщать вонь» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 358]. С этим пространством связывается мотив христианской благодати, не-

бесного заступничества и покровительства самого Христа – он воспринимается как своего рода модель русского мира: «От того, брате, Печерьскаго монастыря пречистыа Богоматере мнози епископи поставлени быша, якоже от самого Христа, Бога нашего, апостоли въ всю вселенную послани быша, и, яко свѣтила свѣтлаа, освѣтиша всю Рускую землю святымъ крещениемъ» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 360].

Невозможно не провести некоторые литературные параллели между «Словом» и «Посланием». В этих памятниках есть общие мотивы: христианская вера как благодать, в связи с этим в обоих произведениях появляется солнечная символика; немаловажным является мотив мученичества: в «Слове» святой Климент – образ христианского мученика, пострадавшего за веру, в «Послании» таковым осмысляется Леонтий. Образы святых идеализированы, это яркие образцы истинной христианской жертвенности, страдания за веру и Христа. В обоих текстах центральным местом, о котором идет речь, становится храм: Десятинная церковь в «Слове» и Печерский монастырь в «Послании», причем и церковь, и монастырь рассматриваются не просто как христианские обители, а как особые знаки-символы христианского мироощущения. Оба памятника с культовым почитанием святых: в «Слове» напрямую говорится о почитании святого Климента, в «Послании» же не акцентируется внимание на прославлении Леонтия, однако известно, что культ этого святого сложился позже – примерно к XV в., когда Леонтий стал один из наиболее почитаемых русских святых.

Наконец, в обоих текстах встречается выражение «русский мир», с которым связан особый спектр тем, мотивов и образов. Оно имеет значение цивилизационное и связывается с определенными основополагающими принципами и категориями, объединяющими людей. В центре внимания в обоих текстах – христианская вера, неотделимая от понятия «русский мир» в особенности на этапах его формирования.

2.2. «Собирание» русского мира в «Слове о законе и благодати» и «Повести временных лет»

В памятнике письменности XI в. «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона тема «русского мира» появляется вместе с темой принятия христианства, которое сыграло важнейшую роль в становлении Древней Руси как части христианского мира, означило ее вхождение в круг христианских стран, давало возможности контактировать с Европой, стало основой духовной цивилизации. Автор утверждает достоинства христианства, поднимает вопрос независимости Руси от других стран, ставит проблему ответственности князей. Пастырь, говоря о русской «благодати», прославляет русский народ среди других народов: принятие христианства связывается Иларионом со спасительным путем, на который направил Русь сам Бог: «Митрополит Иларион намечает два возможных способа ментальной ориентации: самоутверждение в земной жизни и духовное спасение. Для древнерусского автора две эти противоположные ориентации представляют собой иудаизм и христианство (заметим тут же, что оппозиция возникает, конечно, после появления Благодати, когда становится возможным личный выбор той или иной ориентации): “Иудеи... при свещи законней делааху свое оправдание, християни же при благодетьнем солнци свое спасение жиждють”» [Есаулов, 1994, с. 38–39]. Начинает Иларион с общего, говоря о распространении христианства в мире, показывает преимущества свободного христианства над ограниченным в национальном плане иудаизмом, приводя примеры из библейского Ветхого завета: «Прѣжде законъ, ти по томъ благодѣтъ, прѣжде стѣнь, ти по томъ истина. Образъ же закону и благодѣти Агаръ и Сарра, работнаа Агаръ и свободнаа Сарра, работнаа прѣжде, ти потомъ свободнаа, да разумѣть, иже чететь!» [Слово о законе и благодати, 1997, с. 28]. Д.С. Лихачев подчеркивал: «Особенное значение в этом противопоставлении Нового Завета – Старому Иларион придает моменту национальному» [Лихачев, 1947, с. 53]. Далее пастырь пе-

реходит к распространению христианства на русской земле: «Се бо уже и мы съ всѣми христианами славимъ Святую Троицу, и Иудеа молчить; Христос славимъ бываетъ, а иудеи кленоми; языци приведени, а иудеи отриновени», «Вся страны благи Богъ наш помилова и насъ не презрѣ, въсхотѣ и спасе ны, и въ разумъ истинный приведе» [Слово о законе и благодати, 1997, с. 38], «Все языци въсплещѣте руками и въскликнѣте Богу гласомъ радости, яко Господь вышнии страшень, царь великъ по всеи земли» [Там же, с. 42] и др. После чего Иларион переходит к восхвалению Владимира: «Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашаа земли Володимера, внука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своа лѣта владычествующе, мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многах, и побѣдами и крѣпостию поминаются нынѣ и словуть» [Там же, с. 42]. Значение Владимира как князя-крестителя Руси в авторском понимании увеличивается до мирового масштаба: это учитель, наставник, «равнохристолюбец», как Константин Великий. Прославляя русского князя, Иларион тем самым утверждает авторитет Руси среди других стран, но этот авторитет, по мнению оратора, появился с крещением Руси, с приходом на Русь благодати, а не закона; благодать, дарованная всевышним – это та сила, которая делает страну великой: «Сопоставление дела Владимира для Руси с делом Константина для ромеев-греков тенденциозно направлено против греческих возражений канонизации Владимира: равное дело требует равного почитания» [Лихачев, 1947, с. 56]. Далее Иларион выражает мысль не просто о величии, а об исключительности Руси: «Не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычствоваша, нѣ въ Руськѣ, яже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми конци земли» [Слово о законе и благодати, 1997, с. 42]. Историческая миссия русского народа, как считал Иларион, – принять новое учение: «Не въливають бо, по словеси Господню, вина новааго учения благодѣтна въ мѣхы вѣтхы», «ново учение – новы мѣхы, новы языки!» [Там же, с. 38].

«Слово о законе и благодати» в жанровом отношении является торжественной проповедью, оно было произнесено Иларионом в честь «завершения киевских оборонительных сооружений в церкви Благовещения на главных Золотых воротах» [Творогов, 1980, с. 49], однако по своему содержанию произведение выходит за рамки жанра проповеди, становясь особенным жанром ораторского красноречия, похожим на декларацию. В этом памятнике, по мнению В.Н. Топорова, впервые получает оформление «русская идея»: «Речь идет о русском ответе-отклике на сложившуюся нестандартную ситуацию, чреватую не только неожиданностями, но и опасностями», это спор, «в котором русская сторона в первый раз в своей истории вполне осознанно и богословски убедительно выражает идею равенства народов во Христе» [Топоров, 1995, с. 264]. Д.С. Лихачев приходит к выводу, что «Слово о законе и благодати» «от начала до конца представляет собой стройное и органическое развитие единой патриотической мысли. Впоследствии своим принятием сана митрополита без санкции Константинополя, единственно по выбору русских епископов, Иларион практически выступил против гегемонии Византии, на деле доказывая, что русская церковь – церковь свободы, а не рабства, а Киев равноправен Константинополю» [Лихачев, 1947, с. 58]. Мысль о «Слове о законе и благодати» как об отправной точке русской идеи и зарождении национального сознания развивает в своих трудах А.Н. Ужанков [1994; 2022].

Появление в проповеди политических мотивов связано с нарастанием гражданственности в Древней Руси 30–40-х гг.: в это время Ярослав Мудрый добивается независимости русской церкви от византийской. Этот фактор, с нашей точки зрения, является основополагающим при понимании темы «русского мира» в данном тексте: христианская (позже – православная) церковь формирует общество, организуя духовную почву для объединения людей; на данном этапе развития страны религия неотделима от государственности, поэтому она становится прочной основой государственной власти; стремится к стабильности

и организованности общества. Христианская благодать, согласно Илариону, отгораживает русский мир от всего чужого, вредоносного; по мнению автора, с приходом христианской религии от Древней Руси отходит всё плохое: «И въ едино время вся земля наша въслави Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ. Тогда начать мракъ идольскый от нас отходити, и зорѣ благовѣриа явишася; тогда тма бѣсослуганиа погыбе, и слово евангельское землю нашу осиа. Капища разрушаахуса, и церкви поставляахуса, идолии съкрушаахуса, и иконы святыхъ являахуса, бѣси пробѣгааху, крестъ грады свящаше» [Слово о законе и благодати, 1997, с. 44]. Именно христианство воспринимается как духовная сила, могущая сделать возможным существование цивилизации не только на Руси, но и во всем мире: «Христианыхъ же спасение благо и щедро простираяся на все края земленыа», «И Христова благодѣтъ всю землю обятъ и ако вода морьскаа покры ю» [Там же, с. 32].

По словам В.Н. Топорова, идейным итогом русского самосознания первой трети XI – начала XII в. стало формирование ключевых идей-концепций, «ставших вместе с тем и нравственными императивами русской жизни того времени, так или иначе продолженными в последующем развитии русского самосознания и, в частности, социально-религиозной мысли» [Топоров, 1995, с. 265]. И если в «Слове о законе и благодати» это «единство во времени и в духе, т.е. идея духовного преемства», то в «Повести временных лет» выражается идея единства «в пространстве и сфере власти» [Там же, с. 265].

«Повесть временных лет» – один из ранних памятников древнерусской литературы, история создания которого до сих пор представляет большой интерес для исследователей из разных областей. «Повесть временных лет» не только зафиксировала исторические события, но и явилась особым памятником письменности, формирование которого во многом было продиктовано общественно-государственными, религиозными и политическими процессами, в связи с чем в летописи нашли отражение

важнейшие вопросы, касающиеся формирования сильного государства, защиты Родины, выделения русского народа среди других народов, особенностей русского культурного кода.

К исследованию «Повести временных лет» в разное время обращались многие ученые из различных областей гуманитарных наук [Шахматов, 1904; 1916; 1940; Еремин, 1947; 1966; Лихачев, 1947; 1975; Рыбаков, 1963; Насонов, 1969; Приселков, 1996; Пауткин, 2002; Аникин, 2004; Данилевский, 2004; Саммут Кабанова, 2013; Андрейчева, 2017 и др.]. Таким образом, этот памятник изучен достаточно глубоко, и, чтобы избежать опасности повторить уже неоднократно сказанное, отметим, что мы рассматриваем «Повесть временных лет» (далее – ПВЛ) в контексте тенденции становления идеи русского мира, формирования этого сложного понятия и выделения его особых признаков. Наша задача – расставить некоторые акценты.

Невозможно не согласиться с исследователем: «Это первая известная нам развернутая концепция истории всей Руси» [Фогель, 2021, с. 5]. Этот памятник, национально маркированный и созданный под влиянием великой патриотической идеи, очерчивает круг проблем, на которых акцентирует внимание летописец, и эти вопросы являются определенного рода «кирпичиками», закладывающими основу темы «русского мира» в национальной литературе: «Это произведение... повествует о начале Русской земли, о начале русского народа» [Лихачев, 1975, с. 23].

«Начало русского народа» в «Повести» тесно связано с определенным набором тем и сюжетов, которые можно систематизировать следующим образом: возникновение и формирование государства; христианская вера; особенности нравов, обычаев, менталитета; общественно-политические, социальные и военные вопросы; морально-нравственные категории.

Начальные слова «Повести» «Се повесть временныхъ лѣтъ, откуда есть пошла Руская земля...» [ПВЛ, 1997, с. 62] (определяют тематику летописи – формирование государства, исторический путь и судьба Руси. Русь показана в развитии, движении, и цель

этого движения – объединение разных племен и городов не только по признаку территориальному, но и по основаниям историческим, религиозным, морально-нравственным. При этом среди перечисляемых племен книжник одних, как полян, наделяет положительной характеристикой, других, как древлян, радимичей, вятичей противопоставляет первым. Такая структура летописного повествования неслучайна: летописец движется «от множественности племен к одному, главному, “богоизбранному”, с целью выделить полян как будущих проводников христианизации восточнославянских племен и противопоставить языческий закон как человеческое изобретение – христианскому закону как порядку, ниспосланному свыше» [Солнцев, 2020, с. 547]. В этом отрывке отчетливо прочитывается восточнославянский этноцентризм: «Летописца интересовали, в первую очередь, славяне – их происхождение, расселение, приобретение славянской грамоты, принятие христианства и противостояние с другими “языцами” (народами). <...> Налицо оппозиция: славянская Русь – неславянские этносы» [Пузанов, 2009, с. 25]. Внутри славянских племен в представлении древнерусского книжника выделяется еще одна оппозиция: «поляне – неполяне» и окружающие полян племена, которые в этом повествовании книжника «образуют единую в своей слитности, враждебную, состоящую из однородных культурных единиц массу» [Солнцев, 2020, с. 545].

Тем не менее в разных эпизодах «Повести» прослеживается мысль о единстве славянских и некоторых неславянских племен как одного народа. Это следует из эпизода о призвании варягов, который содержит мысль об общей земле, о походе Игоря на греков, когда он «совокупи воя многы». В этих фрагментах намечается тенденция к объединению разных племен и осмыслению их как целого – руси, народа, населяющего Русскую землю. На основе этих эпизодов, которые принадлежат к первым страницам летописи, говорить о русском мире как определенном понятии, даже находящемся на этапе формирования, еще рано. Однако в этих фрагментах находит отражение тема объединения на основе рьяда

признаков – цивилизационного, культурного, исторического характера – общих для разных племен и народов. Одним из таких признаков является общий язык. Забегая вперед, книжник включает сюжет о призвании солунских братьев Кирилла и Мефодия в уже христианскую Русь. В этом летописном рассказе говорится не только о важности общего языка, но и о том, что путь к Богу должен осуществляться именно на своем языке: «И ради быша словѣнѣ, яко слышаша величья Божия своимъ языкомъ» [ПВЛ, 1997, с. 80]. Летописец постоянно акцентирует внимание читателя на общности русского народа: «А словѣнескъ языкъ и рускый одинъ. От варягъ бо прозвашася Русью, а пѣрвѣе бѣша словѣне; аще и поляне звахуся, но словѣньская рѣчь бѣ» [ПВЛ, 1997, с. 80], и эта тема станет сквозной в «Повести»: «В датированной части ПВЛ речь идет уже не о географическом размещении руси среди полян и прочих “языков”, а об исторической связи руси и славянства» [Петрухин, 1995, с. 24].

Летописец указывает конкретную дату, когда появилось название «Русская земля»: «В лѣто 6360, индикта 15, наченшу Михаилу цесарьствовати, нача ся прозывати Руская земля» [ПВЛ, 1997, с. 72]. Здесь еще сложно говорить о семантическом наполнении понятия «Русская земля», однако сразу отметим, что оно имеет не только географический, но и цивилизационный смысл, так как объединяет языком и верой разные народы.

Таким образом, государственность становится одним из признаков будущего русского мира. Как писал А.Н. Ужанков, «не одно чисто территориальное (географическое) понятие вкладывалось древнерусскими писателями в выражение Русская земля. Подразумевалось нечто более значительное и значимое, объединяющее воедино все перечисленные княжества в одно государство» [Ужанков, 2003, с. 79]. Некоторыми исследователями «Русская земля» рассматривается как особый нациеобразующий концепт, составляющий «одну из главных ментальных ценностей русского народа» [Сковородников, Севруженко, 2020, с. 40]. Примечательно, что в одном из современных исследований, основанном на ана-

лизе словосочетания «Русская земля» в Национальном корпусе русского языка [НКРЯ], показано, что первые коммуникативные значения этого словосочетания связаны с православием, «утверждающим... нравственность, самопожертвование и духовную чистоту (святость)», а русский народ – это «собрание людей, разделяющих общие идеалы» [Адамко, 2022, с. 118].

В «Повести временных лет» наименование «Русская земля» употребляется в разных значениях. Так, уже в заглавии летописи оно имеет исторический смысл, а в тексте «Повести» акцентируется внимание на объединяющем значении этого понятия. В некоторых случаях в связи с употреблением конструкции «Русская земля» появляется мотив божественного покровительства, избранности, осмысления русского народа как особого нового народа, ставшего на истинный путь: «Благословенъ Господь Иисусъ Христосъ, иже възлюби новыя люди, Рускую землю, и просвѣти ю крещениемъ святымъ» [ПВЛ, 1997, с. 162]; «Радуйтася, луча свѣтозарная и явистася, яко свѣтилѣ озаряюща всю землю Рускую, всегда тму отгоняща, являющася вѣрою неуклонною» [ПВЛ, 1997, с. 182]. Повествуя о съезде князей в Любече, книжник неоднократно использует словосочетания «блюсти Русскую землю», «соблюдать Русскую землю». Здесь речь идет в первую очередь о сохранности территории государства, ведь, как известно, на Руси XI–XII вв. междоусобицы наносили большой ущерб целостности страны. Однако очевидно и значение сохранения единства страны как цивилизации (именно поэтому поднимается вопрос о единстве князей-братьев), и нарушение этого единства будет наказано «честным крестом» и «всею Русскою землей» [ПВЛ, 1997, с. 270].

Будущее понятие «русский мир» по значению шире, чем «Русь», «Русская земля», являющиеся названием государства, но русский мир будет неразрывно связан с идеями государственности и главы-лидера сильного государства. Поэтому важное значение имеет известный сюжет о призвании на Русь варягов. Эта легенда «складывалась постепенно и искусственно», однако «служила

целям борьбы с княжескими усобицами, утверждая собою идею единства княжеского рода, что равнялось по тем временам идее единства Русской земли» [Лихачев, 1947, с. 158]. Исследователи справедливо утверждают, что призвание варягов было «результатом осознания потребности в общей власти» [Киселев, Лубков, 2022, с. 106]. Такое осмысление вопроса о власти в сознании древнерусского книжника приводит к заключению, что одной из сил, объединяющих Русь в единое целое, является централизованная власть: «Род Рюриковичей в глазах летописца был единственным легитимным и способным править всем древнерусским пространством» [Фогель, 2021, с. 7].

При помощи рассказа о призвании варягов решается важный вопрос о родовой общности князей, правящих Русской землей: все они под пером летописца – «братья», «история правящего рода князей Рюриковичей – одна из основных тем произведения» [Там же, с. 5]. Такое осмысление подчеркивает единство княжеской династии и традиционность подчинения младших братьев старшему, что особенно актуально было в период феодальной раздробленности, децентрализации власти, когда создавалась «Повесть временных лет». Так, именно старший брат – Рюрик – является главным князем, который распоряжается землями, устанавливает порядки. Летописцем подчеркивается, что должен быть один князь, под началом которого происходит управление государством.

Эта же тема безоговорочного подчинения воле старшего брата станет центральной в летописном рассказе о Борисе и Глебе, который в свою очередь станет аргументом в вопросе о независимости от Византийской церкви: «в Византии вынуждены были признать Бориса и Глеба русскими святыми <...> Почитание этих первых русских святых приобрело характер национального культа, оно было связано с осуждением братоубийственных распрей, с идеей сохранения единства Русской земли» [Кусков, 2003, с. 52].

С рассказа о варягах Русская земля начинает осмысляться как полноценное государство с установленной властью: «Начало

Русской земли связывалось с началом княжения их родоначальника» [Горский, 2003, с. 42]. Далее разворачивается повествование об общественно-политических и торговых отношениях, о строительстве городов, контактах с другими странами. Всё это говорит о том, что основа русского мира уже была заложена.

Важное место в «Повести» занимает вопрос о вере. Принятие христианства – важный шаг в строительстве русского мира: «Призвание варягов образовало государство, Крещение – народ из славянских и неславянских племен» [Захаров, 2012, с. 151–152]. С первых страниц памятника, задолго до сюжета о крещении Руси, летописец неоднократно обращается к религиозным вопросам, всё его повествование вписывается в христианскую парадигму. Во «вводной» части «Повести» есть эпизод об апостоле Андрее. Этот фрагмент не только предвосхищает развитие христианской темы летописи, но и вводит один из важных мотивов, связанных с русским миром, – мотив божественного покровительства над Русью и русским народом: «Якоже ркоша, Андрѣю учащу в Синопии, пришедшу ему в Корсунь, увидѣ, яко ис Корьсуны близъ устье Днѣпрское, и въсхотѣ поити в Римъ <...> ... рече к сущимъ с нимъ ученикомъ: “Видите горы сия? Яко на сихъ горахъ въсияеть благодать Божия: иматъ и городъ великъ быти и церкви многы имат Богъ въздвигнути”» [ПВЛ, 1997, с. 66].

Апостол Андрей Первозванный считается покровителем земли Русской, так как он, согласно нескольким источникам, является первым и единственным из учеников Христа, побывавшим на Русской земле. С точки зрения Русской православной церкви, апостол Андрей – первый проповедник христианства на Руси. Несмотря на то, что, по мнению ученых, этот эпизод представляет собой позднюю вставку [Лихачев, 1947, с. 170], он повторялся и в других русских летописных сводах и был внесен в прологи. Таким образом, апостол Андрей становится «первым героем» [Демин, 1998, с. 54] будущего русского мира, тогда как первым истинным лидером, открывшим «русское познание к Богу», летопись называет княгиню Ольгу [ПВЛ, 1997, с. 116].

В сюжете о выборе веры князем Владимиром Святославичем крещение Руси представляется летописцем как общий выбор всего народа: «люды с радостью идяху, радующесе и глаголаху: “Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояри прияли”» [ПВЛ, 1997, с. 162]. Летописец показывает князя, его дружину и простых людей как христианское братство, и такое объединение людей на основе общего выбора в пользу христианского учения и есть твердая основа русского мира.

Фигура князя во многом идеализирована: вокруг образа князя складывается комплекс представлений о мудром правителе сильного государства, наместнике Бога на земле. Особенно выделяется некролог князю Владимиру, где окончательно утверждается ореол святости, благочестия, мудрости князя: «Се есть новы Костянтинъ великаго Рима, иже крести вся люди своа самъ, и тако сий створи подобно ему» [ПВЛ, 1997, с. 174].

Избранность Руси и русского народа Богом, отмеченность Божьей благодатью становится лейтмотивом «Повести». В молитве князя Владимира после крещения, в хвалебных словах Русской земле, озарившейся христианской верой, неоднократно встречается обозначение «новый народ», «новые люди»: «Обновление Руси, начало нового исторического периода развития – вот что видели древнерусские книжники в факте принятия христианской религии. Поэтому сразу же перед “новыми людьми” христианство сформулировало и новый смысл бытия как всего Русского государства, так и всякого отдельного человека» [Перевезенцев, 2020, с. 382–383]. Составитель летописи утверждает, что Господь – заступник Русской земли – даровал спасительный путь русскому народу, сделал Русь сильной и могущественной. Любые победы воспринимаются как результат божественного заступничества, тогда как поражения становятся наказанием за грехи – междоусобицы, кровопролития, братоубийства: «Грѣхъ ради нашихъ попусти Богъ на ны пога-

ных» [ПВЛ, 1997, с. 208]. Мотив божественного покровительства станет структурообразующим для темы «русского мира» в отечественной литературе.

Повествование в «Повести» организуется противопоставлением добра и зла. Важное место отводится морально-нравственным вопросам: в рассказах о гибели Игоря или непослушании Святослава, отказавшегося принимать христианство, летописец показывает, что следует за нарушением правил: гибель Игоря или нападение печенегов. Особым образом летописец представляет наказание для Святополка Окаянного: он вынужден бежать в Польшу, затем в стан печенегов и, таким образом, за пределы Руси и русского мира. Он преступник не только по отношению к своим братьям, но и ко всей Руси и заканчивает свой жизненный путь в пустынном месте между Польшей и Чехией, то есть в маргинальном пространстве, «нигде».

Нравственные вопросы и моральные категории станут еще одной важной частью темы «русского мира», основными «идейно-нравственными универсалиями, представляющими основу русской ментальности <...> добро и зло, справедливость и несправедливость, смысл и цели человеческого существования, власть и собственность, закон и нравственность, вера и неверие» [Иванов, 2010, с. 6].

Таким образом, в «Слове о законе и благодати» тема «русского мира» в первую очередь связана с принятием Русью христианства, осенением Руси божественной благодатью, что не может не связываться с восприятием Руси как богоспасаемого государства, в «Повести временных лет» – с историей Русской земли и появлением государственности, с необходимостью объединения для решения в первую очередь вопросов оборонительного характера. В памятниках намечены определенные тенденции «собирания» русского мира, несмотря на то что само это выражение здесь не употребляется.

2.3. Русский мир в аспекте оппозиции «свой – чужой» в «Повести о разорении Рязани Батыем»

Русский мир и его особенности можно проанализировать на основе оппозиции «свой – чужой». Примечательно, что речь идет здесь не только и не столько о территориальных и внешних признаках, сколько о признаках внутренних, духовных, являющихся «ядром» русского мира и позволяющих его рассматривать как особое целостное явление. Как отмечает Т.В. Чумакова, «Представления о “своем” и “чужом” за последнюю тысячу лет изменились не слишком много, по-прежнему, как и в Средние века, представители своей культуры наделяются, по преимуществу, позитивными, а чужой – негативными характеристиками. В результате типичный представитель “своей” культуры одаривается стандартным набором добродетелей, а чужак таким же набором пороков» [Чумакова, 2011, с. 184].

В этом произведении ярко выявляется противопоставление «своего» и «чужого», и в связи с этой оппозицией тема «русского мира» получает особое звучание. В самом названии «Повести о разорении Рязани Батыем» уже заложена исследуемая оппозиция: Рязанская земля, часть Руси, разрушается чужаком, и именно с нападения Батгя на это княжество начинается история татаро-монгольских нашествий, поэтому Рязань можно рассматривать как собирательный образ всей Русской земли, а Батый – это обозначение врага-захватчика, разорителя. Нападение монголо-татарского войска на конкретный город отражает ситуацию в стране в целом: внешний враг является глобальной проблемой для всей Руси: «Нашествие монголо-татар воспринималось современниками как конец света, как “великая конечная погибель”» [Сосенков, 2015, с. 11], в повести подчеркивается, что беда касается всех земель Руси: «И поиде на град Суздаль и Владимир и желая Рускую землю поплентити» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 146].

Произведение начинается с упоминания перенесения чудотворного образа Николы из Корсуни в Рязань: «Въ лѣто 6745, въ

второе на десять лет по принесении чудотворного образа иконе Корсуня, прииде безбожный царь Батый на Русскую землю» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 140]. Это событие стало основой сюжета «Сказания о перенесении чудотворного образа Николы», и, хотя в «Повести» нет мотива чудес иконы, это упоминание играет важную роль.

Во-первых, таким образом вводится мотив «богоотмеченности», «богоизбранности» русского народа, этот признак выделяется еще в древних русских текстах и является устойчивым: «“Повесть временных лет” вслед за “Словом о законе и благодати” митрополита Илариона утверждает идею богоизбранности Русской земли и богоспасаемого народа, у которого есть свой заступник перед Богом – равноапостольный князь Владимир, креститель Руси» [Шунков, Смирнов, 2020, с. 248]. Показательно, что с этого начинается «Повесть»: автор задает общий фон, на котором разворачиваются события, Рязань является перед читателем городом, отмеченным Божьей благодатью. «Мотив небесного заступничества (помощи свыше, божественного вмешательства) является характерной особенностью поэтики древнерусских литературных памятников в целом и воинской повести в частности», – отмечает С.С. Александров [2018, с. 165], в «Повести» же это трансформируется, скорее, в мотив надежды на божественное покровительство: «На образ св. Николы, принесенный из Херсонеса, рязанцы возлагали большие надежды. Он был перенесен в Рязань “при великом князе Георгии Всеволодовиче Владимирском и при великом князе Ярославе Всеволодовиче Новгородском, и сыне его князе Александре Ярославиче Невском, и при рязанском великом князе Юрии Ингоревиче”. Отсылка к князьям, прославившимся воинскими подвигами, задает героический пафос повести» [Ларионова, Бобякова, 2015, с. 110].

Во-вторых, это выдвигает на первый план признак религиозной принадлежности «своих»; как отмечает Е.А. Воскресенская, «основной формой, в которой принцип противопоставления “свое – чужое” манифестировался в древнерусской культуре,

была конфессиональная характеристика: “свой” – почти всегда представитель христианского мира» [Воскресенская, 2007, с. 200]. Верность русских православию, стремление делать все в согласии с Божьей волей подчеркивается в тексте не раз. Воины готовы «испить чашу смерти» за родину и православную веру, они не поддаются натиску «чужих», не предают православное христианство, не расстаются с русским культурным кодом: «Князь Олег Ингоревич укори царя Батыя, и нарек его безбожна и врага христьянска» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 144].

Реализация этого противопоставления происходит в тексте «Повести» через оппозицию православных и неправославных, неверных, «поганных», «окаянных». С самого начала произведения двум противоположным сторонам дается антитетическая характеристика: Батый – «безбожный царь», «нечестивый царь», «лжив и немилосерд», «враг христианский». Такая точка зрения «своего» на врага, «чужого», уходит корнями в народное мировоззрение: так, например, в былине «Илья Муромец и Калин-царь» татарский Калин-царь – обобщенный образ врага – характеризуется не иначе, как «собака Калин-царь». Для «своего» чужак – «собака», нечестивый. «Свои» же – все представители Русской земли – определяются возвышенно-идеальными эпитетами: Юрий Ингоревич Рязанский – «великий князь», «благочестивый великий князь Георгий Всеволодович Владимирский», «благочестивый князь Федор Юрьевич», «благочестивая княгиня Евпраксия», «великая княгиня».

В изображении противоположных сторон складывается два комплекса представлений: «свои» – это ореол «блага», божественного покровительства, благочестия, «чужие» – агрессии, нечестивости, безбожности. Образ «чужого» не просто демонизируется, он приобретает зооморфные черты: Батый неоднократно уподобляется чудовищу-змею. Змей – один из древнейших мифологических образов, олицетворяющий, с одной стороны, плодородие, благо, мудрость, с другой – агрессивную злую силу. Е.А. Михайлова отмечает: «Змеи в мировой мифологии относятся к хтоническим существам (от греч. *хтонос* – земля) – это “мифологические

персонажи, связанные одновременно с производительными силами земли (воды) и умерщвляющей потенцией преисподней» [Михайлова, 2019, с. 13]. Образ змея является сквозным в мифологии, фольклоре, литературе: «Образ змея представлен в былинах (например, «Добрыня и змей», «Алеша Попович и Тугарин Змей» <...>) и особенно широко в сказках. При этом в большинстве сказок змей (трех, шести, девятиголовый), как и в былинах, символизирует вражескую силу <...> Использование образов змей как метафоры-символа врага укоренилось в древнерусских памятниках и получило отклик в литературе нового времени» [Трофимова, 2018, с. 29]. В связи с образом змея-врага, разрушителя, символизирующего мировое зло, появляется мотив змеборства.

В.Я. Пропп утверждает: «В основном змею свойственны две функции. Первая: он похищает женщин <...> Функции змея не ограничиваются тем, что он пожирает или уносит девушку, или в виде нечистой силы вселяется в живую и мучает ее, или в мертвую и заставляет ее пожирать живых. Иногда он является с угрозами, осаждает город и требует себе женщину для супружества или для съедения насильно, в виде дани» [Пропп, 2000, с. 184–185]. Вторая функция, выведенная В.Я. Проппом, реализуется в «Повести»: столкновение двух миров происходит, когда Батый, обращаясь к князю Федору Юрьевичу Рязанскому, требует: «Дай мнѣ, княже, вѣдети жены твоей красоту!», в ответе Батюю рязанского князя обозначается противоположение «своего» и «чужого»: «Не полезно бо есть нам, христианом, тобѣ, нечестивому царю, водити жены своя на блуд» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 142]. Расправа Батюя над благоверным рязанским князем в повести показана как зверски-жестокая: он не только убил Федора Юрьевича, но и «тѣло его повелѣ поврещи зверем и птицам на разтерзание» [Там же, с. 142], с помощью этой детали автор подчеркивает дикость захватчиков-чужаков, уподобляет чужаков чудовищам.

Эпизод с разрыванием тела христианина-мученика отступником встречаем в «Сказании об убиении в Орде князя Михаила

Черниговского и его боярина Феодора». Главный герой повествования «Сказания об убиении...» – Михаил Черниговский – олицетворяет собой идею мужества, стойкости и жертвенности во имя независимости Руси. Собираясь ехать в Орду, князь получает наставление духовного отца «не творить волю поганого» [Сказание об убиении ... 1997, с. 158]. Князь Михаил следует его завету и в Орде отказывается проходить через огонь вместе с монголо-татарами и кланяться их идолам. Герой осознает, что обречен на неминуемую гибель, но в его представлении лучше быть убитым, нежели исполнить волю хана: «Азъ быхъ того хотѣлъ кровь свою пролияти за Христа и за вѣру крестьяньскую» [Там же, с. 158]. В памятнике показано, что среди русских князей встречаются некоторые, готовые подчиниться воле ордынцев или даже перешедшие на их сторону: «Мнози ѣхавше и створиша волю поганого, прелстишася славою свѣта сего, идоша сквозѣ огонь и поклонишася кусту и идоломъ, и погубиша душа своя» [Там же, с. 158]. Символично, что именно такой христианский отступник и предатель отрезает голову мученику Михаилу: «Нѣкто, бывъ преже христьянъ и послѣди же отвержеся вѣры христьянския и бысть поганъ законопреступник, именовъ Доманъ, сий, отрѣза главу святому мученику Михаилу и отверже ю проч» [Там же, с. 162].

Несмотря на то, что князь Михаил погибает, он навеки остается в памяти всего русского народа истинным героем, пострадавшим за идею свободы государства и не опорочившим честное христианское имя: «Не хоцю токмо именовъ христьянъ зватися, а дѣла поганых творити» [Сказание об убиении..., 1997, с. 160]. Исследователь отмечает: «Как мученик за веру, Михаил традиционно предстает победителем, увенчанным венцом победы и смерти» [Плюханова, 1995, с. 78]. Показательно, что боярин князя Феодор принимает такую же мучительную смерть, как и Михаил, добровольно: «Княжения не хочю, а богомъ вашимъ не кланяюся, но хоцю пострадади за Христа, яко же и князь мой!» [Сказание об убиении ... 1997, с. 162]. Князь и его боярин гибнут, не повинуюсь врагу, что подчеркивает силу и стойкость всей Русской земли:

пока есть такие личности – непоколебимые, несгибаемые, преданные идеалам христианства, свободы, независимости – никакому врагу не сломить Русь.

В «Повести о разорении Рязани Батыем» важное место в изображении разрушительности врага занимает деталь, связанная с огнем: «Окаяный Батый и дохну огнем от мирскаго сердца своего» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 144], такое метафорическое обозначение показывает злость, дикость и опасность врагов, огненный мотив снова отсылает к образу змея: «связь змея с огнем – постоянная черта его» [Пропп, 2000, с. 184], далее же в тексте огненный мотив появляется в связи с уничтожением Рязани: «епископа и священнический чин огню предаша – во святѣй церкви пожегоша; ... весь град пожгоша» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 144]. В словах князя Юрия Ингоревича «Буди путь их тма и ползок!» [Там же, с. 142] также подчеркивается «змеиная» сущность врагов.

Итак, созданный в произведении образ врага-захватчика включает черты былинного и сказочного змея, и эти черты проявляются внешне (например, фраза «дохну огнем» отсылает к образу огненного змея) и внутренне (татарские захватчики выполняют функции змея – нападение на город, разрушение, требование жены). Такие сходства с образом змея выводят оппозицию «свой – чужой» в особую плоскость: змей зачастую воспринимается как существо из другого мира, поэтому можно сказать, что враг-разрушитель – это не просто чужой, он «иномирный». С помощью былинных и сказочных аллюзий создается особенный образ врага, который угрожает Руси, русскому миру, всему цивилизационному коду.

В обращении князя Юрия Ингоревича к боярам и воеводам проводится четкая граница между своими и чужими, далее оппозиция развивается и конкретизируется: «О господия и брата моа! Аще от руки Господня благая прияхом, то злая ли не потерпим? Лутче нам смертию живота купити, нежели в поганой воли быти» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 142].

Обращаясь к дружине, князь использует слово «братья», себя называет «брат ваш», идея братства представляется символической и подчеркивает объединение людей определенной целью – защиты и сохранения Русской земли: «В традиции русской мысли мы обнаруживаем идею братства, декларирующую не только идеал общественного устройства, указывающий на глубинный “социальный ориентир” человека. Этот ориентир заявляет об онтологическом единстве, взаимоустремленности человека к человеку, являясь духовным основанием, благодаря которому человек сам (вне зависимости от внешних обстоятельств, от смены эпох и тенденций развития) удерживает социальное пространство, поскольку для него реальным и значимым становится его причастность и соучастие в жизни другого, в жизни сообщества с другим, другими» [Лобова, 2005, с. 3]. Высокий патриотизм, независимость и свободолюбие, православие, идея единения и братства, готовность пожертвовать жизнью ради Руси – эти признаки русского мира выражаются в утверждении князя, что лучше умереть, чем сдаться чужим, эта фраза перекликается с наставлением князя Игоря дружине перед походом: «Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти» [Слово о полку Игореве, 1997, с. 256].

В «Повести» неоднократно появляется образ «чаши смерти», причем трижды в тексте подчеркивается, что весь народ испил единую смертную чашу: «Все равно умроша и едину чашу смертную пиша» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 144]. Чаша – образ символический и архетипический. Неоднократно образ чаши встречается в Библии, согласно христианскому мироощущению, в этом образе символически соединяются «земля и небо, плоть и дух, временное и вечное, жизнь и смерть» [Руднева, 2017, с. 70]. В библейском тексте этот образ приобретает особое символическое значение в эпизоде моления о чаше Христа в Гефсиманском саду: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22: 42–43). Эта сцена, по мнению многих философов, представляет

собой экзистенциальный сюжет о судьбе человека, о борьбе божественного и человеческого, о Божьей воле и принятии человеком судьбы: «Все варианты Гефсимании объединяются трагическим “но”, содержащим мысль о том, что как бы ни была сильна воля Христа, воля Божья окажется выше» [Баруткина, 2018, с. 131].

Часто в художественных текстах встречается образ-символ «чаши жизни», который уходит корнями вглубь веков и связывается с разными смыслами: «Древнейший символ был притягательным тем, что таил в себе неисчерпаемый потенциал сверхличных мирских и сакральных смыслов, корни которых обнаруживаются в первобытном мифологизме, в древнем Египте, Индии, Сирии, античной и средневековой Европе, церковной и светской культурах. Он привлекал к себе художников как знак общечеловеческой традиции, получивший в процессе истории множество иносказательных значений, сопряженных с жизненными и духовными ценностями, со спасением и смертью» [Руднева, 2017, с. 69]. По словам Н.В. Пращерук, «Содержание образа обусловлено сакральными смыслами, связанными с символикой, во-первых, просто “чаши”: в христианстве это трансцендентальная форма сосуда... Во-вторых, чаша традиционно соотносится с кубком, который, помимо значения мистического сосуда, несет в себе семантику сердца. В-третьих, “чаша” в ряде традиций связана с символикой котла – инверсии черепа – сосуда низших сил природы» [Пращерук, 2013, с. 183]. В контексте «Повести» смертная чаша – символ тяжелой судьбы, рока, несчастий. Герои «Повести» испивают единую смертную чашу и, по словам автора, это происходит «за грехи». Как известно, незадолго до нашествия Батыя на Рязань прекратились междоусобные войны, которые были большой бедой для всего Русского государства: «История Рязанского княжества до его разорения ордами Батыя наполнена братоубийственными раздорами рязанских князей между собой и с их северными соседями – князьями владимирскими <...> Нашествие Батыя застигло Рязанское княжество в тот момент, когда, казалось бы, приумолкли усобицы рязанских князей, когда сгладились и отношения

Рязани с соседним Владимирским княжеством» [Лихачев, 1975, с. 260]. Отсутствие единства князей, отказ владимирских и черниговских князей прийти на помощь Рязани в пору вторжения полчищ Батыя, несогласованность «своих», представителей русского мира, воспринимается автором как большой грех, за который наказан народ, поэтому и русский мир в повести разрознен, разрушен. По замечанию Д.С. Лихачева, в «Повести» упоминаются князья, умершие до нашествия: Давид Муромский умер в 1228 году, Всеволод Пронский – в 1208 году, Глеб Коломенский по летописи неизвестен. «Это соединение всех рязанских князей – живых и мертвых – в единое братское войско, затем гибнущее в битве с татарами, вызывает на память эпические предания о гибели богатырей на Калках, записанные в поздних летописях XV–XVI вв. <...> И здесь и там перед нами, следовательно, результат общего им обоим эпического осмысления Батыева погрома как общей круговой чаши смерти для всех русских “храбров”» [Лихачев, 1975, с. 266]. Таким образом, связывая живых и мертвых князей, «чаша смерти» становится образом горестной тяжелой судьбы не конкретного князя, дружины или даже всей Рязанской земли, она символизирует судьбу всего русского мира, и это подчиняется четкой авторской установке – защитить русский мир, Русскую землю, противопоставить два мира и показать, как нужно сражаться за Родину, противостоять врагу: «На первом плане в этом произведении – тема служения Родине, защищая которую все герои повести погибают, но не сдаются врагу» [Мелихов, 2003, с. 6].

Противопоставление русского мира и «нерусского» проходит через все произведение: русское войско, хотя было намного слабее и малочисленнее Батыева, сражалось «беззаветно и мужественно», а воины вражеской армии «переменялись и отдыхали», один рязанец «бьется с тысячью, а два – с тьмою». Разрушение русских православных церквей является своего рода высшей точкой столкновения двух противоположных сил. С одной стороны, церкви разрушаются потому, что они выполняли роль крепостей: «в Древней Руси многие монастыри изначально имели не только духовное

значение, но и значение крепостей, предназначенных для защиты от внешних и внутренних врагов, а многие храмы в дополнение к духовным функциям имели и функции оборонные, играя роль цитаделей и “главных башен городов, монастырей и прочих укрепленных населенных пунктов”» [Заграевский, 2014], с другой стороны, православная церковь – символ русской культуры и русского мира: царь Батый стремится не только захватить Русскую землю, но и убить русскую культуру, и после уничтожения Рязани он мыслит идти дальше: «И поиде на град Суздаль и Владимир и желая Рускую землю поплентити, и вѣру христианскую искоренити, и церкви Божии до основания разорити [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 146]. Кроме этого, образ церкви в тексте продолжает мотив богоизбранности русского народа, является «богоспасаемым» местом, в котором князья черпают духовные силы перед битвой: «И поидоша в церковь <...> И плакася много пред образом пречистыа Богородицы, и великому чудотворцу Николе, и сродником своим Борису и Глѣбу» [Там же, с. 142].

Новый виток повествования открывает в произведении появление Евпатия Коловрата – сильного и храброго воина, взявшегося отомстить за разоренную Рязань, а вместе с тем и не допустить гибели страны. Этот человек – не просто «свой», он – настоящий представитель русского мира и носитель лучших качеств русского народа, воплощение силы духа, храбрости и смелости всего русского народа. Когда Евпатий прибывает в Рязань, он видит уничтоженный русский мир: «град разорень, государи побиты, и множества народа лежаща: ови побьены и посѣчены, а ины позжены, ины в рецѣ истоплены» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 146]. Его бой с армией захватчиков является в произведении примером, как нужно сражаться за интересы Родины, и подчиняется главной авторской мысли о судьбе русского мира: «Еупатей же, исполин силою, и разсѣче Хостоврула на полы до седла. И начаша сѣчи силу татарскую, и многих тут нарочитых багатырей Батыевых побил, ових на полы пресекоша, а иных до седла краяше» [Там же, с. 148]. По замечанию В.В. Каргалова,

«Образ богатыря Евпатия Коловрата олицетворяет собой образ всего русского народа, в годину страшного народного бедствия мужественно и стойко сражавшегося за родную землю. Евпатий Коловрат погиб в неравной сече, но тысячи других народных героев продолжали борьбу. Большой кровью платили завоеватели за каждый шаг по русской земле» [Каргалов, 1969, с. 149], с этим персонажем связано отражение темы «русского мира» в тексте. Образ героя в произведении подобен образам былинных богатырей, многое в его представлении гиперболизировано: «Еупатий силныя полкы татарскыя проеждая, бьяше их нещадно. И езда полком татарским храбро и мужественно, яко и самому царю возбоятися» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 146].

В эпизоде с Евпатием мы сталкиваемся с общим местом русского эпоса, обозначенным А.П. Скафтымовым как «недоверие к герою», «недооценка героя» [Скафтымов, 1924]. Поначалу татарская сторона не воспринимает Коловрата и его армию как серьезных соперников, но недюжинная сила и отвага настоящего русского героя повергают в ужас Батыя и его войско, и даже после смерти Коловрата Батый произносит слова: «О Коловрате Еупатие! Гораздо еси меня подщивал малою своею дружиною! <...> Аще бы у меня такой служил, держал бых его против сердца своего» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 148]. «Признание силы, внутреннего духовного превосходства побежденных рязанских богатырей над своими победителями автор вложил в уста самих татар и Батыя <...> Нападение Евпатиевой дружины на татар – отмщение за разорение Рязани и за погибших рязанцев. Мстители гибнут, но враги уstraшены их нападением и вынуждены признать силу и небывалую храбрость русских воинов» [Дмитриев, 1980, с. 122]. Примечательно, что в связи с образом этого героя появляется образ-символ восставших от смерти воинов: «Еупатию тако их бьяше нещадно, яко и мечи притупишася, и емля татарскыя мечи и сѣчаша их. Татарове мяша, яко мертви восташа!» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 146]. Образ восставших мертвых – с одной стороны, метафорический, но

в то же время он имеет глубокий смысл: демонстрируя неистребимость, неискоренимость русской армии, этот образ созвучен с авторским упоминанием умерших на момент сражения князей, он соединяет весь русский мир в произведении, выражает одну из главных ценностей русского героического эпоса – смерть во имя жизни, а Евпатий Коловрат становится символом восставших от смерти русичей и воплощает общую идею произведения: «Смысл подвига Евпатия Коловрата и его дружины следует искать в глубинах народного сознания: погибель за родную землю оказывается предпочтительней жизни» [Вититнев, Шмелева, 2020, с. 4]. Именно поэтому в произведении подчеркивается, что несмотря на поражение русского войска, в определенной степени оно побеждает в неравной битве, поскольку не нападает, а защищает свою родину и культуру.

Русский мир, хотя и находится, по представлению автора, в разрушенном состоянии, всё же не теряет своей цельности, и это особым образом проявляется через мотив плачей, которых в тексте семь: «над телом Федора плакал Апонича; об убитом Федоре плакал “весь град на мног час”; “в горести души своея” над Рязанской землей, а потом и Рязанью плакал Евпатий Коловрат; над пепелищем и убитыми братьями плакал Ингварь Ингорович; можно говорить и об авторском плаче в Повести» [Лобакова, 1997, с. 474]. Гибель княжества становится всеобщим горем, однако конец произведения жизнеутверждающе-патриотический. С победой над чужими происходит «собираение» русского мира, и в финале произведения обозначаются признаки этого понятия: православие: «Благовѣрный во святом крещении Козма сяде на столе отца своего великаго князя Ингоря Святославица» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 154], единство людей: «и люди собра» [Там же, с. 154], культурное наследие: «и церкви постави, и монастыри согради» [Там же, с. 154], богоспаемость русского народа: «И бысть радость христианом: их же избави Богъ рукою своею крѣпкою от безбожнаго царя Батыя» [Там же, с. 154].

Таким образом, можно обобщить, что тема «русского мира», рассматриваемая нами в «Повести» сквозь призму оппозиции «свой – чужой», связана с авторской мыслью о единстве князей, духовном братстве русских людей, восстановлении и укреплении Русского государства, народном героизме. В произведении обозначены признаки, скрепляющие русский мир и позволяющие осмыслять его как целостное явление: православие, верность Отчизне, благочестие, общая история и культура, особый тип героя.

2.4. Русский мир и другие миры: реализация оппозиции «свой – чужой» в жанре хождений

Самые ранние хождения (хожения) датируются XI веком, и первоначально путешествия носят характер паломничеств на христианский Восток. Со временем география походов расширяется, а хождение как жанр приобретает особые черты: оно перестает быть лишь определенной фиксацией путешествия, «отчетом» о проделанном пути, а все больше начинает включать различные идеи повествователя, его взгляды на другие страны, его отношение к другой культуре. Н.И. Прокофьев отмечает: «Хожения как очерковый жанр древнерусской литературы несли в себе политические, нравственные и художественные идеи своего времени» [Прокофьев, 1984, с. 6]. Различные идеи и установки древнерусского книжника, отразившиеся в хождениях, прежде всего можно постичь, исходя из сопоставлений и противопоставлений своей и другой страны, «своего» и «чужого» мира, так как этот жанр древнерусской литературы изначально предполагает сравнение Русской земли с другими странами, описание быта, культуры, традиций «чужих», изложение своих мыслей, описание впечатлений от посещения других стран.

В отечественном литературоведении, по справедливому замечанию О.А. Белобровой, долгое время исследованию хождений не уделялось должного внимания [Белоброва, 1972], однако большой вклад в изучение памятников письменности этого жан-

ра внесли работы В.В. Данилова [Данилов, 1954; 1962] и Н.И. Прокофьева [Прокофьев, 1968; 1970; 1984]. Оба этих автора подчеркивают, что многие хождения довольно сухи в художественном плане, строятся по определенным моделям, однако есть ряд других произведений этого жанра, являющихся самобытными текстами с яркими жанровыми особенностями, присущими хождениям. Кроме этого, в работах обоих исследователей делается акцент на эволюции жанра хождений: от религиозного характера в начале к постепенной смене на светский характер, когда целью путешествий становятся сугубо деловые и торговые отношения, изменяется и характер повествования – со временем произведения этого жанра включают все больше личного отношения книжника и определенного комплекса идей и ценностей, свойственных представителям русского мира.

Паломничества в другие страны имели большое значение: «содействовали расширению и укреплению международных связей Киевской Руси, способствовали выработке национального самосознания» [Кусков, 2003, с. 86]. Повествователь, представитель Русской земли, является в определенном смысле воплощением духа народа, и эту черту можно выделить в некоторых хождениях, где наиболее ярко проявляется идеология путешественника, а вместе с тем и система ценностей и представлений всего народа. Н.И. Прокофьев характеризует повествователей в хождениях как представителей «своего времени, своего народа» и выразителей «его идеологических и эстетических представлений и идеалов» [Прокофьев, 1984, с. 10].

«Житъе и хоженъе Данила Русьскыя земли игумена» («Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли») – одно из самых ранних древнерусских произведений этого жанра. Это подробное, тщательное описание паломничества в Святую землю. По большей части это хождение имеет религиозную направленность: повествуется исключительно о святых местах; основная идея этого произведения – рассказать об увиденном «грешным» и «недостойным» игуменом Даниилом в Святой земле. «Даниил

придавал своему “Хождению” не только познавательное, но и нравственное, воспитательное значение: его читатели – слушатели должны мысленно проделать то же путешествие и получить ту же пользу для души, что и сам путешественник» [Кусков, 2003, с. 87]. Несмотря на эту исходную установку автора-повествователя, тема русского мира выражена в этом тексте имплицитно.

Принципиально важно, что в названии произведения присутствует наименование «Русская земля». С одной стороны, Русская земля здесь – обозначение отправной точки путешествия игумена Даниила – употребляется в географическом смысле. С другой же стороны, появление в самом названии произведения – в сильной позиции – этого словосочетания неслучайно: тем самым подчеркивается принадлежность игумена Даниила к Русской земле. Напомним, что это понятие сочетает как обозначение чисто территориальных границ Руси, так и связывается с некими духовными скрепами, объединяющими русский народ и позволяющими говорить о «Русской земле» как об особом явлении. С точки зрения географии, за названием «Русская земля», по мнению Б.А. Рыбакова, закреплено три варианта территориальных значений: «1) Киев и Поросье; 2) Киев, Поросье, Чернигов, Переяславль, Северная земля, Курск и, может быть, восточная часть Волыни, т.е. лесостепная полоса от Роси до верховьев Сейма и Дона; 3) все восточнославянские земли – от Карпат до Дона и от Ладоги до степей Черного (Русского) моря» [Рыбаков, 1953, с. 29]. Поскольку исторически сложилось так, что территориальные границы Русского государства всегда были подвижны, становится все убедительнее мысль о том, что во многих древнерусских текстах (в «Повести временных лет», «Слове о полку Игореве», «Слове о погибели Русской земли», в хождениях) наименование «Русская земля» употребляется в значении, близком к содержанию понятия «русский мир». Таким образом, игумен Даниил является представителем Русской земли и русского мира в Святой земле, с которой ощутима духовная связь, но люди, культура и сама другая страна являются для игумена «иными», «чужими».

Отметим, что в работах о древнерусской литературе довольно широко распространено мнение, что путешествие Даниила имело не только религиозную, но и дипломатическую цель: из повествования игумена о встречах с королем Балдуином следует, что русский паломник пользовался определенными привилегиями, встречался с королем неслучайно. В.В. Данилов пишет: «На основании собственного рассказа Даниила можно говорить утвердительно, что в глазах иерусалимского короля Балдуина I, при котором Даниил был в Палестине, и в глазах других властей он был не обычным паломником» [Данилов, 1954, с. 93]. Возникает предположение, что Даниил был послан князем Святополком Изяславичем в Святую землю с определенным заданием: «В условиях современности эти цели для них обоих могли быть и военно-политические, как полагаю я, и религиозно-политические, как думает Д.С. Лихачев» [Данилов, 1954, с. 94]. В эпизоде в конце произведения Даниил собирается поставить лампаду на Гробе Господнем и обращается к Балдуину: «Княже мой, господине мой! Молю ти ся Бога дѣля и князей дѣля русских: повели ми, да бых и азъ поставил свое кандило на Гробѣ Святѣмь от всея Русьскыя земля!» [Хождение игумена Даниила, 1997, с. 108]. Игумен говорит от всей Русской земли, ощущает себя посланцем от Руси и выражает заботу о своей Родине, ставя лампаду от всего русского мира.

В этом же эпизоде звучит мотив богоизбранности русского народа, который отмечен «благодатью Божьей». Игумен Даниил акцентирует внимание, что лампада, поставленная им от всей Русской земли, загорается по «благодати Божьей», как и греческие свечи, а «фряжская» лампада вовсе не загорелась: «И поставих своима рукама грѣшныма в ногах, идеже лежаста пречистѣи нозѣ Господа нашего Исуса Христа. В главах бо стояше кандило гречское, на персехъ поставлено бяше кандило Святаго Савы и всѣхъ монастырей. Тако бо обычай имут: по вся лѣта поставляютъ кандило гречское и Святаго Савы. И благодѣтью Божию та ся 3 кандила вожгоша тогда; а фряжская каньдила повѣшена бяху горѣ,

а от тѣхъ ниединоже възгорѣся» [Хождение игумена Даниила, 1997, с. 110]. Символично, что на службе, где были представители разных религий, Даниил зажигает свою свечу непосредственно от свечи короля, а дальше огонь расходуется среди других людей. «Он молился у гроба господня за всю Русскую землю. И когда лампада, поставленная Даниилом от имени всей Русской земли, зажглась, а «фляжская» (римская) не зажглась, то он видит в этом проявление особой божьей милости и благоволения к Русской земле» [Кусков, 2003, с. 89].

В произведении «О хождении с Москвы в Персицкое царство и ис Персиды в Турскую землю, и в Индею, и в Урмуз на Белое море, где на кораблях немцы приходят», который иногда называют «Записки Федота Котова», повествователь описывает мусульманские праздники, иногда сравнивая с праздниками на Руси, например: «Первой у них праздник год починают марта месяца, как в небе увидят млад месяц. И тот у них праздник зовут байрам наурус, а по нашему новой год» [Записки Федота Котова]. Котов последовательно и тщательно повествует о мусульманских обычаях и традициях, говорит о быте и внешнем виде «чужих» людей. После таких описаний повествователь выражает свое отношение к чужой культуре, и оно, являясь достаточно резким, выражает противопоставление своей культуры и чужую, русского мира и «нерусского»: «И всего в персидской земли четыре праздника, а что про них писано и то им не на славу, но на укоризну, и понос, и на пагубу им!» [Записки Федота Котова], «А называют, что в пятницу Бахмет родился того для и празнуют еженедель, ему на вечный огонь, и на бесконечную муку, и на понос, и на укоризну» [Там же] и др.

Оппозиция «своего» и «чужого» выявляется и в «Хождении Игнатия Смольнянина в Царьград». Повествователь четко обозначает, когда он со своими спутниками покидает Русь и попадает на другую землю: «В среду минули Великую Луку и Сарыхочзин улус. Здесь нас охватил страх, так как вступили в землю народа измаильского» [Хождение Игнатия Смольнянина

в Царьград, 1984, с. 100]. Чувство страха, постигшее этого человека, подчеркивает его оторванность от Руси, его пугает чужой мир с иной культурой, и поэтому повествователь рад встретить часть русского мира за границей: «В понедельник, накануне Петрова дня, во время вечерни, пришли к нам русские люди, живущие здесь. И была радость обоим великая» [Там же, с. 101], «Месяца июля в 1 день пошли в монастырь святого Иоанна, к Продрому, и поклонились тут. И приняли нас хорошо тут живущие русские люди» [Там же, с. 102]. Таким образом, повествователь ощущает себя чужим, находясь среди незнакомой культуры, и чувствует себя своим с русскими людьми. Оппозиция двух миров – русского и «нерусского» в этом тексте проявляется не как резкое противопоставление, а, скорее, как некое особое пересечение.

Одним из ярких памятников жанра хождения является «Хождение за три моря». Это произведение – путевые записки тверского купца Афанасия Никитина, «отважного и любознательно-путешественника, горячего патриота и глубоко религиозного человека» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 100], сделанные во время его торгового путешествия в индийское государство Бахмани в XV веке. Автор текста во время своего путешествия посетил не только Индию, но и Кавказ, Персию, Крым. Однако большая часть заметок посвящена именно Индии. Автор повествует о своеобразии этой страны: особенностях государственного устройства, торговле, хозяйстве, обычаях, верованиях, традициях; в центре внимания автора – люди, населяющие эту страну, их внешний вид, одежда, занятия.

Можно утверждать, что все повествование Афанасия Никитина основывается на оппозициях: Русская страна – Восток, православные – «неверные», мы – они, Христос – Махмет, русский мир – «нерусский» мир. Рассказывая о встреченных людях, он фиксирует любую деталь, относящуюся к этому народу, «с одинаковым интересом и вниманием вглядываясь в различные религиозные культы, изучая нравы и обычаи разных национальных

и кастовых групп, расспрашивая о важных событиях, происходивших в его время в “Индийской стране”» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 108]. При первом описании внешнего вида жителей Индийской страны возникает противопоставление двух миров: русского и «нерусского». Автор говорит о внешнем виде жителей Индии: «И тут есть Индийская страна, и люди ходят всѣ наги, а голова не покрыта, а груди голы, а власы в одну косу заплетены, а всѣ ходят брюхаты, а дѣти рождаются на всякий год, а детей у них много» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, с. 352]. Повествователь неслучайно делает акцент на том, что люди ходят «нагие»: это хождение написано уже в XV в., в пору, когда православное христианство прочно укоренилось на русской почве. Принятие православия, случившееся в X в., автоматически подразумевало искоренение язычества, имевшего очень большое влияние на русскую культуру. Следы язычества можно обнаружить и в различных памятниках письменности, и в целом в русских традициях, однако в XV веке эти отголоски были уже более слабыми. Так мы можем сказать и о наготы: Никитин воспринимает ее как отголосок язычества, многие языческие обряды и ритуалы были связаны с обнажением, а христианство накладывало запрет на это, считало обнажение грехом. «Нагота – признак, в целом оцениваемый в народной культуре негативно и сближаемый со значением “чужой”, “природный”, “демонический”. <...> Функции обнажения основаны на понимании наготы как признака иномирности и естественного состояния, когда голый человек – уже не человек или не совсем человек» [Агапкина и др., 2004, с. 355–356]. Афанасий Никитин именно по этой причине подчеркивает такую деталь во внешнем облике чужестранцев. Исходя из этого, можно утвердить, что к разнице во внешности добавляются различия и во внутренних качествах людей: скромность и богобоязненность людей русского мира вступает в оппозицию с наготой представителей мира чужого.

С самого начала описания страны появляется оппозиция «мы – они»: «детей у них», «князь у них», «бояре у них». Никитин

подчеркивает, что он чужой в этой стране: «Яз куды хожу, ино за мною людей много, да дивуются бѣлому человекѹ» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, с. 352]. Автор неоднократно отмечает противопоставление не только со своей стороны, но и со стороны индийского народа. По словам исследователей, «Уже с момента попадания в эту страну у Афанасия возникает чувство отчужденности, резкого разделения “своего и чужого” не только в плане культуры, обычаев и традиций, но и в психологии, мировоззрении. В Индии Никитин ощущал себя прежде всего “гарипом” – иноземцем (“гариб” – араб. ‘чужеземец’), “белым человеком”, противостоящим всем “черным жителям” и особенно “бесерменам” (мусульманским завоевателям), которых он воспринимал как хозяев страны» [Торпакова, Королева, 2016, с. 180].

Афанасий Никитин показывает разницу религиозных верований: «А в том в Чюнерѣ ханѣ у меня взял жеребца, а увѣдал, что яз не бесерменянин – русинѣ. И он молвит: “Жеребца дам да тысящу золотых дам, а стань в вѣру нашу – в Махмет дени; а не станеш в вѣру нашу, в Махмат дени, и жеребца возму и тысящу золотых на головѣ твоей возму”» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, с. 354]. Для Никитина переход в другую веру немыслим, поэтому он радуется, что ему удалось договориться с казначеем Мухаммедом, чтобы тот «за него похлопотал», чтобы остаться православным христианином. Это повествователь расценивает как «Господне чудо на Спасов день» [Там же, с. 356]. Оппозиция русского мира и Индийской страны выражается в призыве Афанасия Никитина: «Ино, братие рустии християня, кто хошет поити в Бндѣйскую землю, и ты остави вѣру свою на Руси, да воскликнув Махмета да поити в Гундустанскую землю» [Там же, с. 356]. Символично, что, обращаясь к русскому народу, автор говорит «братие рустии християня»: существительное «братие» имеет собирательное значение – объединение людей, в этой же фразе мы видим, что русский народ Никитин не отделяет от христианства.

Сам автор-повествователь четко наделяет себя признаками русского мира: он общается с жителями Индии, говоря им

о своей вере: «И сказах имъ вѣру свою, что есми не бесерменинъ и саядениени есмь христианинъ, а имя ми Офонасей, а бесерменьское имя хозя Исуфъ Хоросани» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, с. 360]. Когда в очередной раз Афанасия принуждают принять чужую веру, он говорит: «Господин! Ты молитву совершаешь и я также молитву совершаю. Ты молитву пять раз совершаешь, я – три раза. Я – чужестранец, а ты – здешний» [Там же, с. 369]. Причисление себя к русскому миру автором подчеркивается и в его отказе принимать чужую веру, и в его постоянных отступлениях о Русской земле: «А Русь Бог да сохрани! Боже, сохрани ее! Господи, храни ее! На этом свете нет страны, подобной ей, хотя эмиры Русской земли несправедливы. Да устроится Русская земля и да будет в ней справедливость! Боже, Боже, Боже, Боже!» [Там же, с. 371]. Афанасий Никитин переживает, что не может соблюдать христианские обычаи в чужой стране: «А Великаго дни и вѣскресения Христова не вѣдаю, а по примѣтам гадаю Великъ день бывает христианыськы первые бесерменьскаго баграма за девять дни или за десять дни... Праздники крестьянские, ни Велика дни, ни Рожества Христова не вѣдаю, ни среды, ни пятници не знаю» [Там же, с. 362]. Я.С. Лурье отмечает: «Путешествуя по странам Передней Азии и по Индии, Никитин не раз вспоминал с горячей любовью родину – “Русскую землю”, сравнивал с ней чужие земли и пришел к выводу, что “на этом свете нет страны, подобной ей”» [Лурье, 1958, с. 127]. Тема христианской веры, духовного общения с Богом, богобоязненности красной нитью проходит через текст Афанасия Никитина. Возвращается на Русь он со страхом, что пост держал по «бесерменским» обычаям: «А иду я на Русь с думой: погибла вера моя, постился я бесерменским постом» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, с. 363]. Автор надеется на милостивого Бога, который его простит, однако предостерегает всех русских: «О благовѣрнии рустии кристьяне! Иже кто по многим землям много плавает, во многия беды впадают и вѣры ся да лишают крестьяньские» [Там же, с. 368].

Итак, познание чужого мира путем сопоставления и противопоставления со своим, постоянные обращения Афанасия Никитина к русскому народу, Руси выражаются таким образом, что это позволяет осмыслять русский мир как целостное явление. Главным скрепляющим звеном русского мира у Афанасия Никитина является христианство. Несмотря на то, что «Хождение за три моря» является одним из первых нерелигиозных текстов, тема христианства здесь постоянна. У Никитина русский мир, бесспорно, христианский, и он противопоставляется не только Индийской стране, но и другим народам: еще в начале произведения – «татары поганые» (в значении «неверные», «нечестивые»). Хотя доминантой этой оппозиции служит религия, все же противопоставление основывается и на других признаках: рассказывая о чужой земле, автор постоянно, пускай и не всегда напрямую, сравнивает другую культуру с русской, поэтому появляется четкая оппозиция «мы – они».

Таким образом, основываясь на материале различных хождений, можно сделать вывод: тема «русского мира» постепенно проникает в этот жанр, закрепляется понятие «Русская земля» в значении «русский мир», и в хождениях этот цивилизационный смысл особенно отчетлив в контексте оппозиции «свой – чужой». Наиболее ярко и последовательно это проявляется в произведении довольно позднего периода – «Хождении за три моря». Это связано, с нашей точки зрения с двумя факторами. Во-первых, ранние хождения были сугубо религиозной направленности – это паломничества, где перед автором стояла конкретная задача: подробно описать святые места. Более поздние хождения уже не являются такими религиозными, а представляют собой скорее путевые заметки, записки путешественника. Второй фактор касается именно развития темы русского мира: если в пору написания более ранних хождений самосознание книжников-путешественников как представителей русского мира еще не полностью сложилось, то к XV в., как мы видим, оно предстает уже сформированным.

ГЛАВА 3

РУССКИЙ МИР В ПАМЯТНИКАХ XIV–XVII вв.: «ЗА» И «ПРОТИВ»

Сокончанием периода Древней Руси XI–XIII вв. тема «русского мира» не потеряла своей актуальности, а наоборот, приобрела особую остроту в связи с историческими событиями: усилившейся борьбой с монголо-татарами и победой над ними, становлением Московского государства, политическим и военным противостоянием Руси/России с Западом, внутренними противоречиями и конфликтами. В этот период тема «русского мира» предстает окончательно сформировавшейся, ее составляющие: место русской цивилизации в мире, смысл и значение царской власти, роль Церкви и т.д. – становятся предметом особой рефлексии.

3.1. Тема «русского мира» в эпоху становления Московского государства

В произведениях XIV–XV вв. на первый план выдвигается идея объединения Русского государства во главе с Москвой. Московское государство «видится периодом наибольшей длительности и стабильности. <...> В отличие от предшествующих древних восточнославянских государств с их неясным обликом, оно стало ярким, мощным явлением древнерусского религиозно-исторического самосознания» [Плюханова, 1995, с. 8]. Ключевым событием, сыгравшим большую роль в становлении Москвы как центра Русского государства, как нового центра русского мира, является победа на Куликовом поле, которая «подняла политический престиж Москвы, сделав ее подлинной главой русских княжеств. Эта битва подняла русское национальное самосознание и

сама явилась результатом... роста культурного и общенародно-го» [Лихачев, 1999, с. 5]. Идея объединения князей под началом одного – «старшего», главного является сквозной и в «Повести временных лет», и в «Слове о полку Игореве». В памятниках так называемого Куликовского цикла эта мысль актуализируется и выдвигается на первый план более остро. Фигурой, объединяющей удельные княжества и решающей вопрос независимости Руси, становится Дмитрий Донской.

Личность Дмитрия Ивановича Донского осмысляется в этих произведениях особым образом: в памятнике, имеющем общепринятое наименование «Задонщина», автор называет Дмитрия Донского «великим князем», а житие Дмитрия Донского имеет заголовок «Слово о житьи и о преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича, царя рускаго» [Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича, 1999, с. 206]. Как известно, первое венчание на царство было совершено в 1498 году Иваном III, который благословил на царствование своего внука Дмитрия. Однако первым русским царем считается Иван IV: в 1547 г. впервые проводилась полноценная церемония венчания на царство. В связи с этим именование Дмитрия Ивановича Донского царем более чем за 150 лет до официального закрепления этого титула видится нам неслучайным, так как царский титул связывается с единодержавием, преодолением княжеских усобиц и идеей общегосударственного начала и свидетельствует о «вотчинном характере власти великого князя московского над всеми частями Руси» [Агоштон, 2004, с. 7]. «А на Руси царями стали звать самых выдающихся великих князей, в частности, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха, Дмитрия Донского, Ивана III, Василия III. А при Иване IV Грозном звание царя было закреплено особым церковным обрядом венчания и помазания на царство» [Моторин, 2022, с. 310] – такое восприятие фигуры Дмитрия Донского предвосхищает события XV–XVI вв. – становления и укрепления Русского централизованного государства, утверждения его авторите-

та на мировой арене: использование титула «царь» «засвидетельствовало утверждение нового статуса московского князя на международной арене» [Ситкевич, 2014, с. 35].

В памятниках этого периода неоднократно подчеркивается единство правящей династии на Руси, ее родословная и историческая общность: «Братия и князи руские, гнѣздо есмя были великого князя Владимира Киевскаго!» [Задонщина, 1999, с. 106], «Сами себѣ есми два брата, а внуки великаго князя Владимира Киевскаго» [Там же, с. 110], «Братие князи русские, гнѣздо есмя князя Владимира Святославича Киевского, емуже откры Господь познати православную вѣру» [Сказание о Мамаевом побоище, 1999, с. 148]. Соотнесение правящего рода с великим предком – Владимиром Святославичем – акцентирует внимание не только на общем происхождении русских князей, но и на преемственности Москвы от Киева, на перемещении территориально и культурного центра русского мира в Москву.

В «Слове о житии и о преставлении... Дмитрия Ивановича» (далее – «Слово о житии...») автор уделяет особое внимание высокородному происхождению великого князя: «Внук же бысть православнаго князя Ивана Даниловича, събрателя Руской земли...» [Слово о житии ... 1999, с. 206]. Упоминание Ивана Даниловича Калиты, при котором началось собирание русских земель вокруг Москвы, неслучайно: это подчеркивает, что Дмитрий Донской является продолжателем дела своего великого предка. Интересно метафорическое выражение «корене святого и Богом насаженнаго саду, отрасль благоплодна и цвѣт прекрасный царя Володимера, новаго Костянтина, крестившаго землю Рускую» [Там же, с. 206], в котором происхождение Дмитрия Донского связывается с родом Владимира Святославича. Княжеский род в представлении автора подобен мировому дереву, образ которого «соотнесен с общей моделью брачных отношений и – шире – с преемственной связью поколений, генеалогией рода в целом» [Мифы народов мира, 1994, с. 400]. Образ мирового дерева не только выдвигает на первый план идею древнего происхождения общего рода

правителей Руси, но и соотносится с мыслью об упорядоченном устройстве всего русского мира, ведь древо «становится моделью культуры в целом, своего рода “древом цивилизации” среди природного хаоса» [Мифы народов мира, 1994, с. 404].

В памятниках, посвященных событиям Куликова поля, сквозным является мотив единства. Он проявляется, во-первых, в представлении объединения разных князей в борьбе с противником, единстве князя и дружины: «стоят мужи нагородские у святыя Софии, а ркучи тако: “Уже нам, брате, не поспѣтъ на пособъ к великому князю Дмитрею Ивановичю?”» [Задонщина, 1999, с. 106], «Братия и князи руские... Не в обиде есми были по рожению ни соколу, ни ястребу, ни крѣчату, ни черному ворону, ни поганому сему Момаю!» [Задонщина, 1999, с. 106], «И мы, государь, днесь готови есмя умерети с тобою» [Сказание о Мамаевом побоище, 1999, с. 150]. Безусловно, объединенные силы Дмитрия Донского, князей-братьев, бояр направлены на победу над врагом и борьбу за независимость Русского государства, но такое единство – особенное, «братское» – можно рассмотреть как сплочение людей всего русского мира: «русский переживает мир, исходя не из “я”, а из “мы”», «Русские таинственным образом объединены духовной связью» [Неженец, 2015, с. 11–12].

Во-вторых, важна мысль об общерусской географии: в памятниках показаны не отдельные княжества, а вся Русь в ее территориальном масштабе – упоминаемые Новгородская, Рязанская, Киевская земли осмысляются как составляющие единого государства во главе со «славным градом Москвой», при этом Русская земля – это «не просто фон для изображения событий, а живое существо, которое эмоционально реагирует на все происходящее ...» [Сторожева, 2022, с. 133]: «Руская земля сѣдитъ невесела... тугою и печалию покрывшася, плачущися, чады своя поминаючи» [Задонщина, 1999, с. 104], «нынѣ еще Русскаа земля уныла и не иматъ уже надежи» [Сказание о Мамаевом побоище, 1999, с. 156].

Наконец, можно сказать о совмещении временных пластов: повествование и в «Задонщине», и в «Сказании о Мамаевом

побоище» органически соединяет прошлое, настоящее и будущее. Неоднократное обращение к истокам княжеского рода, Русского государства утверждает не только общность истории, но и прочную цивилизационно-культурную основу всего русского мира. В «Сказании о Мамаевом побоище» интересен эпизод, связанный с обращением к предкам: «Князь же великий Дмитрий Ивановичъ з братом своим... приступи къ гробом православных князей прародителей своих, и тако слезно рекуще: “Истиннии хранители, русскыя князи... нынѣ помолитесь о нашем унынии, яко велико въстание нынѣ приключися нам, чадом вашим, и нынѣ подвизайтесь с нами”» [Сказание о Мамевом побоище, 1999, с. 154]. Призыв на помощь в борьбе с врагом покойных предков усиливает идею о единстве князей, которое является необходимым условием в обретении независимости Русью. Соединение живых и мертвых обращает к идеалам прошлого, напоминает о целостности русского мира и его скреплении духовными ценностями: недаром предки названы «истинными хранителями» и «православныя вѣры христианскыя поборьници».

Д.С. Лихачев справедливо отмечает: «Главная черта этого периода – рост личностного начала» [Лихачев, 1999, с. 7]. Но личностное начало проявляется не в индивидуализме, а в служении Родине: «В эпоху борьбы с игом выступали вперед личные свойства человека: его преданность князю, его стойкость, неподкупность, независимость, мужество...» [Там же]. В связи с этим можно выделить мотивы жертвенности и мученичества ради будущего, и эти мотивы устойчивы во многих памятниках отечественной словесности, где находит отражение тема «русского мира». Так, в «Задонщине», «Сказании о Мамаевом побоище», «Слове о житии...» неоднократно повторяется мысль о готовности дружины сложить головы за землю Русскую, христианскую веру, великого князя: «...не пощадим живота своего за землю за Рускую и за вѣру крестьяньскую и за обиду великаго князя Дмитрея Ивановича!» [Задонщина, 1999, с. 108], «И мы, государь, днесь готови есмя умерети с тобою и главы своя положити за святую вѣру

христианскую и за твою великую обиду» [Сказание о Мамаевом побоище, 1999, с. 150]. В «Слове о житии...» мотив жертвенности звучит особенно необычно: «Ркли есмя, тобѣ служа, живот свой положити, а нынѣ тебе дѣля кровь свою прольемъ, и своею кровию второе крещение приемемъ» [Слово о житии ... 1999, с. 210]. Символично упоминание «второго крещения». Автором теории о «втором крещении» в связи с монашеским постригом считается преподобный Феодор Студит: «Идеи преп. Феодора Студита о возрождающем значении монашеского пострига привились в среде византийского монашества и породили даже особые трактаты, посвященные доказательству идеи о великой схиме, как о втором благодатном крещении» [Пальмов, 1914, с. 13]. Однако здесь слова о «втором крещении», вложенные в уста княжеской дружины, можно интерпретировать как готовность отдать жизнь земную ради будущего великой Руси, ради обновления и возрождения каждого христианина и всего русского мира.

Идеалами мучеников, пострадавших за христианские ценности, являются Борис и Глеб, «сродники великого князя». Неоднократное упоминание этих святых, авторское обращение к ним неслучайно: Борис и Глеб – символы не только мученичества, но и независимости Руси, ведь, как известно, «Почитание этих первых русских святых приобрело характер национального культа, оно было связано с осуждением братоубийственных распрей, с идеей сохранения единства Русской земли» [Кусков, 2003, с. 52]. Можно сказать, что святые Борис и Глеб становятся небесными спутниками русского мира, напоминающими об ужасах княжеских усобиц.

Невозможно обойти стороной мотив небесного заступничества, который характерен для многих древнерусских памятников, в особенности – для воинских повестей. В памятниках о Куликовской битве этот мотив трансформируется и получает выражение в образе Сергия Радонежского, который благословляет князя Дмитрия и его дружину на победу: «Подобает ти, господине, пещися о врученном от Бога христоименитому стаду.

Поиди противу безбожныхъ, и Богу помогающе ти, побѣдиши и здравъ въ свое отечество с великими похвалами възвратишися» [Житие Сергия Радонежского, 1999, с. 372]. В словах преподобного старца прослеживается мысль о великом назначении князя как защитника христиан, ответственного перед Богом. Незримо присутствуя на поле битвы, Сергей Радонежский становится хранителем русского мира, поставленным самим Богом оберегать Русь и помогать в борьбе с врагом: «Святый же тогда по предреченному, яко прозорливый имѣя даръ, вѣдѣше, яко близ вся бываемаа. Зряше издалуче, бяше растоаниа мѣстом и многы дни хождениемъ, на молитвѣ съ братиею Богу предстоа о бывшей побѣдѣ на поганныхъ» [Там же, с. 374].

Важно отметить, что мысль о русском мире в разных памятниках, обращенных к событиям Куликова поля, направлена в будущее: именно с будущим связываются авторские надежды на возрождение и обновление русского мира после освобождения от ордынского ига. В связи с этим многие памятники могут служить своего рода сводом правил для будущих поколений. Так, в одном из фрагментов «Слова о житии... Дмитрия Ивановича» автор призывает: «да се слышаще, царие и князи, научитесь тако творити» [Слово о житии ... 1999, с. 212], тем самым представляя жизнь и подвиги Дмитрия Донского как модель поведения поистине великого князя. В «Посланиях Кирилла Белозерского», которые адресованы сыновьям Дмитрия Ивановича – продолжателям дела великого отца – можно выделить конкретные советы, направленные на обустройство и гармоничное существование обновленного русского мира: «И ты, господине, внимай себѣ, чтобы корчмы в твоей отчинѣ не было... Также, господине, и мытов бы у тебя не было <...> Также, господине, и разбоя бы и татбы во твоей отчинѣ не было» [Три послания и Духовная грамота Кирилла Белозерского, 1999, с. 434]. Кирилл Белозерский акцентирует внимание на большой роли князя-правителя, который «своимъ людемъ от Бога поставлен», и призывает к почитанию морально-нравственных и христианских законов, которые

являются духовными скрепами русского мира, чтобы нашествие «иномирных», чужих, врагов не повторилось, ведь это – Божье наказание за грехи.

Таким образом, памятники письменности, посвященные значимому для истории Руси событию – Куликовской битве (Мамаеву, или Донскому, побоищу), отражают и тему «русского мира», которая проявляется в этих текстах в особом свете – прежде всего, в связи с ростом личностного начала, которое заключается в мужественном служении Родине. Русский мир в памятниках этого периода показан как претерпевающее изменения особое цивилизационное пространство, географический центр которого перемещается из Киева в Москву, но ценностные ориентиры, складывающие это целостное явление, остаются неизменными: общность истории, независимость государства, христианство, стойкость, мужество, жертвенность во имя Отечества.

3.2. Идея «Москва – Третий Рим» в «Посланиях» старца Филофея: к вопросу о предназначении русского мира

Истоки понятия «русский мир» тесно связано с различными идеями, которые возникали под пером писателей, философов, историков. Одной из таких идей является «Москва – Третий Рим».

Отметим, что предпосылки к формированию этой идеи относятся к более раннему времени, нежели ее конкретное выражение в средневековой мысли: «В XV в., после падения в 1453 г. Константинополя, стали складываться предпосылки нового понимания предназначения Руси: она не только остается преемницей Византии, но и становится единственной хранительницей Православия. Начинает постепенно складываться государственная доктрина “Москва – Третий Рим”» [Ужанков, 2022, с. 72]. Впервые, еще не оформленная, мысль о преемственности Московского царства встречается в «Повести о новгородском белом клобуке»: «ветхий бо Римъ отпаде славы і от вѣры Христовы гордостію і своею волею; в новемъ же Риме, еже есть Коньстянтинѣграде, насилиемъ

агарянскимъ такоже християнская вѣра погибнетъ; на третьемъ же Риме, еже есть на русской земли, благодать святаго духа возсия» [Повесть о новгородском белом клобуке, 1860, с. 296].

Теория «Москва – Третий Рим» прочно закрепилась в средневековой мысли, «оформленная» в посланиях старца Филофея Псковского в 1523–1524 гг. В это время Москва уже воспринимается как центр Руси, хотя столицей она становится немного позже. К Московскому княжеству были присоединены Ярославское, Тверское, Новгородское, Ростовское княжества. В Москве начинает складываться единая система административных учреждений, составляется Судебник – единый закон для всех земель. В период конца XV – начала XVI в. Русь начинает крепнуть как государство во главе с Москвой, на что в первую очередь повлияло освобождение от монгольского ига, патриотические настроения народа.

Восприятие Филофеем Москвы как «Третьего Рима» содержится в его послании псковскому дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину: «Да вѣси, христороубче и боголюбче, яко вся християнская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Ромейское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [Послания старца Филофея, 2006, с. 298]. После падения Византии в 1453 г. Русское государство осталось единственным независимым православным государством: «покорение Константинополя турками (1453 г.) приблизительно совпадает по времени с окончательным свержением в России татарского господства (1480 г.); оба эти события естественно связываются на Руси, истолковываясь как перемещение центра мировой святости – в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное, т.е. торжество православия над мусульманством» [Лотман, Успенский, 1982, с. 238]. Москва осмыслиется автором послания как мировой центр христианства, единственный и последний. Н.В. Асонов пишет: «Утверждение теории “Москва –

Третий Рим” связано также с тем, что ко второй половине XV в. все православные страны лишились независимости. Москва же смогла не только сбросить иго Орды, но и объединить русские земли, взглянув на себя как на последний оплот правой веры» [Асонов, 2008а, с. 181]. Москва была призвана сохранять православные каноны, чистоту нравов, духовные ценности.

Эта теория, с нашей точки зрения, оказала большое влияние и на формирование понятия «русский мир». В обоих посланиях старца (дьяку Михаилу и князю Василию) обозначаются определенные признаки, без которых невозможно понимать русский мир как целостное явление. И хотя Филофей не говорит об этих параметрах прямым текстом, его рассуждения позволяют вычленить особенности, присущие понятию «русский мир».

Во-первых, формула «Москва – Третий Рим» позволяет рассматривать Москву, а вместе с ней и всю Русь в оппозиции к первому и второму Риму: Рим – это западная цивилизация, Константинополь – восточная, иными словами, Москва – глава Русского государства – противопоставлена Западу и Востоку как носителям других культурных ценностей. Любое противопоставление должно основываться на каких-либо признаках, оппозиция Москвы и первого и второго Рима свидетельствует о том, что Москва приобрела некий параметр, отсутствующий у Римской и Византийской цивилизаций. В понимании Филофея этот параметр – мировое православное лидерство. Наличие такого показателя позволяет нам говорить, что он является одним из формирующих понятие «русский мир». Православие – одно из оснований, позволяющих осмыслять русский мир как нечто целое. Именно православие сыграло огромную роль в формировании сознания и русского самосознания, русского мира, оно во многом является источником философского осмысления места России в мире и задает направления дальнейшего развития страны. В период становления государства православная религия занимает одно из ведущих мест. Тот факт, что Русь заслужила честь быть лидером православного мира, вносит огромный вклад и в становление русского мира,

объединенного на основе православного христианства. Русский мир здесь находится в оппозиции к другому миру – «нерусскому». Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский подчеркивают некую изолированность православной цивилизации во главе с Москвой от других земель: «Делая благочестие главной чертой и основой государственной мощи Москвы, идея эта подчеркивала теократический аспект ориентации на Византию. В этом варианте идея подразумевала изоляцию от “нечистых” земель» [Лотман, Успенский, 1982, с. 237].

Противопоставление русского мира другим проходит через весь текст посланий. Филофей противопоставит западным взглядам на сущность человеческого бытия, осуждает астрологию, говоря, что это «кощунство и басни», а жизнь со всеми ее противоречиями и неожиданностями движется по воли Божьей. Хранительницей высших заветов, по Филофею, и является Москва, а вместе с ней – и вся Русь. На характер резкого противопоставления разных культур в посланиях старца указывает исследователь А.Л. Гольдберг: «Отмечая гибель “обоих Римов”, Филофей приводит к выводу о том, что функции “ромейского царства” – т.е. державы, в пределах которой обретается истинная христианская церковь перешли к единственной, “не потопленной неверными” и осененной “благодатиею христовой” стране – Московской Руси. Такое определение исторической роли Руси и русской церкви является вполне правомерным в антилатинском трактате» [Гольдберг, 1974, с. 78]. У русского мира свои культурные ценности, а у Руси свой особый исторический путь, особое мировое значение, она независима от других стран, в своем историческом развитии она не ориентируется на ценности других цивилизаций. Укоренение на русской почве мысли о переходе в Москву вселенского православия повлияло на то, что русский народ стал осознавать себя последним носителем православной государственности. Говоря о русском мире, необходимо отметить, что одним из его признаков является самоидентификация русского народа, понимание того, что у народа есть определенная историческая роль.

Во-вторых, закрепление за Москвой статуса мирового православного лидера повлекло за собой упрочнение Руси на мировой арене и в политическом смысле. Н.С. Жукова отмечает: «Прозрения Филофея точно отражали и политические реалии того времени – смену политической парадигмы: удельно-местническая политика с ее своекорыстием. Рядом с властью великого князя московского не оставалось других, сопоставимых с ней политических сил. В определенной мере этому способствовала женитьба Ивана III на Софье Палеолог. И хотя Софья была царевной уже не существовавшей Византийской империи, вместе с гербом Византии – двуглавым орлом – на Московское княжество как бы переходило ее религиозное и политическое призвание. Москва фактически становилась преемницей Византии и в политическом, и в религиозном отношении» [Жукова, 2010, с. 118]. Наличие, укрепление и развитие независимого государства – условие строительства «русского мира». Как мы упоминали выше, начало XVI в. – период, когда Русское государство постоянно становится сильнее и могущественнее. Увеличение территории за счет присоединения земель к Москве, расширение политических контактов делало Русь крупной державой с сильной столицей; победа над монголо-татарским игом вызвала подъем патриотизма. Роль Москвы как центра, объединяющего православные народы духовно, добавляла авторитетности Русскому государству. Н.В. Николаева говорит об этой идее как о «странствующей»: «идея *translatio imperii* (странствующего царства), суть которой в том, что вселенская Римская империя продолжает свое метаисторическое и метафизическое существование, становясь поочередно достоянием разных народов, заслуживающих эту честь» [Николаева, 2009, с. 79].

Строительство, укрепление и развитие Русского государства, активно происходившее в XVI в., тесным образом связано и со строительством русского мира. Государство – это прежде всего народ с его культурой, традициями и представлениями. Безусловно, в нашем понимании русский мир скреплен прежде всего

ментальными и духовными ценностями, однако наличие единого централизованного государства с сильной столицей, к которому русский мир привязан, является условием крепости этого мира. Нецентрализованное государство, омраченное междоусобными войнами, способно пошатнуть русский мир и даже его разрушить. В пору написания Филофеем посланий мы наблюдаем ситуацию, когда русский мир как явление формируется основательно, соблюдается одно из главнейших условий его жизни – создание единого государства.

В-третьих, русский мир как цельное образование невозможен без своей особой системы ценностей. Эти ценности также обозначаются Филофеем в его посланиях. Первое, на что стоит обратить внимание, – это суверенность государства, подразумеваемая автором посланий. Только сильное и независимое государство могло бы стать «Третьим Римом». Освобождение от ига и как следствие получение государственного суверенитета, несомненно, повлияли на крепость духовных уз, связывающих народ, и мысль Филофея о роли Руси на мировой арене вполне понятна как следствие общего настроения русского народа.

Автор посланий много говорит о фигуре правителя государства. Сначала Филофей хвалит главу государства, высоко оценивает его царствование: «...нѣкаа словеса изречем о нынѣшнем православном царствии пресвѣтлѣйшаго и высокостолнейшаго государя нашего» [Послания старца Филофея, 2006, с. 298], говорит о великой роли правителя суверенного государства-носителя православного лидерства: он не просто самодержец, а ответственный за всех христиан: «иже въ всей поднебесной единаго христианом царя и броздодръжателя святых Божиихъ престолъ» [Там же, 2006, с. 298], «и да вѣсть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианьския вѣры снидошася въ твое единое царство: един ты во всей поднебесной христианом царь» [Там же, 2006, с. 302]. В.Э. Витлин подчеркивает: «Старец Филофей впервые в отечественной политической литературе употребил по отношению к русскому государю титул “броздодержатель святых Божиих

престоль”, подобно тому, как “греческие” книжники именовали византийских императоров. Согласно псковскому публицисту, великий князь Московский занял высокое место “вселенского царя” и являлся единственным независимым правителем “истинно” христианского государства» [Витлин, 2021, с. 213–214].

Во втором послании, адресованном князю Василию, Филофей перечисляет требования к великому царю, которым он должен следовать: «Подобает тебѣ, царю, сие держати со страхом Божиимъ, убойся Бога, давшего ти сия, не уповай на злато, и богатство, и славу: вся бо сиа здѣ собрана и на земли здѣ остаютъ» [Послания старца Филофея, 2006, с. 302], – подчеркивается важность духовных ценностей, а не материальных. Филофей рассматривает правителя как носителя лучших человеческих качеств, как фигуру, включающую все признаки русского мира и одновременно являющуюся главой этого мира. Правитель должен быть ответственным не только перед своими подданными, в первую очередь он отвечает перед Богом. Филофей указывает, что необходимо понимать это и бояться Божьего наказания за грехи, ведь два Рима не оправдали своего назначения перед Богом. Дальше Филофей не только дает установки князю, но и связывает его с великим Константином, называя последнего прадедом князя Василия: «Не преступай, царю, заповѣди, еже положиша твои прадѣды – великий Константинъ, и блаженный святой Владимиръ, и великий богоизбранный Ярославъ и прочии блаженнии святии, ихъж корень и до тебе. Не обиди, царю, святых Божиих церквей и честныхъ монастырей, еже данное Богови в наслѣдие вѣчныхъ благъ на память послѣдному роду, о сем убо святой великий Пятый соборъ страшное запрещение положи» [Послания старца Филофея, 2006, с. 302]. Таким образом, Филофеем выражается мысль о сакральности власти: все самодержавие, по мнению Филофея, невозможно вне формулы «Москва – Третий Рим».

Особым образом в тексте посланий выражается важнейшая категория, свойственная русскому миру, – это категория соборности: «Основополагающим принципом соборности является

органическое сочетание единичного и общего, единого и разнообразного, индивидуального и коллективного. Соборное единство предполагает принятие людьми, в него входящими, общих высших ценностей...» [Словарь философских терминов, 2005, с. 520]. Филофей пишет: «...дръжавнаго твоего царствиа святая соборная апостольскаа церкви, иж в концых вселенна в православнои христианстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтитя» [Послания старца Филофея, 2006, с. 300], – эта фраза подчеркивает духовный принцип соборности в сосуществовании и общении людей, этот принцип скрепляет русский мир, делая его цельным образованием, особым явлением.

Следует сказать об общей мысли о русском мире, которая прослеживается в рассуждениях Филофея. Это мысль о мессианстве: идея «Москва – Третий Рим» – мессианская, а наличие мессианской идеи у Руси – один из признаков формирования русского мира, народ воспринимает себя как носителя уникальных знаний, культуры, понимает свое историческое предназначение. По справедливому замечанию А.В. Моторина, послания старца Филофея стали «венцом развития самодержавного начала в древнерусской словесности» и отразили «...учение о Московском царстве как третьем и окончательном воплощении вселенской православной державы, имеющей римское имперское достоинство и призванной стоять до Конца Света и до замены ее Вечным Небесным Иерусалимом» [Моторин, 2019, с. 3]. Филофей сам является человеком русского мира, которому небезразличен исторический путь Руси, ее значение на мировой арене. Мы можем сказать, что теория «Москва – Третий Рим» не навязана свыше: она возникает внутри русского мира как некая рефлексия на сложившуюся историческую ситуацию. В то же время она не является руководством к действию, Филофей представляет ее как данность, к чему нужно относиться очень ответственно, здесь важно сказать и об эсхатологическом значении данной теории: если четвертому Риму не бывать, не означает ли это, что если падет и Третий Рим, то наступит конец света? Чтобы этого не

допустить, важно соблюдать заповеди, о которых говорит старец, тогда будет существовать великое православное царство.

Историческая миссия, обозначенная автором посланий, не просто велика или амбициозна, она предполагает крайнюю степень ответственности Москвы перед православной общностью: раз четвертому Риму не бывать, то Москва – последний вариант сохранить православную культуру в необходимом виде. Общий тон посланий старца не предполагает, что русский народ должен гордиться этой миссией, он должен четко понимать, что нельзя не оправдать данное Москве доверие. «То, что “Москва – Третий Рим, а четвертому не быти” – это, по мысли Филофея, “повод не для национальной гордыни, а для эсхатологической тревоги”. Для монаха Филофея, провозгласившего Москву Третьим Римом, были важны не державное самоутверждение Москвы как нового православного царства и уж никак не формальная сакральность числа 3; в его пророческом слове гораздо напряженнее звучит тема, восходящая к экклесиологическому реализму: если не будет Руси как православного царства, то эстафету православной государственности, отвечающей за судьбы Вселенской Церкви и всех православных народов, передавать некому...» [Николаева, 2009, с. 80].

Говоря о мессианстве, невозможно не упомянуть о мотиве богоизбранности русского народа, который является одним из структурных элементов темы «русского мира». Менталитет русского народа всегда предполагал понимание себя как народа особенного, отмеченного «Божьей благодатью». Этот мотив присутствует в текстах Филофея, называющего Москву «богоспасаемым градом», подразумевающего некую отмеченность русского народа Богом. По Филофею, русская православная церковь – единственная верная высшим заветам церковь во всем мире, она «едина въ вселеннѣи паче солнца свѣтитяся» [Послания старца Филофея, 2006, с. 302]. Задается же мотив богоизбранности русского народа еще Иларионом в торжественной проповеди «Слово о законе и благодати», где именно русский

народ отмечается как народ-носитель православной культуры, народ, избранный Богом. Свобода подразумевается прежде всего внутренняя, она касается отношения человека и Бога, на эту особенность тоже обращает внимание Филофей: «Аще бы злыя дни и часы сътворил Богъ, почто грѣшных мучити ему? Богъ имат винен быти, яко злая чловѣки народил» [Послания старца Филофея, 2006, с. 292], человек свободен в своем выборе, а потому он ответствен за то, что совершает. О.В. Париллов отмечает: «Русскому православному сознанию присуща принципиально иная трактовка свободы – как направленности собственной доброй воли на служение Богу. Это внутренняя духовная христианская свобода, ей необходимо присущ диалектически связанный с ней компонент – осознание собственной ответственности перед Богом не только за себя, но и за весь мир» [Париллов, 2003, с. 15].

С нашей точки зрения, наличие строгих требований к царю и, следовательно, к народу, которым он правит, своего рода дидактизм, пронизывающий в особенности второе послание Филофея, тоже говорит о связи с формированием и развитием темы «русского мира». Филофей говорит прежде всего об этических нормах, а мышление нравственными категориями – одна из черт русского народа. М.Н. Громов подчеркивает: «...древнерусская этика выступает как центральное, связующее звено» [Громов, 1997, с. 127]. С этим суждением трудно не согласиться, ведь во многих памятниках древнерусской литературы («Повести временных лет», «Слове о полку Игореве», «Поучении Владимира Мономаха», «Повести о разорении Рязани Батыем», «Слове о гибели Русской земли» и других) если не содержатся последовательно этические требования, то хотя бы присутствует авторская оценка с точки зрения морально-нравственных норм.

Таким образом, можно обобщить, что теория «Москва – Третий Рим» Филофея отражает процесс формирования и становления темы «русского мира». В тексте посланий старца можно выделить систему ценностей, которые объединяют русский мир в целостное образование. Рассуждая о правителе великого цар-

ства, выдвигая к нему строгие требования, Филофей выделяет ценностные ориентиры русского мира: наличие и суверенность государства, сакральность власти, духовность, соборность, мессианство.

3.3. Устройство русского мира в публицистике XVI в.

Публицистические произведения этого времени связаны с рядом вопросов, которые развивают тему «русского мира», уже сформированную. Выделим ключевые: происхождение правящей династии на Руси (формирование так называемого «династического подхода»), требования к фигуре правителя, вопрос о форме правления и внутреннем устройстве государства, мессианское значение Русского православного царства.

Тема происхождения Русского государства и династии правителей в древнерусской литературе появляется не впервые: к ней обращался еще летописец-составитель «Повести временных лет». В публицистике XVI века она получает новую трактовку: правящая династия московских князей напрямую связывается с основателем Римской империи Августом-кесарем. Так представлено генеалогическое древо князей в «Сказании о князьях владимирских». Как известно, в основу «Сказания...» лег другой памятник, который принято называть «Посланием о мономаховом венце» Спиридона-Саввы. Его главной идеей является «включение Великого княжества Московского в мировую историю через происхождение от римских императоров и одновременно утверждение собственной инаковости – особого расположения Бога к династии Рюриковичей» [Страхов, 2020, с. 438]. Идеологическая роль «Сказания...» была усилена финальной частью – «Родословием великих князей литовских», в котором отрицаются любые претензии на осмысление литовского княжеского рода как избранного. В целом структура этих двух произведений сходна: начало представляет собой рассказ о мировой истории, далее – изложение легенды о происхождении

династии русских князей, потом – повествование о получении Владимиром Мономахом царского венца от византийского императора Константина. Идея восхождения династии русских князей к императорскому роду и передача «мономахового венца» князю Владимиру утверждают законность правления московских князей.

«Сказание о князьях владимирских» имеет особое значение. Оно приобрело широкую популярность и использовалось в практических целях: это произведение «... не только объективно стоящее на стороне централизации, но и произведение, которое правительственные круги пытались использовать при проведении конкретных политических мероприятий» [Дмитриева, 1955, с. 152]. Этот текст использовался как официальный документ в чине венчания на царство Ивана IV (именно тогда за памятником и закрепляется его название), частично «Сказание...» входило в сам чин венчания, кроме этого, нередко этот текст служил для аргументации в дипломатических спорах.

Отметим, что два сюжета «Сказания...» – и о происхождении правящей династии, и о мономаховом венце – отнюдь не утверждают зависимость Руси от Рима или Византии, а лишь подчеркивают значимость Русского государства на мировой арене и его самостоятельность. В этом смысле символично полное название памятника – «Сказание о великих князех владимерских великиа Русиа»: такой ореол величия позволяет рассматривать Русское государство как особую державу, занимающую почетное место среди других стран. Мономахов венец и другие дары, переданные Константином, служат атрибутами легитимности власти на Руси. В слова, с которыми император Константин посылает дары, вкладываются смыслы особого положения княжеской власти, предвосхищения царской власти, а также мессианского предназначения Русского православного государства: «и все православие в покои пребудет под сущю властью нашего царства и твоего волнаго самодержавьства великиа Русиа, яко да нарицаешия отселе боговенчаньный царь...» [Сказа-

ние о князьях владимирских, 2006, с. 284]. «Именуя Владимира Мономаха боговенчаным царем, автор “Послания о Мономаховом венце” хотел подчеркнуть, что он по своему рождению принадлежал к семье государей, наделенных сакральными полномочиями от Всевышнего управлять богоизбранным русским народом», – справедливо замечает исследователь [Витлин, 2021, с. 235]. Восприятие Руси как оплота истинной веры связывается еще с эсхатологическим мотивом в литературе: «... именно московские государи получают все права на то, чтобы их государство – Московская Русь – являлась единственной наследницей двух империй в деле сохранения истинной веры в преддверии пришествия антихриста» [Перевезенцев, Страхов, 2017, с. 33]. Получение этих даров является точкой отсчета нового этапа в развитии государственности: «И оттоле и донынѣ тѣмъ вѣнцемъ венчаются царскимъ велиции князи володимерьстии, егоже прислал греческий царь Коньстантинъ Манамах, егда ставятся на великое княжение русское» [Сказание ... 2006, с. 284]. Независимость правящей династии на Руси подчеркивает также мотив божественного происхождения власти: «А мы есмь Божию милостью настолици своих прародителей и отца моего великого князя Всеволода Ярославича и наслѣдницы тоя же чести от Бога», «Сердце царево в руцѣ Божьи...» [Сказание ... 2006, с. 282].

Итак, в основе этого памятника письменности лежит идея утверждения независимости Русского централизованного государства путем связывания правящей династии русских князей с мировыми державами, при этом Русь представляется как исключительно самобытное государство, княжеская династия – как богоизбранная. Избранность и божественное покровительство соотносится со всей русской цивилизацией, во главе которой стоит сильный правитель – московский князь, в будущем – царь. Тенденция целостного цивилизационного осмысления Руси и ее особой исторической миссии является стержнем темы «русского мира» в этом памятнике.

Особое место в публицистике этого времени занимает Иван Семенович Пересветов: «Интереснейший мыслитель, автор множества сочинений, И.С. Пересветов тем не менее – одна из самых загадочных фигур в истории отечественной духовно-политической мысли» [Перевезенцев, 2021, с. 125]. Не будучи писателем или философом, Иван Пересветов вошел в историю отечественной литературы как один из ярких представителей общественно-политической и философской мысли этого времени. И.С. Пересветов – автор нескольких своеобразных сочинений: «Сказания о книгах», «Сказания о Магмете-салтане», «Малой челобитной», «Большой челобитной», «Сказания о царе Константине» и др. В своих произведениях он, обращаясь к важным вопросам о государственно-правовой системе, фигуре правителя, истинном православном царстве, вывел особую концепцию о «вере, правде и царстве».

К сочинениям Ивана Пересветова ученые обращались неоднократно [Ржига, 1908; Зимин, 1956, 1958, 1960а; Сакетти, Сальников, 1957; Каравашкин, 2000; Демин, 2005 и др.]. А.В. Каравашкин справедливо отмечает, что небольшое по объему литературное наследие этого автора буквально «приковывало» внимание исследователей в разное время, что делает фигуру Пересветова еще более интересной и загадочной [Каравашкин, 2000]. Можно сказать, что сочинения Пересветова изучены широко и с разных точек зрения: исследователи анализировали их художественные особенности, языковую личность автора, общественно-политические взгляды Пересветова, связь его текстов с христианской картиной мира. Мы же предлагаем взгляд на произведения этого автора с позиции рассмотрения государственно-политических воззрений автора как своеобразной «модели» русского мира, и сосредоточимся мы в основном на «Большой челобитной».

Первое, на что стоит обратить внимание, – это яркое представление Русского государства как единственного оплота христианской веры, государства, которое противопоставляется павшей Греческой державе: «Такова была вѣра греческая силна и мы

ся ею хвалилися, а ныне рускимъ царьством хвалимся» [Сочинения Ивана Семеновича Пересветова, 2006, с. 436]. Русь осмысляется автором не только как избранное Богом царство, но и как государство, способное повести весь мир по истинному пути, как государство-спаситель, которое может избавить Греческую землю от турецкого ига: «Тѣмъ царьством руским ныне и хвалится вся греческая вѣра, и надѣются от Бога великого милосердия и помощи Божии свободити руским царемъ от насильства турскаго царя-иноплемянника» [Сочинения... Пересветова, 2006, с. 440].

Особым образом Пересветов воспринимает фигуру Ивана IV, которому он адресует свое послание: это «благоверный царь и великий князь Иван Васильевич всея Руси», царь «от Бога Мудрый» являющийся главой государства «по прирожению и небесному знаменію» [Там же, с. 432–434]. Иными словами, Иван Пересветов продолжает мотив осмысления русского правителя как наместника Бога на земле, как единственного мудрого главы большого государства. Далее автор послания излагает свою точку зрения на фигуру правителя, выдвигая к главе Русского православного царства особые требования. По мнению Пересветова, царь, конечно, должен жить в соответствии с христианскими истинами, однако это не мешает ему быть грозным и даже жестоким по отношению и к врагам христианства, и к нечестным служащим: «...в твоём царьстве государеве от твоей мудрости великой грозы царьской лукавые судьи яко от сна возбудятся, да и посрамятся от дѣлъ своихъ лукавыхъ» [Там же, 2006, с. 434]. Образцом такого разностороннего правителя в представлении Пересветова является Магмет-салтан – жестокий, но справедливый, ставящий правду превыше всего: узнав о нечестности своих судей, Магмет велел содрать с них кожу и «бумагою велел набита, и написати велел на кожах их: “Без таковыя грозы не мочно в царство правды ввести”» [Сказание о Магмете-салтане]. В образе Константина Иван Пересветов воплощает черты слабого государя, много позволявшего своему окружению, именно с этим он связывает падение Византии. Этот сюжет, по мнению автора,

должен служить уроком венчавшемуся на царство Ивану IV и привести к мысли, что «правителю следует быть грозным со слугами, дабы избежать беззакония с их стороны» [Михайлова, 2011, с. 166].

Однако всё же царю не следует быть и тираном: его «гроза» должна сочетаться с великой мудростью. Царь – наместник Бога на земле, который должен «Богу сердечную радость ввезсти» [Сочинения... Пересветова, 2006, с. 436], поэтому во всем нужно быть разумным: не давать вельможам слишком много свободы, но в то же время не угнетать ни один из социальных слоев, ведь «...гордости не любит Господь и порабощения» [Там же, с. 448]. Особым образом автор говорит об отношении царя к воинству: «...а до воинников быти аки отцу до детей своих щедрю. Что царьская щедрость до воинников, то его и мудрость» [Там же, с. 444]. Здесь мы сталкиваемся с общим мотивом отечественной литературы: князь и дружина как братство, как единое целое показаны во многих эпизодах «Повести временных лет», в «Слове о полку Игореве», в «Повести о разорении Рязани Батыем».

Послание Ивана Пересветова очень необычно: оно сочетает черты актового документа – челобитной, в то же время в этом письме ярко проявляется личностное начало. Адресант послания – простой человек, который позиционирует себя как верный подданный великому князю, как потомок таких же верноподданных: «...служачи тебѣ, государю благовѣрному, царю великому вѣрному, поминая своих пращур и прадѣд, как служили вѣрно государем рускимъ великим князем, твоим пращуром... А яз, холоть твой, на то же выехал на твое царьское имя, во всем тебѣ, государю, вѣрно служить, сколко Богъ поможетъ» [Сочинения... Пересветова, 2006, с. 434]. Говоря о своих предках, автор послания подчеркивает, что они «...за вѣру христианскую и за святыя церкви, и за честь цареву пострадали, главы своя положили» [Там же, с. 434]. Готовность пойти на жертву ради Отечества, защиты христианства и благоверного правителя – черта представителей русского мира, и в разных памятниках отечественной

литературы – «Повести временных лет», «Слове о полку Игореве», «Повести о разорении Рязани Батыем», позднее – в «Переписке Андрея Курбского с Иваном Грозным» – акцентируется внимание на таком осмыслении верными подданными их служения на благо Руси. Можно сказать, что автор челобитной говорит от лица всего русского мира, призывая всех честно и преданно служить великому государю.

Православный царь в восприятии Пересветова – это не только защитник христианства и спаситель «неверных», обращающий их в истинную веру, но и «проводник» правды. Адресант в своем послании неоднократно заявляет, что именно Иван IV способен и должен «правду во царство свое ввести» [Сочинения... Пересветова, 2006, с. 436]. Под пером Пересветова «правда» получает особое выражение и разворачивается в своеобразную концепцию. Автор утверждает: «Богъ любит правду, а за неправду гнѣвается...», «Богъ не вѣру любит, правду» [Там же, с. 446], при передаче диалога Петра, «волоского воеводы», и некоего Васки Мерцалова автор утверждает отсутствие «правды» в царстве Московском: «“Вѣра, государь, христианская добра, всѣмъ сполна и красота церковная велика, а правды нѣту”. Ктому Петръ волоский воевода заплакал и рекъ тако: “Коли правды нѣтъ, ино то и всего нѣту”» [Там же, с. 440]. Правда, по Пересветову, превыше всего, но ошибочно полагать, что христианская вера и правда противопоставляются автором, наоборот, эти категории оказываются очень близкими и взаимосвязанными: «Истинная правда – Христось, Богъ нашъ, Сынъ Божий возлюбленный, в Троице едине божествѣ неразделимый...» [Там же, с. 446]. Итак, пересветовское осмысление понятий веры и правды заключается в их органическом синтезе: без правды вера – ничто, в то же время правда основывается исключительно на христианском идеале, воплощением которого является Христос. Только в неразрывном единстве веры и правды Пересветов видит будущее великого Московского царства, будущее всего русского мира и его мессианское значение.

Интересно, что, излагая свои мысли, Иван Пересветов «выбирает форму пророческого откровения» [Каравашкин, 2000, с. 122], связывает свои рассуждения об идеальном царстве с грядущим временем перемен, но, предлагая свои «проекты», Пересветов говорит без сомнения, утвердительно, поэтому образ будущего царства под пером автора челобитной выражается как предначертанный: адресант уверен, что такое будущее обязательно наступит. Однако не стоит забывать про эсхатологические настроения эпохи и осмысление Руси и русского мира как единственного оплота истинной православной цивилизации: «московский государь – последняя надежда всех православных христиан. Ему суждено завоевать многие царства и освободить православных от турецкого ига. Пророчества сбудутся при одном условии: Иван Грозный должен полюбить Правду» [Михайлова, 2013, с. 184].

Итак, можно заключить, что Иван Пересветов создает особую модель «русского мира», во главе которого стоит сильный правитель – истинный самодержец, «прирожденный», получивший власть от самого Бога, хранитель православных истин, благоверный, но в то же время – «разумно жестокий» по отношению к нечестным слугам и попирателям христианских ценностей, сторонник правды, справедливый по отношению к верноподанным. Органический синтез веры и правды, готовность пожертвовать собой ради православных и отечественных интересов, мессианская роль Московского царства – вот что объединяет русский мир в осмыслении Пересветова.

Таким образом, к XVI веку понятие «русский мир» представляется нам уже сформированным, а его признаки – постоянными. Если при анализе ранних текстов древнерусской литературы мы наблюдали зарождение этого понятия, постепенное «собрание» признаков русского мира, отмечали, что в различных памятниках акцентируется внимание на одном или нескольких его свойствах, то в публицистических произведениях XVI в. тема «русского мира» рассматривается под определенным углом зре-

ния: его устойчивые признаки разворачиваются, дополняются, русский мир включается в контекст меняющейся мировой истории и выделяется как особое цивилизационное пространство с уникальной историей, судьбой, исторической миссией.

3.4. «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным»: спор о русском мире и его признаках

В истории России XVI век сыграл особую роль, определив во многом пути дальнейшего развития страны и поставив важные политические, философские, социальные вопросы. Иван Грозный – одна из ключевых исторических личностей, его фигура стала символом эпохи с ее противоречиями и идейной борьбой. Время правления Ивана Грозного неоднократно освещалось в трудах историков [Щербатов, 1786; Веселовский, 1963; Карамзин, 1989; Виппер, 1944; Бахрушин, 1954; Зимин, 1960б]. Эпистолярное наследие Ивана Грозного неоднократно привлекало также внимание литературоведов и лингвистов. Наиболее крупными работами являются труды Д.С. Лихачева [1975], Я.С. Лурье [1958б; 1976], В.В. Виноградова [1978] и др. Исследователи обращали внимание на языковую личность Ивана Грозного, изучали стиль его посланий, отмечали рост авторского начала в русской литературе XVI века.

Время правления Ивана Грозного связано с укреплением единого централизованного Русского государства во главе с Москвой, расширением государства – именно с XVI в. начинается процесс «собирания земель» вокруг Москвы, Иван IV Грозный становится первым царем, который венчался на царствование. С.М. Соловьев подчеркивает: «Иоанн IV... первый сознал вполне все значение царской власти, первый составил сам, так сказать, ее теорию...» [Соловьев, 1960, с. 35]. Как мы уже говорили ранее, немаловажными факторами, повлиявшими на развитие общественно-политической мысли, стали освобождение Руси от монголо-татарского ига, а также обособление Русской православной церкви от

Константинопольского патриархата и выдвижение старцем Филофеем теории «Москва – Третий Рим», все это подкреплялось жеманностью Ивана III на наследнице византийского престола Софии Палеолог. Эти факторы не могли не привести к мысли о самобытности Русского государства, исторической роли русского народа, к восприятию Руси как особой страны, а русского народа – как носителя уникального культурно-цивилизационного опыта.

Иван Грозный создал ряд трудов, в которых излагал мысли, касающиеся политико-правовых, религиозных, культурно-исторических вопросов. Его сочинения, позволяющие осмыслить особенности эпохи, представляют поле для исследований историков, культурологов, философов, литературоведов. В творческом наследии Ивана IV немаловажна эпистолярная проза, центральное место среди которой занимает «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным» [Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным, 2001].

Переписка состоит из пяти посланий: в нее входят три письма князя Курбского и два письма Ивана Грозного. Завязавшаяся после побега Андрея Курбского, военачальника и видного государственного деятеля, в апреле 1564 г. из присоединенного к Русскому государству ливонского города Юрьева в соседний ливонский город Вольмар, принадлежавший в это время польскому королю Сигизмунду II Августу, эта переписка продолжалась 13 лет, и в ней нашли отражение важнейшие вопросы, касающиеся Русского государства, причем взгляды двух авторов писем по этим вопросам противоположны. По словам А.В. Черняева, «...в ней нашли отражение существенные социально-политические, культурные, религиозно-нравственные проблемы, выходящие за рамки того времени. Эта полемика явилась своего рода идейным водоразделом, задала систему координат, в которую вписываются последующие дискуссии о судьбах России – вплоть до сегодняшнего дня» [Черняев, 2016, с. 81].

В письмах Курбского создается особый образ Русского государства: князь говорит о Руси как о «святом», «Божьем» царстве:

«Но вкупе вся реку конечно: всего лишен бых и от земля Божиа туне тобою отогнан есмъ» [Переписка ... 2001, с. 14], «...ото всѣх подсмеваеми и наругаеми, окаяннии, на прескверное и вѣчное твое постыдѣние и всея Святорусския земли, и на посрамощение народов – сынов руских» [Переписка ... 2001, с. 86]. В этих словах Курбского не только подчеркивается главенство православной веры на Руси, но и ставится акцент на осмыслении государства как особого цивилизационного пространства, которое на историческом пути обрело и утвердило «...великие духовные ценности – святых людей, святое слово, святые образы-образа (иконы), устремленность к святому и верность ему, открытость будущему, мыслимому как торжество святости» [Топоров, 1995, с. 13]. В этом контексте слово «земля» имеет не столько территориальное, географическое значение, сколько употребляется в широком смысле: Русь как цивилизационное пространство особыми, свойственными русскому народу, ценностными ориентирами, культурой, традициями. В послании Грозного также обнаруживается употребление словосочетания «Русская земля» в подобном значении: «Русская земля правится Божиимъ милосердиемъ, и пречистые Богородицы милостию, и всѣхъ святыхъ молитвами, и родителей нашихъ благословениемъ...» [Переписка ... 2001, с. 20]. Вспомним слова А.Н. Ужанкова, которые мы цитировали при анализе «Повести временных лет»: «...не одно чисто территориальное (географическое) понятие вкладывалось древнерусскими писателями в выражение Русская земля. Подразумевалось нечто более значительное и значимое, объединяющее воедино все перечисленные княжества в одно государство: исповедание единой православной веры и очерчивание территории, на которой она была распространена...» [Ужанков, 2003, с. 79]. Употребление выражения «Русская земля» в цивилизационном значении, близком по смыслу понятию «русский мир» системно, оно, как мы уже подчеркивали, встречается в «Повести временных лет», «Слове о полку Игореве», «Слове о погибели Русской земли», в хождениях и других произведениях.

В первом послании Курбского уже в обращении к царю высказывается резкая отрицательная оценка фигуры Грозного-правителя: «Царю, от Бога препрославленому, паче же во православии пресвѣтлу явльшуся, ныне же грѣх ради наших сопротивне обрѣтесе, разумеваа да разумѣет, совесть прокаженну имуща, якова же ни в безбожных языцех обретается» [Переписка ... 2001, с. 14], князем подчеркивается, что Грозный не соответствует облику идеального правителя. В русской литературе, начиная со «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, сложился образ идеального правителя как человека, включающего лучшие качества и являющегося оплотом государства, веры и народа.

По мере становления и укрепления единого государства возникают и развиваются идеи, согласно которым великий Московский князь осмысляется как «образ Божий», «наместник Божий на земле»: «...Москва, заместив собою Киев, постепенно стала не только политическим центром России, но и духовным» [Кириллин, 2018, с. 129]. Так, Максим Грек говорит о соединении «человеческого» и «божественного» в фигуре царя: «...небеснаго Владыки образъ одушевленъ, но безсловеснаго естества челоувѣкообразно подобіе. <...> самого бо правдѣ царствующа Иисуса Христа, сущаго надо всѣми Бога, имать невидимаго соустрояюща себе и соправяща сіе земное царство» [Сочинения преподобного Максима Грека, 1860, с. 158 – 159].

Особым образом вопрос о теократической природе царской власти ставится в связи с теорией «Москва – Третий Рим», получившей оформление в посланиях старца Филофея. По мнению старца, правитель должен включать лучшие духовные качества народа, осмыслять ценностные ориентиры русского мира, при этом он находится во главе этого мира и несет ответственность перед подданными и перед Богом. Л.А. Андреева отмечает, что в связи с этой идеей Московский царь рассматривается как «...наместник Христа – правитель единого православного царства, которое не могло мыслиться иначе как Вселенским» [Андреева, 2013, с. 123]. Старец Филофей в своей концепции не толь-

ко выдвигает требования к сильному правителю православного царства, но и в целом осмысляет цивилизационное значение Руси и русского мира.

Фигура царя Ивана IV является знаковой: именно в эпоху Грозного «...окончательно оформилась доктрина власти, согласно которой московский князь был “живым образом” Бога на земле – мессией всего народа Божьего» [Андреева, 2013, с. 126]. В «Пространной редакции чина венчания на царство великого князя Иоанна IV Васильевича» говорится о сущности и характере царской власти, обозначаются правила, которым должен следовать государь, царская власть связывается с божественным покровительством: «Венчанъ еси симъ царскимъ венцемъ по благодати Святаго Духа и матери Пречистыа Богородицы и по благословению великаго чудотворца Петра митрополита киевъскаго и всеа Русіи и всѣхъ святыхъ молитвами» (Цит. по: [Барсов, 1883, с. 56]). Согласно этому документу, к царю выдвигаются определенные требования по отношению к управлению государством, служебным отношениям, религии. Обобщает эти требования главное наставление: «Съблюди царство свое честно и непорочно, яко же нынчѣ пріалѣ еси отъ Бога» [Там же, с. 56]. Немаловажными являются требования, выдвигаемые к личным и нравственным качествам царя: «И люби правдѣ, милость и соудъ правыи и к послѣшнымъ милостивное» [Там же, с. 56], «И любомудры ти быти подобаетъ, или мудры послѣдовати, на них же въ истинѣ яко на престолѣ Богъ почиваетъ» [Там же, с. 59]. В речи митрополита Макария, который венчал Грозного на царство, подчеркивается избранность царя, особенно важно обращение к Ивану Грозному как к «боговенчанному». Таким образом, правитель сильного православного государства должен обладать добродетелью, набором особых духовных качеств, воспитывая которые, государь будет совершать хорошие дела, способные украсить царя и его царствование.

Курбский упрекает Ивана IV в отступлении от совершения добрых, мудрых дел: «Про что, царю, сильных во Израили побил

еси, и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертми разторгнул еси, и побѣдоносную святую кровь их въ церквах Божиях пролиал еси, и мученическими кровми праги церковныя обагрил еси, и на доброхотных твоих, душа своя за тя полагающих, неслыхованные от вѣка муки, и смерти, и гонения умыслил еси, измѣнами, и чародѣйствы, и иными неподобными облыгаа православных и тщася со усердиемъ свѣт во тму преложити, и тму в свѣт, и сладкое горко прозвати, и горкое сладко? А что провинили пред тобою и чем прогнѣваша ты христианстии предстатели?» [Переписка ... 2001, с. 14]. Князь обвиняет царя в злоупотреблении дарованной самодержавной властью, отклонении от идеалов мудрого православного правителя. В.В. Кусков пишет: «Курбский выступает в роли прокурора, предъявляющего обвинения царю от имени “погибших, избитых неповинно, заточенных и прогнанных без правды”» [Кусков, 2003, с. 211].

Несомненно, религиозный аспект занимает одно из главных мест в переписке: православная вера крепким звеном соединяет русский народ и становится одним из основных признаков русского мира как целостного явления. Понимание Русского государства у Ивана Грозного также неотделимо от православной парадигмы, царь не просто поддерживает заданные Курбским характеристики Руси, но и развивает, уточняет их. Он «...стремится дать понять Курбскому, что ему пишет сам царь – самодержец всея Руси. Свое письмо он начинает пышно, торжественно» [Лихачев, 1975, с. 276]; в самом начале письма Грозным обозначен главный признак, который объединяет русский народ и делает его сильным: «Богъ нашъ Троица, иже прежде вѣкъ сый и нынѣ есть, Отецъ и Сынъ и Святой Духъ, ниже начала имѣеть, ниже конца, о немже живемъ и движемся, имже царие величаются и силнии пишут правду...» [Переписка ... 2001, с. 20]. По словам И.А. Толчева, этой преамбулой Грозный заявляет «...абсолютную для него точку отсчета и ту цивилизацию, в рамках которой он осуществлял свои властные полномочия» [Толчев, 2009,

с. 184], М.Н. Громов отмечает, что «образ Троицы имеет глубокое антропологическое значение» [Громов, 2008, с. 47].

В развернутом ответе царя на первое послание князя появляется идея божественного происхождения царской власти: «Понеже смотрения Божия слова всюду исполняшеся, и божественнымъ слугамъ Божия слова всю вселенную, яко же орли летаниемъ, обтекше, даже искра благочестия доиде и до Росийскаго царствия. Сего убо православия истиннаго Росийскаго царствия самодержавство Божиимъ изволениемъ...» [Переписка ... 2001, с. 20], на протяжении своего письма Иван Грозный еще не раз обращается к этой теме: «понеже бо Русская земля правится Божиимъ милосердиемъ...» [Переписка ... 2001, с. 36]. Мысль об избранности царства, о божественном покровительстве появляется в отечественной литературе не в первый раз: эта тема заявляется еще Иларионом в «Слове о законе и благодати», где митрополит поднимает вопросы независимости русской православной церкви, осмысляет проблему ответственности правителей перед Богом, говорит о русском народе как о новом народе-преемнике православных традиций.

О высокой ответственности правителя и божественном покровительстве говорил и старец Филофей, а Иосиф Волоцкий напрямую связывал фигуру русского самодержавного правителя с божественным началом: «естеством подобен есть всем чело- веком, а властию же подобен есть вышнему Богу...» [Послания Иосифа Волоцкого, 1959, с. 184]. А.В. Черняев пишет: «...в посланиях Иосифа Волоцкого православный “государь всея Руси” представит не просто “надеждой” православных христиан, гарантом благочестия и благоверия, но и своего рода медиатором между Богом и человеком, даже Богом и миром, земным “заместителем” Господа Вседержителя» [Черняев, 2016, с. 88–89].

«Богоизбранность» и «богопокровительство» выступает одним из признаков русского мира и в определенной степени связывается с явлением этноцентризма – восприятием русского народа как народа – носителя уникальной культуры, знаний,

имеющего особое предназначение, свойством «этнического самосознания воспринимать и оценивать жизненные явления сквозь призму традиций и ценностей собственной этнической группы, выступающей в качестве некоего всеобщего эталона или оптимума» [Философский энциклопедический словарь, 1983, с. 812]. Такая рефлексия, получившая отражение в литературных текстах, свидетельствует об особенном типе ментального устройства и отличии русской культурно-цивилизационной парадигмы от других.

В тексте Ивана Грозного упомянуто имя византийского императора Константина, сделавшего христианство главной религией, Русь вписывается в контекст преемственности всемирного православия: «...Богомъ нашимъ, побѣдоносная хоругвь – крестъ честный, и николи же побѣдима есть, первому во благочестии царю Константину и всѣмъ православнымъ царемъ и содержителемъ православия» [Переписка ... 2001, с. 20]. Неслучайно также появляются имена великих предков русского народа: Владимира, крестившего Русь, Владимира Мономаха, сыгравшего важнейшую роль в образовании единого Русского государства, Александра Невского, защитника Руси и покровителя православия, Дмитрия Донского, благодаря которому была одержана победа над Золотой Ордой. Это не просто перечисление князей и их заслуг: тем самым царь указывает, что русский народ не только имеет свою историю, но и вписывается в контекст мирового исторического процесса, и в этом процессе Русь предстает как государство, объединяющее людей прежде всего ментальными ценностями, силой духа, как государство, постоянно успешно доказывающее свою независимость и имеющее авторитет среди других стран.

Русь в посланиях Ивана Грозного представляется не просто как православная страна, а как истинный оплот православия, хранительница христианских ценностей и мировой центр православной культуры, сумевший сохранить духовную чистоту в отличие от других государств, предавших, по мнению Грозного, христиан-

ские заповеди: «...нынѣ же вѣмы, в тѣхъ странахъ нѣсть христи-анъ, развѣ малѣйшихъ служителей церковныхъ и сокровенныхъ рабъ Господнихъ» [Переписка ... 2001, с. 22]. В послании Грозного выражается мысль о мессианстве, которая имплицитно присутствует во многих текстах древнерусской литературы с момента ее возникновения, но особое развитие получает в связи с эсхатологическими настроениями эпохи: «христианское эсхатологическое учение содержит в себе главную идею – идею духовного обновления, Преображения мира, воссоздания образа “обожженного человека”, восстановления разорванных связей со Всевышним Творцом» [Шунков, Смирнов, 2020, с. 246]. Иван Грозный интерпретирует это по-своему, говорит о защите православия любыми способами, пускай даже и жестокими: «...понеже убо иное за православие пролияли есте кровь свою, ина же, желая чести и богатства» [Переписка ... 2001, с. 62]. Иосиф Волоцкий наставлял Василия III: «Да ныне аще ты, государь, не подщишися и не подвигнешися о сих, не утолиши скверных еретик, темное их еретическое учение, – ино, государь, погибнути всему православному христианству...» [Послания Иосифа Волоцкого, 1959, с. 230]. «Защитительная» роль отводилась московскому православному царю; поэтому Грозный неоднократно говорит о защите православия, о том, что воевать за русского царя значит укреплять православие.

В центре «широковещательного и многошумящего» ответа Грозного Курбскому два важных для царя и связанных между собой вопроса – о самодержавии и о природе власти православного государя. Иван Грозный выступает сторонником неограниченного самодержавия, которое неотделимо от православия: государство, которому благоволит Бог, с точки зрения Грозного, может быть исключительно единодержавным. «Иван Грозный является персонификацией русского “самодержавства”...» [Черняев, 2016, с. 81].

Грозный неоднократно подчеркивает, что царь, пускай порой и жестокий, помогает искоренить чуждые православному мироощущению идеи, Курбский же не разделяет взгляды Ивана IV,

представляющегося ему тираном, и выступает за ограниченную монархию. В связи с этим переписку следует рассмотреть в контексте бинарных оппозиций: «свой» и «чужой», «верный подданный» и «предатель», «русский мир» и «нерусский». «Только за границами России бежавший из нее и там волей или неволей переставший себя ощущать русским, князь Курбский решился полемизировать с Грозным» [Лихачев, 2001, с. 5]. Курбский пишет из-за границы и воспринимается царем как изменник, предатель. Такая точка зрения автора послания задается с самых первых слов: «Благочестиваго великого государя царя и великого князя Иоанна Васильевича всеа Русии послание во все его великия Росии государство против крестопреступниковъ, князя Андрея Михайловича Курбского с товарищи, о ихъ измѣне» [Переписка ... 2001, с. 20]. Иван Грозный обозначает, что предатель, поправший ценности государства, народа и православия, не один Курбский, но есть и другие изменники, «крестопреступники»; можно заключить, что слова Грозного адресованы всем «чужим», а о Курбском можно сказать как об их собирательном образе: «губителю хрестиянскому, и ко врагомъ хрестиянскимъ слагателю...» [Переписка ... 2001, с. 20].

В письме царя дается характеристика Курбскому как врагу христианских ценностей, русского народа, русского мира. Он подчеркивает, что обращается ко всем, кто «...противу поправшихъ святыя иконы, и всю хрестиянскую божественную тайну отвергшимъ, и Бога отступльшимъ...» [Переписка ... 2001, с. 26]. Иван Грозный осуждает князя Курбского и за то, что он сбежал, и за его образ мыслей («Тако ли убо навьклъ еси, кристянинъ будучи, кристянскому государю подобно служити? И тако ли убо честь подобна въздаяти от Бога данному владыце, якоже ты бѣсовскимъ обычаемъ ядъ отрыгаеши?» [Там же, с. 26]). О «своих» правитель говорит как о верных подданных, которые никогда не должны противиться царю, власть которому дана Богом: «...яко противляйся власти Богу противится; аще убо кто Богу противится, – сей отступник именуется, еже убо горчайшее со-

грѣшение» [Переписка ... 2001, с. 24]. Иван Грозный категоричен в своих суждениях, он полагает, что подданные безоговорочно должны следовать заветам самодержца, против чего и выступает Курбский. Далее эта оппозиция, развиваясь под пером Ивана Грозного, трансформируется, и автор письма переходит к обличению других, «безбожных» народов, которые попрали истинные христианские ценности: «Аще ти с ними воеватися, тогда ти и церкви разоряти, и иконы попирати и крестияны погубляти; аще и руками гдѣ не дерзнеши, но мыслию яда своего смертоноснаго много сия злобы сотвориши» [Там же, с. 22]. В центре оппозиции стоит религиозный аспект: «И аще не бы ваша злобесная претыкания была, и з Божию помощию уже бы вся Германия была за православиемъ. Та же оттоле литаонский языкъ и готфѣйский и ина множайшая воздвигосте на православие. Се убо “тщание разума вашего” и тако хотисте утвержати православие?» [Там же, с. 58].

Переписку Грозного и Курбского А.И. Каравашкин рассматривает как область конфликта интерпретаций [Каравашкин, 2020]. Исследователь пишет, что диалог князя и царя ведется на базе общих представлений, имеет единую почву и общий исток, но разногласия возникают из-за неприятия точек зрения друг друга, разной интерпретации одних и тех же вопросов, фактов, образов. Так, Курбский, говоря: «Про что, царю, силных во Израили побил еси, и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертми разторгнул еси, и побѣдоносную святую кровь их въ церквах Божиях пролиал еси, и мученическими кровми праги церковныя обагрил еси...» [Переписка ... 2001, с. 14] уподобляет казненных христианским мученикам, себя же князь также ставит в положение жертвы, а царя – в положение мучителя. Грозный не соглашается с мыслью Курбского, а все свои действия объясняет защитой государства, себя позиционирует как строгого правителя и «земного судью». «Тот, кто карает за преступление, не мучитель, а тот, кто получает по заслугам, не мученик. Если же христианин, вместо того чтобы претерпеть до

конца, спасается бегством, отвергает крестное целование и готов служить противникам государя, то он только свидетельствует о нечистоте своих помыслов, о желании прилепиться к “сладости” мира сего», – пишет исследователь [Каравашкин, 2020, с. 155].

Показательно, что Курбский бежал в Польско-Литовское государство: оно было единственным, помимо Руси, где православие было разрешено официально как вероисповедание. «Для средневекового человека религия служила ключевым принципом идентичности – национальный и государственный патриотизм появятся позже» [Черняев, 2016, с. 83]. Курбский не считал себя изменником: Курбский – столь же православный человек, что и Грозный. Князь упрекает царя в антихристианском поведении, Грозный же в ответ подчеркивает сакральный характер царской власти, поэтому с позиции царя Курбский – предатель и богоотступник, и это подтверждается интересными экспрессивными, грубыми характеристиками, которые дает Грозный князю. В обширном послании Грозного более 20 раз встречаются слово «собака» и производные от него, причем используются они как по отношению конкретно к Курбскому, например, «...измѣны такой не учинилъ, яко же ты, собака» [Переписка ... 2001, с. 36], так и по отношению ко всем врагам и предателям: «А мукъ и гонения и смертей многообразныхъ ни на кого не умысливали есмь; а еже о измѣнахъ и чародѣйстве воспоминалъ еси, ино такихъ собакъ вездѣ казнятъ» [Там же, с. 38]. «Собака – животное, наделяемое в народных представлениях двойственной символикой и различными демоническими свойствами...» [Гура, 2012, с. 93]. С одной стороны, «собака» в русскоязычной картине мира ассоциируется с верностью, преданностью, с другой – «...ни один говорящий на русском языке не назовет верного, преданного человека собакой...» [Скляревская, 1993, с. 60]. Для «своего» враг, «чужой» – собака. Такая резкая оценка подтверждает, что Курбский никак не мог стать вновь «своим», он «чужой» в понимании Грозного, он – предатель всего русского мира. Будучи представителем того же

национального и религиозного мира, что и Грозный, Курбский, однако, со временем ментально отдаляется от Руси, начинает позиционировать себя как «чужого»: так, в третьем послании, говоря о Руси, Курбский пишет: «...есть у вас обычай...» [Переписка ... 2001, с. 82]; далее князь выражает свое полное несогласие с идеологией царя: «...аще бы кто не присягнул, горчайшею смертию да умреть, на сие тобѣ отвѣтъ мой: всѣ мудрые о семъ згажаются, аще кто по неволе присягаетъ или кленется, не тому бывает грѣх, кто крестъ целуетъ, но паче тому, кто принуждаетъ, аще бы и гонения не было» [Там же, с. 82]. Очевидно различное восприятие князем и царем вопроса о верности подданных.

Таким образом, вопросы о власти, форме правления, фигуре правителя, государстве, православии в «Переписке Андрея Курбского с Иваном Грозным» не только отражают исторические обстоятельства, но и являются спором о русском мире. Авторы посланий не употребляют это понятие, но последовательно рассматривают его признаки, по-разному их интерпретируют, и сам «формат» дискуссии свидетельствует о том, что тема «русского мира» в этой переписке находится не на стадии формирования и утверждения, она предстает уже сформированной, и актуализируется и развивается авторами посланий в рассуждениях о предназначении и полномочиях правителя – православного государя, верности русскому миру, о сакральности Московского царства, об исторической миссии и судьбе России как хранительницы православия.

3.5. Тема «русского мира» в памятниках Смутного времени

Конец XVI – начало XVII в. представляет собой очередной переломный этап русской истории. Над Русским централизованным государством во главе с Москвой, сложившимся в конце XV в., развивавшимся и окончательно укрепившимся в середине XVI в., на рубеже XVI–XVII вв. нависла угроза уничтожения.

Общественно-политический, социально-экономический, династический, культурный и морально-нравственный кризис, польско-литовская интервенция, раскол общества обрушились на Русь за несколько лет (1590–1610-е гг. – довольно небольшой с исторической точки зрения временной отрезок) и затронули сформировавшиеся основы государственности и культуры. Период 1598–1613 гг., именуемый Смутой, или Смутным временем, известный как «бунташный век», характеризуется, по замечанию современного историка, «смущением умов» [Антонов, 2009, с. 9] и является «одним из “осевых” периодов русской истории» [Антонов, 2019, с. 163].

Обширный круг памятников, посвященных событиям Смуты, неоднократно привлекал внимание исследователей. Они служили материалом для исторических работ [Карамзин, 1990; Ключевский, 1988; Козляков, 2007; Костомаров, 2009; Платонов, 1995; Скрынников, 1988; Флоря, 2005 и др.], а также научных изысканий филологов [Адрианова-Перетц, 1953; Бабкин, 1951; Державина, 1955; 1958; Дробленкова, 1960; Лихачев, 1951; 2006; Солодкин, 1981; 1990; Панченко, 2000; Черепнин, 1976 и др.].

Среди современных филологических работ особое внимание обратим на труды М.А. Коротченко и О.А. Туфановой. В диссертации М.А. Коротченко «Публицистика Смутного времени (проблематика, проблема авторской позиции, влияние церковной публицистики конца XV – начала XVI в.)» системно анализируется широкий круг сочинений о Смуте разных жанров, выявляется общая идеологическая основа памятников, рассматривается мировоззрение человека эпохи Смуты и его отражение в литературе, а также выявляется и осмысливается связь религиозно-философских воззрений и представлений о преодолении Смуты. Цель исследования заключается в «реконструкции исторической идеологии человека второй половины XVII в., осмыслении типа мышления того времени как целостной и до определенной степени замкнутой системы взглядов» [Коротченко, 1998, с. 7].

Обобщающий характер носит диссертация О.А. Туфановой «Древнерусские письменные памятники о Смутном времени как художественный феномен» [Туфанова, 2019]. Исследователь рассматривает литературные памятники этого периода как «единый нарративный текст о Смуте, отразивший значимый в эволюции древнерусской словесности этап» [Туфанова, 2019, с. 5]. Анализируя более 20 памятников, созданных непосредственно в эпоху Смуты и последующие два десятилетия, автор показывает, что эти сочинения представляют собой литературный цикл, «пронизанный внутренне едиными и в то же время противоречивыми художественными тенденциями...» [Туфанова, 2019, с. 16]. Исследователь утверждает, что единство рассматриваемых памятников обусловлено «наличием в них сквозных тем, идей, мотивов», при этом они являют собой «огромный литературный цикл, подчиненный одной главной теме – теме Смуты» [Там же, с. 37].

С нашей точки зрения, эти памятники объединены не только конкретной темой Смуты, но и более широкой – темой «русского мира» и его будущего, дальнейшей судьбы. К XVI веку тема «русского мира» прочно закрепляется в литературе и последовательно связывается с рядом мотивов, сюжетов, образов. Смутное время – эпоха перемен и потерь – обострило эту тему, поставило вопрос о возможности трансформации русского мира и нарушения его целостности.

Как мы уже отмечали ранее [Ларионова, Тищенко, 2019; 2023; Тищенко, 2021 и др.], тема «русского мира» прочно связана с вопросами независимости Русского государства, его исторической судьбы. К XVI веку в связи с образованием централизованного государства и перемещением географического центра русского мира из Киева в Москву сложилось особое восприятие Московского царства, выразившееся в концепции «Святой Руси», «Божьего царства», «Святого царства» и т.д. – особого цивилизационного пространства, отмеченного православной христианской благодатью, находящегося под покровительством святых и имеющего

мессианское значение (вспомним, к примеру, переписку Андрея Курбского с Иваном Грозным). На такое осмысление Русского государства повлиял ряд факторов: освобождение Руси от монголо-татарского ига, обособление Русской православной церкви от Константинопольского патриархата, появление теории «Москва – Третий Рим», женитьба Ивана III на наследнице византийского престола Софии Палеолог. Исследователь отмечает, что на рубеже XV–XVI вв. сформировалась «мифологема империи ... как символ национального сознания» [Клюкина, 2014, с. 68]. Мифологема империи, подразумевающая сакрализацию национально-государственного бытия, направлена на «экзистенциальные переживания своей судьбы русским народом, связанные со стремлением всегда иметь место в мировой истории, т.е. иметь право на бытие при любых исторических обстоятельствах» [Там же, с. 68].

События Смутного времени пошатнули символические основания русского мира и поставили под угрозу уничтожения не только централизованное государство, но и сложившийся русский цивилизационный код – идентификационное ядро русского мира. Это понятие появилось и стало активно рассматриваться в разных областях гуманитарных и общественных наук сравнительно недавно, но сам феномен русского цивилизационного кода уходит корнями во времена Древней Руси, а к XVI веку предстает сформированным. В его основе лежат православное христианство, идея веры и надежды на божественную помощь, любовь к Родине и чувство справедливости, осмысление совокупности людей в духовном плане.

В пределах одной работы невозможно охватить весь круг памятников, проанализировав их с точки зрения отражения исследуемой нами темы, поэтому материалом служат яркие образцы публицистики Смутного времени – «Новая повесть о преславном Российском царстве» и «Плач о пленении и конечном разорении Московского государства». Выбор этих памятников обусловлен не только их принадлежностью к публицистике, но и особой

злободневностью, непосредственной связанностью с текущими событиями.

«Новая повесть о преславном Российском царстве» – живой отклик современника-патриота на события декабря 1610–1611 годов: свержение с престола Василия Шуйского 17 июля 1610 года и заключение Московским боярским правительством августовского договора, а также фактической оккупации Москвы польско-литовскими интервентами. Это больше, чем повествовательный отклик: «Новая повесть» – грамота-воззвание, призывавшая «современников к вооруженному сопротивлению против иностранных интервентов и предателей из правительства национальной измены – “Семибоярщины”» [Дробленкова, 2006, с. 690]. «Плач о пленении и конечном разорении Московского государства», по замечанию исследователей, представляет собой компиляцию на основе официальных грамот 1610–1612 годов, составленную летом – осенью 1612 года [Тихомиров, 1969], однако и этот памятник можно отнести к документам эпохи: в нем выражены и скорбь всего русского народа о пострадавшем государстве, и любовь к Отечеству, и надежда на восстановление целостности Руси.

В анализируемых нами памятниках находит отражение осмысление Руси как святого, сакрального царства, однако возвышенные характеристики Московского царства коррелируют со скорбью, осуждением и чувством безнадежности. Так, ореол величия, монументальности и прославления отражается и в названии «Новой повести о преславном Российском царстве и великом государстве Московском», и в самых первых строках: «Преименитаго Великого государства матере градовом Росийскаго царства», «Великое наше государство», «наше Росийское великое государьство» [Новая повесть ... 2006, с. 150–152].

Такой же комплекс представлений о Русском государстве отражается и в «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства»: «преславная, ясносияющая, превеликая Россия», «Симъ пресвѣтлым и предивнымъ государьством

преславни быша велициы царие, величашася благороднии князи, и во всемъ, – дерзновенно рещи, – толикаго учреждения бысть преисполнено, и свѣтомъ, и славою превзыде...» [Плач о пленении ... 2006, с. 180–182]. В этом памятнике выражение величия особенно восторженно: использование приставки пре (здесь и далее курсив наш. – *Авт.*) со значением высокой степени качества («преславный», «пресветлый», «предивный», «преисполненный»), наделение правителей эпитетами («великие цари», «благородные князья»), появление символики света как будто дают краткую характеристику модели «русского мира», выводя его черты – величие, благородный правитель, слава, светлость, благодать. Однако авторский взгляд на эти идеалы обращен в прошлое, а настоящее автор «Плача...» видит порушенным.

Пресечение династии Рюриковичей, постоянно сменяющаяся власть, появление самозванцев привели за несколько лет страну к расколу, как территориальному (противостояние центра государства и окраин), так и ментальному. Царь для Руси – это не только глава государства, это настоящий лидер – носитель признаков русского мира. В годы правления Ивана Грозного сложился комплекс представлений об истинном царе, отразившийся как в духовно-политической мысли, так и в официальной идеологии. Основными составляющими образа царя являлись «богоизбранность (божественное происхождение власти); прирожденность (принадлежность к роду Рюриковичей, имеющих непосредственное Божие благословение на обладание царским титулом и являющихся потомками императора Августа); полнота самодержавной власти; обязанность защищать православную веру и церковь; обязанность хранить христианскую благочестивость, соблюдать милость и “правду” (справедливость)» [Перевезенцев, Кухарский, 2017, с. 46]. С образованием и укреплением Московского царства сложилась настоящая «московская мифологема власти»: страной управлял «...государь-самовластец, чтимый как образ Божий на земле» [Антонов, 2019, с. 38].

Одним из центральных в памятниках эпохи Смуты является вопрос о государе. Весь этот исторический период представляет собой борьбу русского мира за обретение законного наследника престола. Неожиданная смерть Бориса Годунова, хотя и не пользовавшегося большим авторитетом в глазах общества, но избранного царем Земским собором, появление самозванцев, восстание И. Болотникова, раскол внутри дворянства, свержение Василия Шуйского, переход власти в руки Семибоярщины истощили Русское государство, положение которого еще больше осложнялось присутствием в центральной части страны большого польско-литовского войска. Все это привело к решению заключить договор с Сигизмундом III, который предусматривал избрание королевича Владислава – сына Сигизмунда – русским царем. Заключая такой договор, Боярская дума преследовала определенные цели: польско-литовское войско должно было отойти от Москвы и покинуть территорию Русского государства, а также помочь русским воеводам в борьбе с Лжедмитрием II. При этом договор предусматривал, что Владислав примет православие и все важные вопросы будет решать только с Боярской думой.

Однако национальное сознание и самосознание представителей русского мира не допускало мысли о том, что государством может править чужеземец, не наследник престола, к тому же принадлежащий католической вере. Борьба с незаконными претендентами на престол – это прежде всего противостояние цивилизационное. Противники угрожают православной вере, в целом православному мироощущению и мировидению русского средневекового человека. Чужеземцы способны разрушить не столько страну как территориальное образование: они составляют угрозу именно для русского мира, уже сложившегося и крепкого цивилизационного конструкта.

В «Новой повести о преславном Российском царстве» не только выражается несогласие с воцарением иностранца, но и содержится открытый призыв к борьбе с интервентами: «Вооружимся на общих сопостат нашихъ и враговъ и постоимъ вкупѣ крѣпост-

нѣ за православную вѣру, и за святягя Божия церкви, и за свои души, и за свое отечество, и за достояние, еже намъ Господь далъ, и изберем славную смерть!» [Новая повесть ... 2006, с. 150]. Идея жертвенности ради Отечества и предпочтительности смерти подчинению врагу является сквозной в отечественной литературе и последовательно связывается с темой «русского мира». Эта мысль звучит и в «Слове о полку Игореве», когда князь наставляет дружину перед походом: «Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти...» [Слово о полку Игореве, 1997, с. 256], и в «Повести о разорении Рязани Батыем», где олицетворением этого является Евпатий Коловрат.

Однако следует отметить, что «Слово о полку Игореве» и «Повесть о разорении Рязани Батыем» изображают иную историческую ситуацию – внешний враг угрожает разрозненному государству. В этих произведениях Русское государство находится на этапе строительства, постепенного складывания культурного цивилизационного кода, понятие «русский мир» по отношению к этим памятникам еще не осмысливается сформированным. В памятниках же Смутного времени отражается угроза смены сложившегося русского цивилизационного кода, для которого православное христианство является одной из важнейших составляющих, поэтому воцарение на престоле католика, пусть даже и принявшего православное крещение, рассматривается как национальное предательство.

Автор «Новой повести...» подчеркивает невозможность вступить на русский престол иностранцу, ведь это оскверняет династическое прошлое и противоречит сложившемуся представлению о власти, которую дает сам Господь: «от того гнилаго и нетвердаго, горкаго и криваго коренни древа, и в застени стоящего (на него же, мню, праведному солнцу мало сияти, и совершеннѣй благодати от него бывати)» [Новая повесть ... 2006, с. 152–154]. Тем не менее автор предполагает избрание Владислава, но только при условии принятия им православия: «нам бы его, по нашему закону, аки новородити, и от тмы невѣдения извести,

и, аки слѣпу, свѣтъ дати...» [Новая повесть ... 2006, с. 154], – в этих словах подчеркивается преимущество христианской благодати, а образы света и тьмы отсылают к «Слову о законе и благодати». В нарушении Сигизмундом августовского договора и его требовании присяги ему самому, а не королевичу Владиславу автор видит самую большую опасность: Сигизмунд – ярый католик – посягает на сакральное Русское царство: «понеже отъ давныхъ летъ мыслят на наше Великое государство всѣ они, окаянники и безбожники, иже и преже того были, ево же братия, в той же ихъ проклятой землѣ и вѣре, како бы имъ Великое государство наше похитити, и вера христианская искоренити, и своя богомерзкая учинити» [Новая повесть ... 2006, с. 154]. В случае поклонения Сигизмунду русский мир просто перестанет существовать, ведь разрушится его цивилизационный код: «как видно из всего содержания “Повести”, разоблачающей королевский обман, он [автор] писал свое воззвание уже тогда, когда никаких надежд на реальность выполнения “правды” августовского договора у него не оставалось. И его задача заключалась в том, чтобы раскрыть своим соотечественникам... их заблуждение и показать подлинные захватнические намерения Сигизмунда III...» [Дробленкова, 1960, с. 139]. Поэтому красной нитью через все агитационное произведение проходит мысль об отстаивании цивилизационных основ: «Приидите, приидите, православнии! Придите, приидите, христоролюбивии! Мужайтесь, и вооружайтесь, и тшчитесь на враги своя, како бы их побѣдити и царство свободити!» [Новая повесть ... 2006, с. 162].

О риске смены русского цивилизационного кода говорит и автор «Плача...», вспоминая действия Лжедмитрия I, названного автором «предтечей богоборного антихриста»: «Той же окаянный коликихъ бѣд и злобы въ Велицѣй России не излия! <...> ...хотѣ разорити православную христианскую вѣру и святыя церкви и учинити костелы латынския и люторскую вѣру устроить» [Плач о пленении ... 2006, с. 186]. Настоящим осквернением православной веры автор видит его женитьбу на католичке Марине Мнишек,

с которой Самозванец осмелился войти в церковь: «И, не устыдѣвша нimalo, ниже убоявша безсмертнаго Бога, ввель ея некрещену въ соборную апостольскую церковь Пресвятыя Богородицы и вѣнчавъ ея царскимъ вѣнцемъ» [Плач о пленении ... 2006, с. 186]. Этот исторический эпизод, нашедший отражение в памятнике, можно рассмотреть метафорически как угрозу русской православной цивилизации, исходящую от врагов, от которых исходит «бесовский яд». В отличие от «Новой повести...», в которой содержатся открытые призывы к восстанию против иноземцев и сплочению всех людей русского мира как православного братства, «Плач...» не призывает к сопротивлению, однако его финал преисполнен обращением к всеобщей молитве, только в которой автор видит путь к спасению и Божьему прощению: «О благочестивии, хриstopодражателныя, любве исполнении людие! Приклоните ухо ваше, и примемъ страхъ Божии въ сердца своя, и начнемъ просити милости у всещедрaго Бога съ неутѣшными слезами и въздыханиемъ и стенаниемъ! <...> Буди же въсему словесному стаду, великия России православнымъ християномъ о Христѣ мирѣ» [Плач о пленении ... 2006, с. 194].

И «Новая повесть...», и «Плач...» воздействуют на читателя картинами вражеского произвола. Прежде всего, это эсхатологические зарисовки гибели, страдания православного християнства: «Сами вси видите, какое гонение на православную вѣру и какое утеснение всѣмъ православным християномъ от тѣхъ губителей нашихъ и враговъ!» [Новая повесть ... 2006, с. 172], «Увы, силнии князи и бояре наши и прочии вси хриstopлюбнии народи повсюду разъличнѣ поущениемъ Божиимъ от иноплеменникъ и от междоусобныхъ брани неисчетно падоша...» [Плач о пленении ... 2006, с. 182]. Картины, иллюстрирующие цивилизационный урон, нередко переплетаются с бытовыми сценами: «...инымъ зѣльное ранение, а инымъ грабление, и женамъ безчестие и насилавание», «И всегда в тѣхъ – теснити (нелѣпо рещи, аки мышей, давити)...» [Новая повесть ... 2006, с. 172]. При помощи этих приемов в па-

мятников создается общий осудительный портрет захватчиков и главы интервенции Сигизмунда III.

Главный композиционный прием обоих памятников – противопоставление. В «Новой повести...» в начальные слова включается оппозиция своих и чужих: «...православным христианомъ – всякихъ чиновъ людем, которые еще душъ своихъ от Бога не отщетили, и от православные вѣры не отступили, и вѣрою прелести не последуютъ, и держатся благочестия, и к соперникомъ своимъ не прилепились, и во отпадшую ихъ не уклонились, и паки хотятъ за православную свою вѣру стояти до крове» [Новая повесть ... 2006, с. 150]. В этих строках, выполняющих функцию и вступления, и обращения, подчеркивается, что главным признаком «своих» является следование заветам Христа и готовность отстаивать идеалы православного христианства. Воплощение истинных представителей русского мира, обладающих признаками стойкости, мужества, храбрости, готовых пожертвовать собой ради Отечества, авторы обоих памятников видят в жителях Смоленска, стойко выдерживающих жестокую осаду интервентов: «Поревнуемъ и подивимся великому оному нашему граду Смоленьску, его же стояние к Западу» [Новая повесть ... 2006, с. 150].

Оборона Смоленска имела важное значение. С 1609 по 1611 г. город стойко выдерживал жестокую осаду, несмотря на силу противника (по замечаниям историков, войско Сигизмунда насчитывало чуть больше 22 тысяч человек против 5 тысяч смолян [Фролов, 1987; Каргалов, 2002; Александров, 2011]), внутренние разногласия между дворянами, боярами и даточными людьми, а также большие потери среди и так немногочисленной смоленской армии. Исторические источники свидетельствуют, что во время обороны жители не только Смоленска, но и соседних городов при штурмах крепости были готовы пожертвовать жизнью ради спасения Русской земли. Яркими примерами, иллюстрирующими жертвенность защитников города, является решение смолян в конце сентября 1609 сжечь жилые дома, а также деревянный спуск от крепости к Днепру, чтобы противник не

мог ими воспользоваться. Кроме этого, неоднократно смоленские воины остановили захватчиков, вступая с ними в рукопашную схватку. Положение смолян осложняли неурожай и падеж скота, что вынуждало их совершать «вылазки» с целью добыть пропитание и пробираться мимо оккупантов, с которыми каждый раз происходили ожесточенные стычки. Однако ни потери армии, ни погодные условия, ни голод, ни случаи дезертирства не сломили мужества защитников крепости и не позволили добровольно сдаться после захвата Москвы интервентами: «В стойкой защите родного города заключалось общегосударственное значение подвига смольнян, надолго задержавших начавшееся быстрое продвижение польско-литовских интервентов...» [Дробленкова, 1960, с. 16].

Отсылки к обороне Смоленска в «Новой повести...» и «Плаче...» неслучайны. Во-первых, Смоленск, укрепленный различными оборонительными сооружениями, представлял собой неприступную крепость, которая может быть рассмотрена метафорически как модель «русского мира» – центр сосредоточения национально-патриотических сил: «...оборонительные сооружения Смоленска были довольно разнообразны, ими были охвачены и сам город, и посады. При умелом руководстве обороной город являлся неприступной крепостью, что и продемонстрировала оборона Смоленска 1609–1611 гг.» [Александров, 2011, с. 164]. Обращаясь к читателям, автор «Новой повести...» выделяет высокие личностные качества смолян: «Чаемъ, яко и малым дѣтемъ слышавше, дивитися той ихъ, гражданъ, храбрости, и крепости, и великодушию, и непреклонному уму» [Новая повесть ... 2006, с. 150]. Особое внимание автор уделяет вопросу объединения сил в борьбе с врагом, подчеркивает единство духовных качеств защитников и невозможность покориться захватчикам: «И вси стоять единомушно, и непреклонно, и неподвижно умомъ и душею на ихъ прелестное ложное обѣщание» [Новая повесть ... 2006, с. 150]. Смоленск в представлении автора «Новой повести...» является сдерживающей врага силой, не только обо-

ронительной, но и духовной, он берет на себя роль центра русского мира, отстаивающего национальные интересы: «А нынѣ его, сопостата нашего, злаго короля, той нашъ град ни за главу, ни за руцѣ, ни за нозѣ, но за самое злонравное и жестокое сердце держать и к намъ итти претить» [Новая повесть ..., 2006, с. 160].

Во-вторых, образ города с крепостными стенами невозможно не соотнести с образом Града небесного, Града Божия, который нередко изображается на иконах именно как город-крепость. Представление о Граде небесном (Граде Божьем, царстве Божьем), связанное с «вопросами смысла и ценности субъективного бытия личности, возможностью соотнесения земного и небесного миров, поисками высшего идеала» [Коковина, Михайлова, 2021, с. 237], стало мифологемой, характерной для русской литературы и культуры в целом. Концепция Града небесного восходит к Библии – образ небесного Иерусалима встречается в Откровении Иоанна Богослова: «И я, Иоанн, увидел святыи город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. <...> И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святыи Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет славу Божию» (Откр. 21: 2, 10, 11). В Священном писании Град небесный Иерусалим – прообраз рая на земле, город, осененный Божьей благодатью, город, защищенный Божьим покровительством от всего враждебного: «И не войдет в него ничто нечистое и никто преданныи мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (Откр. 21: 27). Кроме этого, Град Божий имеет мессианское значение – спасение всего человечества, определение истинных ценностей и верного пути: «Спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою. <...> И принесут в него славу и честь народов» (Откр. 21: 24, 26). Образ Града небесного связывается с духовным очищением, возвышением личности, постижением любви к Богу: «Город, символизирующий обитель Бога, нисходит к алчущему сердцу, возлюбившему его» [Салмин, 2021, с. 58].

Примечательно сравнение небесного града Иерусалима с невестой. Такое же сравнение встречается и в «Плаче о пленении...»: «...толикаго учреждения бысть преисполнено, и свѣтомъ, и славою превзыде, яко невѣста, на прекрасный бракъ жениху уготована!» [Плач о пленении ... 2006, с. 182]. Образ невесты является сакральным – он ассоциируется прежде всего с нравственной чистотой и благочестием. Кроме этого, невозможно не отметить параллели со Священным Писанием, согласно которому невеста – это прообраз Церкви. Как известно, под образом Невесты Христовой православное богословие почитает Церковь. Так, в послании к Ефесянам апостол Павел сравнивает взаимоотношения Иисуса Христа и Церкви с отношениями между женихом и невестой: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5: 25–27). Далее эта мысль развивается, переходя в метафорическое осмысление Церкви как тела Христова: «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены Тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5: 28–30). Подобно жениху и невесте, которые свяжут себя брачными узами, Христос и Церковь являются единой плотью, так же и все христиане, приходящие в Церковь, составляют Тело Христово, о чем говорится в первом послании к Коринфянам апостола Павла: «И вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12: 27).

В Евангелии от Матфея Иисус Христос рассказывает притчу о десяти девах – пяти разумных и пяти неразумных: «Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху» (Мф. 25: 1). Никто не знает, когда появится жених, ведь он может прийти в любой момент, поэтому важно, подобно мудрым девам, жить в его ожидании,

готовиться ко встрече с ним: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Мф. 25: 13).

Таким образом, в контексте Священного писания образ невесты Христовой наделяется признаками нравственной чистоты, непорочности, верности, готовности следовать за Христом. Очевидны параллели с православной концепцией души, ищущей Господа и стремящейся очиститься от скверны, идти по истинному пути. Следование заветам Христа представляет собой верную дорогу для каждого христианина, поэтому можно обобщить, что все члены Церкви Христовой, православные христиане, прочно связаны духовными узами: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12: 13).

Уподобление Руси невесте в «Плаче о пленении и конечном разорении...» неслучайно. Русь уподобляется Церкви как метафизическому явлению. А.С. Хомяков подчеркивал: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати <...> Единство же Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» [Хомяков, 1994, с. 5]. Эту концепцию Церкви можно рассмотреть как цивилизационную модель – единство людей в православии, отмеченность Божьей благодатью, православное братство, соборность. Все эти признаки созвучны с пониманием русского мира как целостного явления. А смысловой ряд небесный град Иерусалим – невеста – Русь отсылает к восприятию русского мира как особого цивилизационного пространства с мессианским значением, что выразилось в теориях «Москва – Новый Иерусалим» и «Москва – Третий Рим». При помощи библейских аллюзий автор утверждает не просто высокое, а богоизбранное положение Руси и русского мира, который сейчас переживает цивилизационный кризис.

Кроме этого, сравнение Руси с невестой имеет еще один смысл: постепенно начинает складываться метафора Руси как женщины. Многие исследователи, как отечественные, так и зарубежные, утверждают, что для России женщина, женственность, женское – национальный идеал [Багичева, 2016; Бердяев, 1918; Соловьев, 1989; Эдмондсон, 2003 и др]. В русской литературе и фольклоре складывается осмысление Родины – Руси, России – как матери, невесты, жены, вдовы и др.

Женское начало Руси связано прежде всего с семейностью, преемственностью поколений, единением людей. В этом смысле можно рассмотреть Русь и русский мир как одну семью, во главе которой стоит отец – царь, царь-батюшка. Интересно, что «образ царя батюшки сложился из представления о нем как наместнике бога» [Багичева, 2016, с. 103]. Однако в Смутное время эта семья оказывается неполной: «Казалось, что все ждали одного: как сироты, найти скорее отца...» [Карамзин, 1988, с. 680].

В раннехристианских текстах стали складываться разные представления о рае, в одном из которых рай осмыслялся «...в духовном смысле, как Царствие Небесное, как возможность приблизиться к Господу и быть со Христом» [Казаков, 2021, с. 6], и именно такое представление оказалось доминирующим в христианском сознании. Согласно этой мысли, достижение рая становится возможным благодаря очищению души, духовному возвышению, совершенствованию, духовным подвигам. В связи с этим во многих памятниках письменности, обращаясь к теме христианства и вопросам о христианской душе, появляется мотив мученичества за веру и Христа. Этот мотив, как мы указывали ранее, явился составным элементом и темы «русского мира». Так, и в «Новой повести...», и в «Плаче...» во фрагментах, посвященных обороне Смоленска, защитники города воспринимаются как христианские мученики: «...наша же братия, православныя християне, сидятъ, и великую всякую скорбь и тесноту трпятъ, и стоятъ крѣпцѣ за православную вѣру, и за святыя Божия церкви, и за свои души, и за всѣхъ за нас, а общему

нашему сопостату и врагу, королю, не покорятся и не здадутся» [Новая повесть ... 2006, с. 150], «Живущии же во градѣ Смоленскѣ благочестивии людие мученическими страданми изволиша лучше смерть воспрियाти, неже въ люторскую вѣру уклонитися, и мнози гладомъ и смертию нужною сконъчашася» [Плач о пленении ... 2006, с. 188].

Мотив мученичества тесно связан именно с защитой Смоленска. Как известно, летом 1611 г., когда смоленская армия была очень ослаблена, жители Смоленска укрывались от врагов в Мономаховом соборе, и, когда туда ворвались поляки, «некто Белавин поджег огромные запасы пороха..., хранившегося в подвалах собора. Немногие оставшиеся после взрыва бросались в огонь, не желая “поклониться польскому королю”» [Мухина, 2014, с. 63]. Этот исторический факт демонстрирует не только готовность людей пожертвовать жизнью во имя защиты Родины, но и полную невозможность подчинения чужим, смены культурного и цивилизационного кода. Следует сделать оговорку, что «Новая повесть...», в отличие от более позднего по времени написания «Плача...», по предположениям исследователей, была создана не ранее февраля 1611 г. «...на волне начавшегося формироваться в январе – марте 1611 г. первого народного ополчения, в канун стихийно вспыхнувшего в Москве восстания 19 марта 1611» [Дробленкова, 2006, с. 691], т.е. этот памятник, вероятно, был написан раньше трагических событий в Мономаховом соборе, к тому же, о них автор «Новой повести...» и не говорит напрямую, однако знание этого исторического эпизода позволяет рассматривать фрагмент, посвященный Смоленску, исключительно в свете мотива мученичества.

Кроме устойчивых признаков христианского мученика (страдание за православную веру и Божьи церкви), обратим внимание на следующие детали: «стоят крѣпцѣ ... за всѣхъ за нас» и «общему нашему сопостату и врагу» [Новая повесть ... 2006, с. 150]. Здесь существенным видится употребление местоимений первого лица *нас*, *нашему*, что подчеркивает общность людей,

принадлежащих к русскому миру – и Смоленск, и Москва, и другие многочисленные города Русской земли – географические точки русского мира, которые из-за политической обстановки становятся разрозненными, оторванными друг от друга. Используя местоимения первого лица множественного числа, автор акцентирует внимание на общерусскости трагедии, напоминая о необходимости сплочения.

Объединение людей общей бедой и тревогой за будущее и сохранность русского мира от «иномирных» захватчиков, необходимостью отстаивать свои интересы подчеркнуты и употреблением словосочетаний «наша же *братия, православныя христиане*» [Новая повесть ... 2006, с. 150]. Отметим, что это выражение можно интерпретировать в широком смысле: слово *православный* имеет не только конфессиональное значение, оно используется в цивилизационном смысле, обозначая людей русского мира, объединенных православной верой. На тождественность и взаимозаменяемость слов «русский» и «православный» обращает внимание А.Н. Ужанков: «Понятия *русский* и *православный* становятся синонимами. После падения православной Византийской империи в 1453 г. и освобождения от монголо-татарского ига в 1480 г. Московское государство в полной мере ощутило свою миссию – защитника Православия до ожидаемого в 1492 г. “конца света”, что еще больше закрепило в сознании древнерусских книжников тождественность концептов *русский* и *православный*» [Ужанков, 2022, с. 71]. Слово *братия* усиливает значение объединения людей на основе общих признаков (прежде всего, признака православной цивилизации) и целей (победы над врагом) и отсылает к мотиву мученичества за веру и Христа.

Кроме этого, во фрагменте, посвященном Смоленску, находит отражение мысль о бессмертии истинной христианской души. Смерть за Родину, за русский мир для защитников является переходом в вечную жизнь, что оказывается предпочтительней земной жизни предателей: «И душъ своих не потопят и во

вѣки ими погибнути не хотят, а хотят славнѣ умерети, нежели безчестнѣ и горко жити» [Новая повесть ... 2006, с. 150]. Согласно христианскому вероучению, душа человека нематериальна, бессмертна, и ее судьба после физической смерти определяется земными делами и образом жизни человека. Представляя собой «...совокупность органических и чувственных восприятий, следов воспоминаний, мыслей, чувств и волевых актов...» [Святитель Лука, 2011, с. 63], именно душа составляет духовную сущность человека, связывает его с Богом. В связи с этим жизнь по заветам Христа очищает душу, а отступление от христианских заповедей губит ее.

Примечательно, что в русской языковой картине мира концепция души преимущественно связывается с понятиями «жизнь»/«живое», при этом «в отличие от общепринятой оппозиции “живое – неживое” концепт “душа” актуализирует семему “бессмертие”, что закреплено языковой и духовной традицией» [Журавлева, 2007, с. 114]. В связи с этим показательно появление нехарактерного представления о мертвой душе, что подчеркивает исключительную степень негативной оценки предательства и осмысление безысходности судьбы «чужих».

Стоит отметить, что оба памятника композиционно можно разделить на три части: в первой части создается идеально-возвышенный образ Руси, в основной части авторы с горечью повествуют о событиях, разрушающих русский мир, а третья часть выражает надежды на спасение. Эти три части соотносимы с исторической судьбой Руси и русского мира: первая – прошлое, вторая – настоящее, а третья – будущее. Основная часть в обоих памятниках проникнута горечью: «Чем больше проходило времени с момента начала Смуты, чем больше страдало Московское государство в огне интервенции и гражданской войны, тем всё чаще и чаще возникало в обществе ощущение безысходности» [Туфанова, 2019, с. 75]. Однако первая и третья части пронизаны возвышенным пафосом, и композиционно, на наш взгляд, утверждение величия, мощи и цельности Русского

государства и надежды на сохранение русского мира неслучайно выносятся в начало и конец – сильные позиции текста.

Таким образом, в эпоху Смутного времени тема «русского мира» обостряется в связи с польско-литовской интервенцией, героической защитой Руси/России, злободневностью династического вопроса. На первый план выходят мотивы мученичества, жертвенности, надежды на Божественную помощь, любви к Родине, справедливости, невозможности отказаться от своего цивилизационного пути. Литература становится настоящим идеологическим оружием: публицистичность, свойственная и XVI веку, в XVII веке достигает пика, при этом авторы используют все средства, чтобы убедить читателя в своей правоте, переплетая исторические факты и легенды, правду и вымысел, документы и видения.

3.6. Русский мир и его судьба в сочинениях патриарха Гермогена

Одна из главных проблем эпохи конца XVI – начала XVII в. – пресечение династии Рюриковичей. Отсутствие лидера у русского мира – сильного правителя, защитника, носителя лучших качеств – приводит к осмыслению необходимости найти поддержку, хотя бы временную, в человеке, готовом взять на себя ответственность за весь русский мир и не допустить его разрушения. Таким человеком становится патриарх Гермоген, выражавший идеи следования христианским идеалам, сакрального характера власти, верности законному правителю, ставший «вдохновителем всероссийского сопротивления интервентам и изменникам» [Цветков, 2013, с. 58].

Как известно, путь служения православному христианству и Русской земле Гермоген начал в Казани, где приложил большие усилия к распространению христианства, и с самого начала «отличался благочестіемъ, хорошо зналъ священное писаніе, творенія святыхъ отцевъ и церковную исторію» [Россиев, 1913,

с. 5]. Деятельность Гермогена-митрополита на Казанской кафедре была плодотворной: «Он возобновил почитание святых мучеников казанских Иоанна, Петра и Стефана, составил летопись христианской Казани, основал довольно много церквей и монастырей, открыл мощи святого благоверного князя Романа в Угличе» [Петрович, Блашков, 2017, с. 30]. Всероссийским патриархом Гермогена предложил избрать провозглашенный царем Василий Иванович Шуйский после избавления от первого Самозванца. Следует сделать важное предварительное замечание: для Гермогена законно избранный царь – непоколебимый авторитет. Личность правителя в осмыслении патриарха неразрывно связывалась с православными идеалами и укоренившимися представлениями о Божественном происхождении власти, поэтому Гермоген служил Шуйскому верой и правдой, во всем его поддерживая, несмотря на то что, по свидетельствам современников, отношения между царем и патриархом были довольно сложными, не лишеными разногласий. Однако патриарх был стойким сторонником Шуйского именно по причине того, что считал его царем избранным, провозглашенным народом и православным. Убеждения патриарха нашли отражение в его агитационных письмах, написанных в поддержку Шуйского, не пользовавшегося большим авторитетом в Московском царстве, о чем мы скажем ниже.

Патриарх Гермоген сыграл важную роль в отстаивании национальных интересов, формировании патриотического настроения и осмыслении необходимости борьбы с интервентами: «...церковные начинания патриарха (при всей их неоспоримой важности) меркнут по сравнению с его политическим подвигом. Неполные шесть лет патриаршества Гермогена наполнены исключительной по напряжению борьбой за политическую и религиозную независимость Российского государства» [Карпов].

Патриарх Гермоген становится героем современной ему деятельности агитационной патриотической письменности. Так, в «Новой повести о преславном Российском царстве» и «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства»

создается яркий образ патриарха как оплота русского мира, выразителя христианского идеала: «Подобает же намъ ревновати и дивитися... от подражателя и сопрестолника святыхъ святѣйшихъ вселенскихъ патрiархъ, от первенца и главы церковныя всея Руси, пастыря нашего и учителя, и отцемъ отца и святителя, неложнаго стоятеля, и крѣпкаго побарателя по вере христианстей...» [Новая повесть ... 2006, с. 152]. Примечательно, что в этих памятниках, а в особенности в «Новой повести...» патриарх представлен как единственный реальный защитник, активный деятель-патриот: «Идеализация Гермогена... достигается путем создания впечатления о его полном одиночестве среди “православныхъ христиан”...» [Дробленкова, 1960, с. 129].

Авторы обоих памятников акцентируют внимание на негибкости характера патриарха: «яко столпъ», «исполинъ-муже» [Новая повесть ... 2006, с. 158], «крѣпкiи твердыи адамантъ» [Плач о пленении ... 2006, с. 190], а его ведущая роль в спасении Руси подчеркивается символически центральным расположением его образа: «...непоколебимо стоитъ посреди нашея великия земли, сирѣчь посреди нашего Великаго государства...» [Новая повесть ... 2006, с. 158]. Это духовная сила, незримо объединяющая людей, не позволяющая рухнуть основаниям русского мира: «...и не стѣны едины великаго нашего града держит, но и живущихъ в нихъ всѣхъ крѣпитъ, и учитъ, и умными ихъ в погибельный ровъ впасти не велитъ» [Там же, с. 160].

С образом Гермогена связывается надежда на спасение, сохранение русского мира в целостности и непоколебимости идеалов Святой Троицы: «Аще бы не он, государь, здѣ держаль, кто бы таковъ инъ восталъ и противу тѣхъ нашихъ враговъ и губителей крѣпко сталъ?! Давно бы страха ради прещения от Бога отступили, душами своими пали и прапали» [Новая повесть ... 2006, с. 160]. Образ Гермогена во многом возвышен и идеализирован: это безусловный и единственный лидер, заменивший государя-отца, взявший на себя ответственность вести Русь по истинному пути: «И стоитъ единъ противу всѣхъ ихъ...» [Там же, с. 158].

Гермоген – воин Христов, и его оружие – христианское учение – оказывается сильнее воинского ополчения: «также и онъ, государь, вмѣсто оружия токмо словомъ Божиимъ всѣмъ соперникомъ нашимъ загражая уста, и посрамляя лица, и бездѣльны отсылая от себя» [Новая повесть ... 2006, с. 158]. Н.Ф. Дробленкова подчеркивает, что в «Новой повести...» в уста патриарха не вкладываются призывы к вооруженному столкновению, он пытается воздействовать и на русский народ, и на захватчиков словом, наставлением, молитвой: «Автор “Новой повести” оговаривает, что Гермоген как идеальный патриарх не может призывать к вооруженному восстанию; он лишь “ожидает с часу на час божия поможения и вашего тщания и дерзновения на них”» [Дробленкова, 1960, с. 125]. Гермоген – учитель и духовный отец, наставляющий всех людей, не позволяющий предать Родину и христианские идеалы, объединяющий народ православной верой: «И нас всѣхъ укрепляетъ и поучаетъ, чтобы страха ихъ и прещения не бояться, и душами своими от Бога не отщелтитися, и стояти бы крѣпцѣ и единодушно за преданную намъ от Христа вѣру и за свои души...» [Новая повесть ... 2006, с. 158], «Ермогенъ патриархъ, видя людей Божиихъ, ...много наказуя ихъ и полезная вѣщая имъ и глаголя: “...Лучше бы было вамъ изыскати, что со слезами и с рыданиемъ всенародно, зъ женами и съ чады, притещи къ неотсѣкаемой надежди, ко всемилостивому въ Троицы славимому Богу и просити милости и щедроть у богатодателныя Его десницы”» [Плач о пленении ... 2006, с. 190].

Гермоген создал ряд сочинений, в которых нашли отражение многие вопросы, связанные и с темой «русского мира». В центре внимания автора богомольных грамот и патриотических воззваний вопрос о прямой угрозе уничтожения сложившегося русского цивилизационного кода.

В сочинениях Гермогена разных лет представление современного положения русского мира отличается в зависимости от конкретных свершившихся событий. В сочинениях 1606–1609 гг., относящихся ко времени правления Василия Ивановича

Шуйского, Гермоген выступает как сторонник избранного царя, фигура правителя становится ключевой в этих посланиях, главная цель которых – утвердить законность самодержца, настроить всех читающих на поддержку Шуйского и противостояние врагам-самозванцам.

Война с самозванцами – это прежде всего противостояние цивилизационное. Враги угрожают православной вере, в целом православному мироощущению и мировидению русского средневекового человека, и, кроме этого, самозванство рушит представление о царской власти на Руси, которая дается от Бога, следовательно, сама Русь совершает большой грех, признавая власть ненастоящего правителя, что знаменует собой неминуемую гибель цивилизации. Враги способны разрушить не столько страну как территориальное образование – они составляют угрозу именно для русского мира, уже сложившегося и крепкого цивилизационного конструкта. Поэтому, говоря о борьбе Шуйского с неприятелями или напутствуя царя, Гермоген постоянно вписывает идущую войну в контекст защиты православных идеалов – основ русского мира: «Царь и Великий Князь Василей Ивановичь, всеа Русии Самодръжець, поборая по благочестивой християнской вѣрѣ и имѣя великое желаніе о святыхъ Божиихъ церквахъ, прося у Бога милости, пошелъ на свое Государево и земское великое дѣло, противъ враговъ креста Христова, которые измѣнники, воры, тати и розбойники» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 78]. Обращаясь с призывом к самому Шуйскому выступить против Тушинского вора, Гермоген акцентирует внимание на правоте царя, на божественной помощи в избавлении от цивилизационной угрозы: «И тако подобаетъ благочестивый самодержателю, безо всякого сумнѣнія, прося милости ... и у Пречистые Его Матери и у Московскихъ чудотворцовъ, противъ такова ... губнаго злодѣйства согнать...» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 82].

Во вступительной части посланий Гермоген обращается к недавнему прошлому, описывая урон, нанесенный первым Само-

званцем: «...отъ Гришки Отрепьева учинилась неудобьсказаемая напасть: ... такъ прелстилъ люди Божія государства Російского, что не токмо поклонишася ему, но множество силныхъ и великихъ, прочихъ же и безъ числа, и остріемъ меча падоша» [Творения ... 1912, с. 62], «Гришка Отрепьевъ ... дерзнувъ безъ страха къ Московскому государству и назвавъ себя Царемъ ... и коснуся царьскому вѣнцу, и владѣя такимъ превыскоимъ государствомъ мало не годъ, и которыхъ злыхъ дьявольскихъ дѣлъ не дѣлалъ и коего насилія не учинилъ?» [Там же, с. 67]. Общее представление о том, что беды настигли Русь «за многочисленные грехи» и явились «Божьим наказанием» коррелирует с представлением Самозванца как врага Бога, попиравателя христианства, черпающего свои замыслы от дьявола, что подчеркивает резкая характеристика Лжедмитрия I и его поступков: «бѣсосоставнымъ своимъ умышленіемъ», «злокозненное его пронырство», «врагъ Божій и нашъ губитель и вѣры крестьянскія разоритель» [Там же, с. 62–63], «отступникъ православныя нашея крестьянскія вѣры и злый льстець, сынъ дьяволь, еретикъ», «злымъ своимъ чернокнижьемъ прелстя многихъ ... людей» [Там же, с. 67]. Повествуя о расправе над Лжедмитрием I, патриарх также использует эпитеты с резко отрицательным значением: «злосмрадное и скверное тѣло его» [Там же, с. 68]. Этот фрагмент усиливает негативное восприятие врага: даже после страшной смерти (Лжедмитрий I был схвачен и убит, а его тело сожжено, останки заложили в Царь-пушку и произвели выстрел) он не заслуживает прощения, что подчеркивает Гермоген: «и не обрѣтеся и пепель сквернаго его тѣла» [Творения ... 1912, с. 68]. Кратко пересказанный автором посланный жизненный путь Самозванца – это дорога в никуда, путь отступничества, отхождения от Бога и христианства, поэтому и наказание за большие грехи столь суровое, а авторская оценка его позорной смерти может быть противопоставлена каноническим житийным эпизодам благоухания тела святых после смерти и чудес на могиле, что еще раз утверждает неверность выбора Самозванца.

Такой же комплекс представлений складывается в посланиях Гермогена и о новых врагах – последователях второго Самозванца: «А стоять тѣ воры подѣ Москвою ... и пишутъ къ Москвѣ проклятыя свои листы» [Творения ... 1912, с. 66], «...таковыхъ скардныхъ и богоненавистныхъ дѣлъ содѣвати, еже окаянные, забывъ страхъ Божій и часъ смертный ... и стоять и розсылають воровскіе листы по городомъ...» [Там же, с. 69–70]. Восприятие самозванцев как нечестивых, отождествление их с антихристом возникло не только у Гермогена, но и у других книжников под влиянием традиционных эсхатологических представлений: «Лжедмитрий ... – потенциальный католик, еретик, т.е. враг Божий. И этот тайный еретик оказывается “царем на Москве”, т.е. над православной державой воцаряется царь-нечестивец, неизвестно откуда взявшийся, непонятного происхождения. При этом он начинает заводить при дворе ... католические порядки ... Налицо совпадение с пророчествами Апокалипсиса: царь Третьего Рима оказался еретиком и скоро заставит всех поклониться антихристу...» [Бессонов, 2014, с. 77]. Говоря о «дьявольских» замыслах посягателей на престол, автор создает по-настоящему эсхатологические картины гибели русского христианского мира: «...Русь нашу, воитинну святую и Богомъ любимую, восхотѣ не токмо обесчестити, но и конечно разорити, и святыя церкви въ Римскіе костелы хотя превратити и люди Божія погубити» [Творения ... 1912, с. 62], «всѣ святыя церкви и монастыри честныя хотѣль разорити, и Римскіе костелы въ нашихъ церквахъ подѣлати, и истинную православную и Богомъ любимую нашу крестьянскую вѣру хотѣль разорити» [Там же, с. 68].

В сочинениях Гермогена 1606–1607 годов разрушение православных основ русского мира показано как несостоявшиеся замыслы врагов, и не исполняются они «по воле Бога», гнев на Русь «не конечен»: «Милосердый же и челоуѣколюбивый въ Троицы славимый Богъ нашъ, иже есть источникъ милости, всякія премудрости содѣтель, молитвами крѣпкія наша заступницы Пречистыя Богородицы и всѣхъ ради Святыхъ своихъ, не попусти

быти конечному разоренію православныя вѣры и насъ не преда на погубитель» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 62–63], «милосердый въ Троицы славимый Богъ ... вскорѣ услыша стожаніе рабъ своихъ не даде въ поспраніе святыхъ иконъ и въ разрушеніе святыхъ церквей и въ разореніе крестьянскія вѣры» [Там же, с. 68]. Таким образом, в посланиях Гермогена появляется мотив божественного покровительства, богоспасаемости Русской земли, русского народа, и этот мотив, как мы неоднократно отмечали, возникает уже в ранних древнерусских текстах и неизменно связывается с темой «русского мира».

Мотив духовной помощи свыше, обращение к Богу, святым, чудотворцам, священномученикам с просьбой помочь в сохранении православных идеалов на Руси становятся общим фоном повествования Гермогена. Примечательно, что царевича Димитрия Ивановича автор включает в «перечень» святых – заступников русского мира: «...милостію Божіею и Пречистыя Богородицы и всѣхъ Святыхъ молитвами и помощію новаго страсто терпца Царевича Князя Дмитрея, идучи ... тѣхъ всѣхъ побили, а иныхъ поймавъ живыхъ мученію смертному и казни предали» [Творения ... 1912, с. 71]. Гермоген подчеркивает, что «благоверный царевич» принял мученическую смерть от врагов христианства, и внимание автора к фигуре нового мученика неслучайно: во-первых, образ умершего царевича – потомка Ивана Грозного, законного престолонаследника – становится символом, напоминающим о необходимости восстановить законность власти на Руси, во-вторых, говоря о Димитрии Ивановиче однозначно как об ушедшем, Гермоген исключает любую возможность его «чудесного объявления»: «патриарх пытался убедить в том, что подлинный царевич Димитрий Иванович мертв... С этой же целью Гермоген организовал 3 июня 1606 г. торжественное перенесение мощей царевича Димитрия Ивановича из Углича в Москву...» [Дробленкова, 1988, с. 155].

В связи с ореолом «богоотмеченности» возникает и сакральный образ Русского царства: «Русь наша, воистину святая и Богом

любимая», «великая Россійская земля», – попытки разрушить которое приравняются автором к предательству христианства, дьявольским козням. Поэтому на протяжении посланий 1606–1607 гг. автор предупреждает о постоянной угрозе, наставляя людей не вступить на путь предательства, не поддаваться ложным обещаниям ненастоящего правителя, ведь поклонение незаконному царю – осквернение христианской души, прямая дорога в ад: «...отводять православныхъ крестьянъ во слѣдъ себе, отъ свѣта во тму и отъ живота къ смерти, и погибають конечнѣ душевнѣ и тѣлеснѣ», «грѣшнымъ же мечь и мука безъ конца во адѣ» [Творения ... 1912, с. 64].

Автор сочинений акцентирует внимание на том, что истинный путь, ведущий к спасению, невероятно сложен, он требует мужества, стойкости, несгибаемости, бесстрашия, и противопоставляет эту модель поведения легкомысленной вере в лживые обещания самозванцев, что ведет к неминуемой беде: «И которые городы, забывъ Бога и крестное цѣлованіе, убоявся ихъ гробежевъ и насилія всякого... всякое зло надъ ними содѣялось; а которыхъ городовъ люди ихъ воровъ и хищниковъ не устрашилися, и тѣ, милостію Божіею, отъ тѣхъ воровъ цѣлы сохранены» [Творения ... 1912, с. 70]. Примечательно, что отступников автор сравнивает то с волками, то со змеями: «Они же, отпадшіи отъ Бога и отъ правыя вѣры, не яко крестьяня, но аки и не человѣцы, аки змѣева изъ своихъ гнѣздъ выползая, сипѣниемъ своимъ, или яко волцы воя, хотя устрашити люди Божія...» [Там же, с. 72]. Очевидно, что образы волка и змеи неслучайны: это одни из центральных мифологизированных животных персонажей, символизирующих «чужесть», инаковость, потусторонность. Волк и змея – враги христианства, губящие сошедших с истинного пути любви к Богу людей. Образ змеиного гнезда усиливает метафорическое описание Гермогена, подчеркивая, что чужих множество.

Единственным выходом из цивилизационного кризиса Гермоген видит восстановление царской династии. Патриарх при-

зывает всех поклониться избранному царю Василию Ивановичу Шуйскому и не отречься от крестоцелования законному правителю. В представлении Гермогена сильный надежный государь – награда, которую дарует сам Бог: «за сию же къ Богу вѣру, и мужество, и крѣпость, и разумъ, возлюби его Государя Богъ и избра, постави намъ Російскому царьству Государя Царя и Великого Князя Василья Ивановича, всеа Русіи самодержца» [Творения ... 1912, с. 63], радость и одухотворение для христиан: «...всякіе служилые люди всего Московского государьства всѣхъ городовъ православные крестьяня, видя такое милосердіе Божіе, духомъ возрадовалися и отъ всего сердца молимъ... Бога...» [Там же, с. 69]. Царь – хранитель христианских заветов и Божий заступник, при этом автор посланий подчеркивает, что Шуйский – законный продолжатель осененной христианской благодатью династии русских правителей: «...отъ прежеизбывшаго царьскаго корени благоцѣвѣтующую вѣтвь» [Творения ... 1912, с. 68]. Гермоген развивает идею богоизбранности власти («всяка власть отъ Бога дается» [Там же, с. 88]), которая является сквозной в отечественной литературе и особенно сильно отражается в трудах Ивана Грозного. Согласно Гермогену, верность царю равносильна верности Богу, поэтому непризнание законноизбранности Шуйского равносильна отступлению от христианства, отдалению от Бога. Рефреном звучит мысль патриарха о верности государю: «... за православную вѣру и за Государево крестное цѣлование, стояти безо всякого сумнѣнія и страха...» [Там же, с. 70].

Образ царя в сочинениях Гермогена связан с мыслью о милосердии и всепрощении. Уподобляемый «милостию своею милостивому Богу» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 65], именно Шуйский призван сохранить русский мир спокойным, основанным на христианских идеях любви и духовного единства. Государь-отец способен простить свернувших с истинного пути, главное, чтобы они впредь не подвергали христианские цивилизационные основания опасности уничтожения: «...яко чадолюбивый отецъ со слезами вся цѣлуя и вся прощая, и отнюдь грубости

ихъ не помнѣти глаголаше, толко (рече) христїанскїй законъ ими былъ невредимъ и небесчестенъ, и крестьянская бы кровь отъ нихъ не лилася, и сами бы жили въ покоѣ, и людемъ бы отъ иноплеменниковъ и отъ межоусобныхъ брани своимъ обереганїемъ покой давали» [Творения святаѣшого Гермогена, 1912, с. 65].

Гермоген «собирает» идеальную модель «русского мира»: во главе стоит Государь – наместник Бога, за ним следуют «въ мирѣ и въ повиновенїи и въ любви» верноподданные: весь священный чин, бояре, дворяне, люди приказные, «христоролюбивое воинство» и все православные христіане, объединенные идеалами Святой Троицы. В своих посланиях патриарх призывает христіан молиться «о мирѣ всего міра, и о благосостоянїи святаыхъ Божїихъ церквахъ и о совокупленїи всѣхъ православныхъ христіанъ паки воедино; и о здравїи и спасенїи Богомъ вѣнчаннаго и Богомъ возлюбленнаго Государя...» [Творения ... 1912, с. 65]. Автор сочиненїй неоднократно подчеркивает, насколько важно сплоченїе людей в ситуации цивилизационной угрозы, как важно сохранить ценности русского мира: «...поборая за святаыя Божїя церкви и за православную вѣру и за Государево крестное цѣлованїе...» [Там же, с. 70].

Итак, в основе объединенїя людей, согласно Гермогену, лежат христіанские принципы – твердость веры, духовная работа личности – молитва о спасенїи души, христіанская любовь, идея всепрощенїя, и эти основы оказываются напрямую связаны с идеями верности законному государю и защиты русской цивилизации: «...крѣпко стояти, да иже и до смерти, и быти во всѣхъ любви и въ мирѣ съ одного на враговъ Божїихъ и на всѣхъ супостатовъ стояти...» [Творения ... 1912, с. 69]. В таком объединенїи людей Гермоген видит надежду на спокойное будущее.

Однако в следующих сочиненїях Гермогена тон повествованїя меняется, и связано это со сверженїем В. Шуйского с престола. Еще за полтора года до этого событїя Гермоген наставлял взбунтовавшихся 17 февраля 1609 г. людей, которые выступали против Шуйского, утверждая незаконность его избранїя и гово-

ря о жестокости царя: «Патріархъ укорилъ ихъ во лжи и клеветѣ», а на утверждение, что «Шуйскаго выбрали на царство оною Москвой, а иные города того не вѣдаютъ», Гермоген ответил: «До сих поръ Москвѣ – ни Новгородъ, ни Казань, ни Астрахань, ни Псковъ и никакіе города не указывали, а указывала Москва всѣмъ городамъ. Государь Царь и Великій князь Василій Ивановичъ всея Русіи возлюбленъ, избранъ и поставленъ Богомъ и всеми русскими властями... и крестъ ему цѣловала вся земля» (Цит. по: [Россиев, 1913, с. 11]). Ответ патриарха обобщает его взгляды на правителя и устройство русского мира: царь поставлен самим Богом во главе единого государства под началом Москвы.

В течение последующего времени Гермоген «...пытался удерживать бояръ и народъ отъ беззаконія. Онъ плакалъ, умолялъ и защищалъ Шуйскаго» [Россиев, 1913, с. 13]. Однако опасениям патриарха было суждено сбыться: в июле 1610 Шуйский был свергнут. Тогда Гермоген создает «Два воззвания ко всему русскому народу», где призывает вернуть царскую власть незаконно низложенному Шуйскому: «...болѣзнуетъ ми душа, болѣзнуетъ сердце и вся внутренняя утерзается и вся состави мои содрагають, и плачуся, глаголю и рыданіемъ вопію: помилуйте, помилуйте, братія и чада едиnorodныя, своя душа ... и вразумѣйте и возвратитесь!» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 84]. Сведение законного царя с престола приводит к обострению междоусобной брани и новой силе в попирании православного христианства: «Видите бо отечество свое чюждими росхищаемо и разоряемо и святыя иконы и церкви обругаемы, и неповинныхъ кровь проливаема» [Творения ... 1912, с. 84]. Больше всего автора воззваний возмущает отсутствие понимания, предательство среди своих: «...во умъ нашъ не вмѣщается сотворенная вами» [Творения ... 1912, с. 85]. Все же, обращаясь к «бывшимъ братіямъ», автор не оставляет надежду вразумить запутавшихся людей, призывая их объединиться в веру и подумать о спасении души: «Заклинаю же вы имянемъ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа отстати таковаго начинанія, дондеже время есть

къ познанію, да не до конца погибнете душами вашими и тѣлесе» [Творения ... 1912, с. 85].

Убежденный в необходимости твердой и неотступной веры, патриарх обращается с воззванием стоять крепко и непреклонно: «аще бо и многи волны и люто потопленіе, но не бойся погрязновенія, на камени бо вѣры и правды стоимъ, да ся пѣнитъ море и бѣситъ, но Иисусова корабля не можетъ потопити...» [Творения ... 1912, с. 85]. Этот фрагмент отсылает к библейскому эпизоду: «На озере поднялся бурный ветер, и заливало их волнами, и они были в опасности. И, подойдя, разбудили Его и сказали: Наставник! Наставник! погибаем. Но Он, встав, запретил ветру и волнению воды; и перестали, и сделалась тишина. Тогда Он сказал им: где вера ваша?» (Лк. 8: 23–25). При помощи библейской аллюзии Гермоген утверждает важность верить твердо, непоколебимо, не бояться преходящих преград. Образ корабля может быть рассмотрен метафорически: это русский мир, который находится в сложном и опасном положении испытания христианской веры – посреди бескрайнего моря, но он должен двигаться только по правильному пути, несмотря ни на какие волны и ветра, ведь во главе его стоит Христос.

Патриарх Гермоген был твердо уверен в проповедуемых им истинах: объединяющей силе православия, необходимости поколения законному правителю, верности государю, единении людей в молитве за благополучие Руси. Не отступил от них и когда был вынужден поддержать иностранного претендента на русский престол – королевича Владислава: «С приходом к власти “семибоярщины” Гермоген фактически оказался в политической изоляции. В вопросе об избрании царя он выступал за русских кандидатов на престол (В.В. Голицына или М.Ф. Романова) и даже установил по русским церквям молебны об избрании царя “от корене російского рода”. Когда же кандидатура королевича Владислава была утверждена Боярской думой, Гермоген выступил с требованием, чтобы перед венчанием его на царство Владислав принял православие...» [Дробленкова, 1988, с. 156].

В грамотах, адресованных Владиславу и Жигимонту (Сигизмунду), Гермоген обращается к историческому пути Руси, обозначая опорные цивилизационные точки. В духе «Слова о законе и благодати» говорит Гермоген об осенившем Русь христианстве, ставшем духовной основой русского мира: «...въ трехъ лицехъ единого Бога, еже есть, Отца и Сына и святого духа, о немъ же вси живемъ и движемся» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 92]. Патриарх акцентирует внимание на формировании династии русских правителей, которые владеют Русской землей по воле Божьей: «...отъ благовѣрнаго Великого Князя <Владимира> нареченнаго во святомъ крещеніи Василия, новаго Константина, скиѣтръ великого Россиіского Царства держали и хранили по своимъ Государскимъ степенемъ Московские Государи и до великого ... Ѳедора Ивановича...» [Творения ... 1912, с. 92]. Кратко изложив династическую историю, патриарх переходит к современному цивилизационному кризису: «кровь христианская проливается, яко вода, великие святые обители и многие грады и веси и всякие мѣста запустѣнию преданы, церкви Божиі позжены и многие розграблены и до основания разорены» [Творения ... 1912, с. 93].

Гермоген плавно подводит адресатов посланий к главной мысли: «градъ... великъ... а не имѣтъ Государя Царя» [Творения ... 1912, с. 93], «...мы вси православніи Христіане остались сиры безъ пастыря... народъ яко море волнуется и аки корабль безъ кормника...» [Там же, с. 98]. Говоря о царском престоле, автор представляет его как дар, отмеченный Божьей благодатью: «...судомъ и волею вся содержащаго Бога, Его хотѣниемъ скиѣтръ великого Московского Царства приіде в поручение къ вамъ Великому Государю Владиславу Жигимонтовичю, ажъ благоволитъ Богъ» [Там же, с. 93]. Самодержавие, по Гермогену, – это не только форма управления государством, это одна из составляющих русского мира как цивилизационного целостного явления, тесно связанная с православием. Истинный самодержец, глава русского престола, лидер русского мира должен во всем соответствовать православным

догмам, служить прообразом Бога на земле, и стать таковым, по безоговорочному представлению Гермогена, можно только познав «истиннаго Бога», т.е. обратившись в православие, к чему и призывает патриарх.

Обращаясь к Владиславу, Гермоген говорит об исключительной значимости крещения, напутствует его стать «вторым Владимиром»: «Не противись, Государь, суду Божию, и нашему и всего собора и Царьского синклита и всѣхъ православныхъ Крестьянъ молению ... со всякою тихостию и кротостию и смиреніемъ пріими святое крещение...» [Творения ... 1912, с. 94], – это главная мысль послания, которая повторяется автором неоднократно. Гермоген убеждает в правоверности своих слов, демонстрируя преимущество православного христианства, показывая, что это единственный истинный путь к обретению вечной жизни и спасению души: «...прослави небеснаго Царя Христа твоего, ежъ познати и творити волю Его; а онъ тебя прославить божественною славою Своею вѣчно на небесехъ...» [Творения ... 1912, с. 95]. Патриарх неотступно подчеркивает, что новоизбранного на престол Владислава необходимо «включить» в родословную княжеской династии, что возможно только путем православного крещения: «Пріими святое крещение, пріиметь ты Богъ въ сыновление, и облечеть ты во броня правды, и возложитъ на тебя шлемъ спасенія и дасть тебѣ щитъ вѣры, и древнимъ Великимъ Царемъ і Великимъ Княземъ равнославна учинить ты» [Творения ... 1912, с. 96–97], – в этом тезисе можно выделить идеалы, с которыми Гермоген связывает фигуру правителя: правда, вера, спасение – эти духовные категории объединяют людей в русском христианском мире. Гермоген утверждает возможность стать частью царского рода путем крещения: «...имя твое во устѣхъ всѣхъ... будетъ и утвердится, и крѣпко будетъ Царствие твое в родъ и родъ і вовеки» [Творения ... 1912, с. 97]. Принятие Владиславом православия Гермоген осмысляет как разрешение цивилизационного кризиса русского мира, который нуждается в законном правителе – православном христианине: «твоимъ крещениемъ и правую къ Богу

вѣроу Московское великое Государство отъ мятенія престанеть и тишину прииметь; твоимъ крещениемъ кровь Крестьянская престанеть литися» [Творения ... 1912, с. 96].

Патриарх представляет христианскую веру как высшую награду, поэтому характерно появление солнечной символики: «...Христианская вѣра, яко солнце, сияеть во всю вселенную...» [Творения ... 1912, с. 92], сравнение христианства с благозвучным пением: «...яко сладкая цевница движущи новую и благолѣпную пѣснь духовную въ концы земли...» [Творения ... 1912, с. 99]. Говоря о христианской вере, Гермоген постоянно связывает ее именно с русскими князьями, святыми, чудотворцами – истинными представителями русского мира, впитавшими лучшие личностные качества: «...въ вѣре нашей явились многие святители и благолѣпные Цари і Великие Князи ... и многие угодники Божіи...» [Творения ... 1912, с. 92]. В обращении к Сигизмунду патриарх настаивает на том, чтобы престол занял Владислав, а не сам Сигизмунд (как известно, Сигизмунд имел замысел воцариться на русском престоле и, будучи ярым католиком, не стал бы принимать православие, обратил бы в католичество Русь, соединив ее с польским княжеством, что означало бы развал государства и гибель русского мира), поэтому в сложившейся ситуации Гермоген видит в кандидатуре Владислава хоть какой-то способ цельный русский мир сохранить: «Королю! Великіи Государь! даруй намъ Государя, заповѣди Божія соблюдатьи, и державу Рускую сохранятьи, и насъ во тихости и въ кротости и въ любви и въ милости содержать. Даруй намъ Царя, имъ же бы вѣра Христианская неразорилась» [Творения ... 1912, с. 99].

В основе всех рассмотренных сочинений Гермогена лежит принцип контраста. На бинарные оппозиции в текстах патриарха обращает внимание лингвист Т.А. Литвина: «Такую оппозицию составляет пара “законноизбранный царь В. Шуйский – самозванец Гришка Отрепьев”». Характеристики этих личностей даны согласно идеалистической системе средневекового мировоззрения, для которого были свойственны резкие

противопоставления добрых и злых, грешных и безгрешных, рассмотрение личности как выразительницы божественной воли или «сосуда дьявольского», а сквозной идеей творений патриарха, согласно исследователю, является «идея веры в православное христианство» [Литвина, 2014, с. 147]. Полностью соглашаясь с мнением Т.А. Литвиной, мы считаем необходимым дополнить справедливые идеи исследователя: сочинениям патриарха свойственна более широкая оппозиция «русский мир – нерусский» (здесь идет речь не об этносе, а о цивилизационной парадигме). Действительно, как мы отмечали выше, автор постоянно обращается к цивилизационным основам русского мира, со страхом говоря о гибельности их трансформации, смены. Тогда в качестве превалирующей идеи сочинений мы склонны рассмотреть идею сохранения русского цивилизационного кода и веры в его твердость и непоколебимость.

Исторические обстоятельства менялись слишком стремительно: «После того, как в ночь на 21 сентября 1610 г., под угрозой Тушинского “вора”, боярское правительство впустило в столицу польские войска, Гермоген выступил против решения правительства о принесении присяги королю Сигизмунду III» [Дробленкова, 1988, с. 156]. Патриарх стал рассылать агитационные письма в разные города с «разрешением» не присягать польским претендентам на престол: «Патриаршие грамоты не сохранились, но об их существовании говорят различные источники» [Дробленкова, 1960, с. 126]. Вопрос о роли грамот Гермогена в организации народного ополчения, а также проблема авторства патриарха и круга написанных им грамот до сих пор остаются дискуссионными, и в нашу задачу не входит их рассмотрение. Однако необходимо отметить, что именно патриарх Гермоген стал фигурой, авторитет которой повлиял на укрепление национального сознания и рост патриотических настроений: «Кто же далъ бодрость запуганному русскому народу и вызвалъ его на борьбу съ многочисленными лиходѣями? Великій старецъ, патриархъ Гермогенъ!...» [Россиев, 1913, с. 20].

Патриарху Гермогену не суждено было увидеть окончания Смуты и воцарения на престоле первого русского царя из династии Романовых Михаила Федоровича. Гермоген умер около 1612 года в заключении в темнице мученической смертью борца за свободу и целостность Руси. Однако моральное совершенство патриарха, его истинный патриотизм, боль за судьбу русского мира, которые отразились в его сочинениях, не дают повода усомниться в словах автора «Новой повести...» о бессмертии этого великого человека: «Аще ему, государю, случится за слово Божие и умрети, – не умреть, но жив будет вовѣки» [Новая повесть ... 2006, с. 168].

Таким образом, русский мир у патриарха Гермогена предстает как сложившийся цивилизационный феномен, целостности которого угрожает реальная опасность. В сочинениях патриарха находят отражения ключевые структурные элементы этой темы – лейтмотив православной веры, образ сильного правителя-отца и его богоизбранности, мотивы небесного заступничества, мученичества, оппозиция русского мира и «нерусского».

3.7. «Конец» русского мира в восприятии старообрядцев

Омрачившая рубеж XVI–XVII вв. Смута была преодолена: польско-литовский гарнизон капитулировал, Москва была освобождена, а царская династия восстановлена, и после избрания царем в 1613 г. Михаила Федоровича Романова Русское государство постепенно стало справляться с последствиями Смутного времени. Однако, по мнению современного исследователя, Смута сильно повлияла на национальное самосознание, и после ее завершения XVII столетию не суждено было стать временем спокойствия и стабильности; вторая половина века ознаменовалась внутренней катастрофой – церковным расколом: «Противоречия XVII в. уже не могли быть органично усвоены культурой. Наступал период “осени русского Средневековья”. Изменение важнейших мифологем, начавшись на рубеже столетий, не прекратилось

с течением времени... “смута”, пришедшая в культуру в 1598 г., перешла на протяжении века в иное, глубинное, “смущение”. Впереди общество ждал новый великий раскол. Самосознание эпохи непреодолимо изменялось» [Антонов, 2009, с. 212].

Научных трудов, посвященных церковному расколу, существует очень большое количество. Обозначим лишь ключевые из них, которые задают магистральные направления исследования раскола и старообрядческих движений. Прежде всего следует назвать исторические работы. Одни из первых попыток исторических изысканий относятся к XVIII в. и восходят к полемическим сочинениям [Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский, 1762]. Многие исследования XIX в. по истории раскола отличаются полемическим настроением против старообрядчества [Ивановский, 1887; Никифоровский, 1892; Толстой, 1865–1870 и др.]. Обширный круг источников, создавший прочную основу для дальнейших исследований, был введен в оборот Н.Н. Субботиным – издателем «Материалов для истории раскола за первое время его существования» в 9 томах [Материалы для истории раскола за первое время его существования, 1874–1894]. В работах конца XIX – начала XX в. намечен иной вектор рассмотрения истории раскола, это направление отличается глубиной, масштабностью источниковой базы, стремлением проанализировать глубинные смыслы и причины, приведшие к расколу [Ключевский, 1988; Галкин, 1910; Соловьев, 1961; Шапов, 1859 и др.]. В начале XX в. в исторической науке растет интерес к изучению религиозной стороны раскола, а также истории богослужебных текстов [Каптерев, 1909; 1912; Петровский, 1904; Голубцов, 1903 и др.]; кроме этого, появляются работы на стыке истории, философии и богословия [Зеньковский, 2006; Федотов, 2000; Флоровский, 2009]. Появляются работы историков и публицистов, принадлежащих к старообрядчеству [Рябушинский, 1936; Кутузов, 1996]. Во многих современных исторических работах предпринимаются попытки переоценки событий раскола, рассмотрения его как общественного движения, анализа роли личности в исто-

рических событиях [Молзинский, 1997; Филина, 1995; Лобачев, 2003; Сазонова, 2008 и др.].

Разностороннему изучению церковного раскола способствуют литературоведческие, лингвистические работы, а также труды на стыке филологии и истории культуры. Существует ряд работ, в которых исследуется история старообрядческой книжности, а на материале созданных старообрядцами текстов изучаются биографические сведения лидеров старообрядчества и рассматривается формирование старообрядческой идеологии [Мальшев, 1953, 1965; Демкова, 1974; Румянцева, 1975; Понырко, 1976; 1985; Поздеева, 1992; 1998; Бубнов, 1995; Волкова, 2010; 2011 и др.]. Взгляд на старообрядческую литературу в связи с социальными движениями и развитием демократической литературы нашел отражение в работах И.П. Еремина [1968], А.М. Панченко [1996]. Особенности мировоззрения людей Древней Руси в XVII веке являются предметом исследовательского интереса Д.С. Лихачева [2015]. Многие как литературоведческие, так и лингвистические работы посвящены изучению памятников центральной фигуры старообрядчества – протопопа Аввакума [Гудзий, 1934; Демин, 1998; Демкова, 1993; Гусев, 1958, 1960; Клибанов, 1994; Робинсон, 1963, 1966; Виноградов, 1923; 1958; Туфанова, 2007 и др.]. Большое научное значение имеют работы, в которых применяется культурно-семиотический анализ [Лотман, 1967, 2002; Успенский, 1994].

Церковный раскол – конфликт внутренний, не осложненный прямым вмешательством извне, однако он явился «первой волной западничества» [Бессонов, 2014, с. 94], поэтому он снова актуализировал и вопрос о русском мире. Фактически старообрядцы, не признавая никоновских реформ, стараясь сохранить устоявшиеся православные обычаи Московского государства, опасались краха сформировавшегося за столетия уклада, основанного на прочном фундаменте самобытного русского православия (напомним, что вопрос о независимости Русской православной церкви от греческой поднимает еще митрополит Иларион

в «Слове о законе и благодати»). С позиции сегодняшнего взгляда обе группировки – и представители «старой» веры, и реформаторы (часто называемые «никонианами», несмотря на то, что реформы были начаты до Никона, а завершал их фактически сам Алексей Михайлович) – опирались на определенные правомерные идеи, и реформы, как указывают исследователи, не были направлены на уничтожение или искажение православия или же на полное соединение с иностранной церковью [Зеньковский, 2009; Лобачев, 2003]. Однако с позиции человека XVII в. это было настоящей цивилизационной катастрофой, ведущей к гибели национальной самобытности: переориентация на греческий обряд и греческое православие означало признание последнего более аутентичным, нежели русское, что в глазах приверженцев старых правил перечеркивало и восприятие Москвы как Третьего Рима – единственного оплота православия, и, следовательно, осмысление сакральности и непоколебимости русского мира: «даже небольшое изменение обряда сразу вызывало широкое беспокойство как в народе, так и среди образованных людей... произошедшее при патриархе Никоне изменение сразу целого ряда важнейших церковных обрядов и текстов убедило народ в том, что патриарх переменял веру и Русская церковь фактически впала в ересь» [Бессонов, 2014, с. 99].

Старообрядцы восприняли изменения в православном богослужении и правку церковных книг не просто как «исправления» или «уточнения», казалось бы, внешней стороны – они в этом видели путь к гибели не только независимого самобытного православия, но и всей русской цивилизации, осознавали нововведения как «искажение всего символического (а для Руси еще и сакрального, магического) смысла богослужения» [Бычков, 1992, с. 458]. Взгляды старообрядцев нашли отражение в их сочинениях. Памятники, принадлежащие перу старообрядцев, в жанровом отношении представляют собой творения разного порядка, однако особо остро их идеи воплотила публицистика. В пределах настоящей работы мы не обращаемся к подробному

анализу конкретных изменений в богослужебных книгах и обрядовой стороне православия. Также мы не рассматриваем реплики представителей «нового учения» на позицию старообрядцев, так как в центре нашего внимания – взгляды представителей «старины» на сформировавшуюся цивилизационную концепцию Руси. Наша задача – на материале некоторых сочинений первых старообрядцев показать, что за внешней стороной реформ скрыт глубинный смысл, связанный с положением русского мира, прочно опирающегося на самобытное православие – «древнее благочестие», а также выявить ключевые идеи расколоучителей, пронизанные эсхатологическими страхами, показывающие гибельный характер нововведений именно в связи с опасностью раскола не просто сформировавшейся религиозной парадигмы, а в целом русского мира – той цивилизационной концепции, о смыслах которой в середине XVII в. дискуссии уже не было ввиду того, что она уже упрочилась и сформировалась.

Представители раннего старообрядчества уделяют много внимания идее общности людей в православии, убеждая читателя в неправомерности эту общность нарушать. Сочинения разных авторов объединяет вопрос о судьбе Церкви. Как мы уже отмечали ранее, церковь – храм, место совершения христианских служб и таинств, но это и явление метафизическое, подразумевающее объединение людей в вере (Церковь), а в библейском контексте Церковь почитают как невесту Христову. Дьякон Федор Иванов в обращении к царю осмысляет Церковь именно как явление, духовно связывающее православных, как место, дающее силы, как «хранилище» христианского благочестия: «Не своя хочу глаголати, ни о своихъ, но о матери нашей святѣй церкви Христовѣ и о яже въ ней положенномъ духовномъ богатствѣ, реку святыхъ непорочныхъ книгъ...» [Сочинения дьякона Федора Иванова, 1881, с. 22]. Интересно восприятие Святой Церкви как матери – в этом сравнении заложено осмысление православного объединения людей как большой семьи, основанной на христианской любви: «Во все времена существования

Христовой Церкви каждому члену Ее было весьма важным ощущать себя живой частицей живого организма, который... постоянно и неизменно оживляется, создается и освящается Духом Святым...» [Дудинов, 2006, с. 60]. Автор соотносит феномен Церкви непосредственно с незыблемым учением Христа, противопоставляя его непрочности изменений: «незыблемо стоитъ: основана бо на камени своем Христѣ, а не на песцѣ тщеславія» [Сочинения дьякона Федора Иванова, 1881, с. 22].

Суздальский священник Никита Добрынин, получивший прозвище Пустосвят, в челобитной царю не раз упоминает древние церкви, заложенные предками. На первый взгляд, здесь идет речь о церквах как о сооружениях, однако можно рассмотреть Церковь и как образ-символ, вокруг которого очерчивается ореол благочестия, святости, исторической укорененности: «Еще же есть въ благочестивой твоей отчинѣ въ россійскомъ государствѣ, многіе древніе церкви, иже ставлены россійскими чудотворцы, и благочестивыми прародители твоими, великимъ княземъ Владиміромъ Мономахомъ...» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 1878, с. 111]. Церкви, «строенные прародителями», – это символическое пространство, связывающее весь православный русский мир с самим Богом, ведь именно в церквах «были многіе святителіе Христовы, иже въ нетлѣнїи и многими чудесы прославлены отъ Бога» [Челобитная ... 1878, с. 139]. Поэтому разрушения приделов церквей, учиненные Никоном и его последователями, также можно рассмотреть метафорически как коренную ломку представлений, разрыв связи со святыми чудотворцами, историей, князьями, заложившими церкви, укреплявшими государство: «соборные церкви строены съ предѣлы при многихъ россійстихъ чудотворцевѣ <...> И посему не подобало было тѣхъ, святыми отцы строенныхъ, въ предѣлахъ престоловъ ломать» [Там же, с. 140].

Особый интерес представляют собой неоднократные обращения к историческому прошлому Руси, опыту строительства и укрепления русской цивилизации, перечисление заслуг старых

князей, прямое указание на мессианский характер Московского царства – православного оплота, «Третьего Рима» в сочинениях разных авторов. С помощью них старообрядцы стремятся обосновать право русского мира на самостоятельность, показать вековую укорененность русского православия, его тесную связь с цивилизационным сознанием людей: «И отнелѣже прародитель твой, равноапостольный великій князь Владиміръ, святымъ крещеніемъ просвѣтися, и церковнаго украшенія и христіанскова строительства всѣ книги отъ восточныя церкви пріять, и учителей вѣрѣ Михаила митрополита и прочіе святители, и презвитеры и діаконы, иноки и пѣвцы отъ грекъ приведе, и оттолѣ благочестіе въ Росіи утвердися...» [Челобитная ... 1878, с. 159]. Тезис автора «твоежъ государство, російское великое царство, третій Римъ, и отвсюду все христіанское благочестіе в него едино собрася» [Там же, с. 158–159] напоминает о единственном в мире вместилище истинной веры. Прочно закрепленная в сознании людей идея избранности Москвы как единственного оплота православия противоречила перспективе соединиться с «падшей» греческой церковью: «Теперь оказывалось, что православные христиане России должны были принять обряды этой предавшей православие церкви...» [Ильин, 2015, с. 130]. Развивая мысль об избранности Русского православного царства, Никита Пустосвят говорит о соединении небесного и земного, религиозного и государственного, осенении всего русского мира божественной благодатью: «колико в Тройцы пѣваемый Богъ своею милостію въ твоей государевѣ отчинѣ, въ величїи Росіи, угодниковъ своихъ прославиль, и многоцѣлебными ихъ мощми и чудотворными раками всю землю твою, аки небеса многими пресвѣтлыми звѣздами, украсиль...» [Челобитная ... 1878, с. 160]. Упоминание «многоцелебныхъ мощей» и «чудотворныхъ ракъ» отсылает к идее о защитной роли святых угодников, их чудодейственных силах, направленных на оберегание Руси. В этом смысле интересно сравнение «аки небеса многими пресвѣтлыми звѣздами» которое можно связать и с мыслью об идеальном

граде небесном, и с исключительностью русского мира и особого русского православия. Но по-особенному этот образ можно интерпретировать сквозь призму русского языкового сознания: «Образ души-звезды чрезвычайно устойчив в русском языковом сознании», при этом «Угасшая звезда – символ смерти» [Пименова, 2009, с. 145]. Образ пресветлых звезд на небе утверждает бессмертие святых чудотворцев и их вечное сияние над Русской землей. Далее в тексте развивается мотив небесного заступничества, покровительства: «премилостивыя наша заступницы и помощницы, Пресвятая Богородицы и Приснодѣвы Маріи иконѣ и боготѣлеснѣй своей ризѣ благоизволилъ въ царствующемъ твоємъ и преименитомъ градѣ Москвѣ быти, и источаетъ намъ неоскудную свою милость» [Челобитная ... 1878, с. 160].

В разных сочинениях находит отражение идея греховного западного влияния на русский мир. К примеру, Никита Пустосвят в своей челобитной царю Алексею Михайловичу подчеркивает, что новые церковные книги содержат «еретическіе и богохульные слова», а их распространение по храмам и монастырям знаменует «веліе развращеніе и благочестію нарушеніе» [Челобитная ... 1878, с. 2]. Исследователь отмечает: «...русские недоверчиво относились к религиозной культуре греков, сумевших довести Византию до сближения с “духовно оскудевшим” Западом. Считалось, что падение Византии стало наказанием грекам за “слабоверие”... Никон, по мнению сторонников старого обряда, заложил основы гибели самой России как православной державы» [Асонов, 2008б, с. 72]. Священник видит опасность в изменении церковного таинства в связи с обращением к западным образцам и уходом от самобытности: «И я, богомолецъ твой, видя въ той книгѣ древнихъ еретиковъ останки богохульные... и в таинственныхъ службахъ нарушеніе и на латыню превращеніе, и въ христоименитой вѣрѣ расколъ и смятеніе...» [Челобитная ... 1878, с. 3]. Дьякон Федор Иванов также возводит еретические, «богохульные» учения к западной цивилизации: «...а тамъ печатають тѣ книги под властію богоотступнаго папы римскаго въ

трехъ градѣхъ: въ Римѣ, въ Парижѣ и въ Венеции, греческимъ языкомъ, но не по древнему благочестію...» [Сочинения дьякона Федора Иванова, 1881, с. 41]. Антизападная ориентация становится стержневым элементом старообрядческой идеологии: «Защищая самодержавную соборность, старообрядцы старались показать прямую связь между католичеством и реформой Николая, выявляя пути проникновения римской ереси на Русь» [Асонов, 2008б, с. 72].

Осмысление самобытности русского православия встречаем в «Росписи вкратцѣ нововводнымъ церковнымъ раздоромъ...» романо-борисоглебского попа Лазаря: «Наша убо православная вѣра аки солнце сіяетъ на всю вселенную: широтою же божественнаго писанія просвѣщаетъ всяку душу правовѣрную» [Сочинения попа Лазаря, 1878, с. 205]. Появление солнечной символики здесь соотносится не только с христианской благодатью, но и с мессианским значением Русского православного царства («сіяетъ на всю вселенную»). Тезис об особом положении православного христианства на Руси осложняется мотивом мученичества за веру и Христа: «Тоя ради истинныя вѣры греческаго православія, вси святїи мученицы кровь свою проліяша, дающе о ней свидѣтельство всѣмъ языкомъ на земли...» [Там же, с. 205]. С помощью этого мотива автор показывает, какой ценой утвердилось христианство у восточных первоучителей, преемницей которых стала Русь. Лазарь возводит православие на Руси к божественному началу, говоря о прочности и непоколебимости истинной веры: «истинна есть и непреложна, еще же уставленная Духомъ Святымъ, утверженная Христомъ и святыми его ученики и Апостолы, и святыми отцы во вѣки вѣкомъ непремѣнно» [Там же, с. 205].

Сочинения разных авторов построены по принципу контраста: в них получает выражение бинарная оппозиция «прошлое – настоящее», где первое связано с истиной, единением людей в православии, а второе – с угрозой отпадения от идеалов Христа: «А нынѣ, государь, отъ нововводные книги

Никона, бывшаго патріарха, злѣйшее проклятіе и отъ Святыя Троицы отлученіе...» [Челобитная ... 1878, с. 77]. Эта мысль отчетливо звучит и в челобитной Федора Иванова: «Законъ бо Господень непорочень, – какъ стоялъ, такъ и стоитъ; и въ старыхъ книгахъ – ничто въ нихъ ни стропотно, ни развращенно, а новыя, государь, намъ страшны...» [Сочинения дьякона Федора Иванова, 1881, с. 42]. Инок Авраамий идеализирует прошлое, связывая с именем реформатора Никона «конец благочестию»: «Наша же російская земля воистину свѣтло (во) благочестіи сіяла до Никона патріарха» [Сочинения инока Авраамия, 1885, с. 396].

Однако и Никита Пустосвят, и Федор Иванов, и поп Лазарь все же остаются в рамках по преимуществу сугубо религиозной дискуссии. Иной уровень восприятия происходящих событий как настоящей трагедии, разрывающей целостный русский мир, представлен у протопопа Аввакума, по праву считающегося центральной и самой яркой фигурой, «самымъ типичнымъ лицом русскаго старообрядчества» [Рябушинский, 1936, с. 21]. В сочинениях Аввакума нашли отражение «и богословские рассуждения на разные темы, и разъяснения сути церковной реформы патріарха Никона, и духовные наставления, и практические указания для повседневной религиозной жизни», а его личность, «сама судьба Аввакума – стойкого борца за свои убеждения, сожженного за них на костре, наполненная физическими страданиями и духовными испытаниями, описанная им самим в “Житии”» [Волкова, Кононова, 2012, с. 66–67] оказала влияние на последующее развитие старообрядческих движений.

В своих многочисленных сочинениях протопоп Аввакум сосредотачивается на вопросах об истинной православной обрядности, обличает «никоновскую ересь», взывает одуматься «христианских врагов», призывает православную братию к единению, наставляет и поддерживает единомышленников, однако идейно-тематическое наполнение памятников, принадлежащих его перу, отнюдь не ограничивается лишь вопросами сугубо религиозными, а обогащается и мыслями о цивилизационном

пути Руси. Не говоря напрямую о русском мире, протопоп Аввакум создает яркие картины современного его положения, с опасением представляя, к чему могут привести реформы никониан. Но за всем этим стоит опасение подмены русского мира миром западной цивилизации.

Ключевой прием различных сочинений протопопы Аввакума – противопоставление. Автор создает портрет двух противоборствующих «групп» – традиционалистов и, условно говоря, «западников», наделяя их антитетическими характеристиками. Протопоп Аввакум подчеркивает зыбкость «нового учения» сторонников реформ, которые потеряли «существо Божие испадениемъ от истиннаго Господа», противопоставляя им истинность и «правоверность» взглядов представителей старого обряда: «Мы же, правовернии... в Духа Святаго, Господа истиннаго и животворящаго, свѣта нашего, вѣруем, со Отцемъ и Сыномъ покланяемаго, за него стражем и умираем, помощию его Владычнею» [Сочинения протопопы Аввакума, 2013, с. 65]. Неустойчивости, ложным обещаниям и враждебности веры «новоучителей» протопоп противопоставляет укорененное православие – незыблемую цивилизационную основу русского мира: «Воистинну, суетна ихъ вѣра, воистинну, исполнена прелести и мятежа, наша же – крѣпка и непреборима, яко твердый камень, на нейже есмы утверждени» [Там же, с. 179].

Объединение истинным учением Христа, стойкость, мужество, готовность пострадать за православные идеалы – вот на чем основывается позиция старообрядцев, которая выражается в призывах Аввакума к единомышленникам: «Стойте твердо въ вѣрѣ и незыблемо, страха же челоувѣческаго не убойтесь, ни ужасайтесь, Господа же Бога нашего святите въ сердцахъ вашихъ» [Сочинения протопопы Аввакума, 2013, с. 181], «Станемъ Бога ради добрѣ, станемъ мужески, не предадим благовѣрия!» [Там же, с. 189]. Автор, уверенный в истинности своих воззрений, неоднократно подчеркивает, что борцам за правду нечего бояться, кроме гнева Божия: «Глава наша Христось, утверждение наше

Христось, прибѣжище наше Христось» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 144], «Мы же со Христом не боимся ваших гроз, любим всю старину, преданную от святыхъ отецъ...» [Там же, с. 137]. Возведение «древнего благочестия» ко святым отцам приводит автора к размышлению о неправомерности нападков врагов: протопоп с возмущением говорит о том, что реформаторы ставят под сомнение самобытность русского православия: «Аще мы раскольники и еретики, то и вси святии отцы наши и прежнии цари благочестивии, и святѣйшия патриархи такови суть» [Там же, с. 168], – в этом тезисе отчетливо звучит мысль о многовековой истории, преемственности поколений, осмыслении избранности царской династии – цивилизационных основаниях русского мира.

Оппозиция развертывается в контексте эсхатологических опасений: «Конецъ приближается, и хочещи молвити» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 133]. Многие его сочинения – «Житие», «Книга бесед», «Книга толкований и нравоучений» – пронизаны ожиданием конца света, приближением антихриста, что связывается исключительно с действиями «еретиков и преступников» во главе с Никоном: «А в нашей Росии бысть знамение: солнце затмилось въ 162 (1654) году, пред мором за месяц или меньше... Солнце померче, от запада луна подтекала, по Дионисию – являя Богъ гнѣвъ свой к людям; в то время Никон-отступник вѣру казил и законы церковныя. И сего ради Богъ излиал фиаль гнѣва ярости своя на Рускую землю: зѣло моръ велик был...» [Там же, с. 66]. Автор воспринимает происходящие события как беду, «попущение Божие»: «в нашей Руской земли обрѣтесе чортъ большой, емуже мѣра – высота и глубина – адъ преглубокий» [Там же, с. 131]. Показательно употребление местоимения «наша» в двух последних примерах: Аввакум противопоставляет «нашу Рускую землю» «не нашей», но не чужой земле, а «подменной» – Русской земле, поддавшейся влиянию запада, духовные богатства которой «...объявляются как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времен Владимира Святого. <...>

Анафеме предаются и событийная культура, и культура обиходная, вся национальная топка и аксиоматика, вся сумма идей, в соответствии с которой живет страна, будучи уверенной в их незыблемости и непреходящей ценности. Притом цель этого отрицания – не эволюция, без которой, в конце концов, немислима нормальная работа общественного организма, но забвение, всеобщая замена» [Панченко, 1996, с. 51].

Рассматривая концепцию Русской земли у протопопа Аввакума, А.С. Елеонская приходит к выводу, что Аввакум создает два противопоставленных друг другу обобщающих образа: это «никонианская Русь», воспринимаемая как чужая, и «свое Отечество», которое осмысляется как «замкнутое братство “верных”» [Елеонская, 1978, с. 112]. «Своя Русская земля» – в восприятии протопопа это и есть русский мир, который скреплен верностью соблюдающих старину, не готовых примириться с противниками. Никон и его сторонники, с точки зрения автора, – предтеча антихриста, и их действия связываются автором с «дьявольским наущением»: «Увы, ослѣпил сотона! Водими духом противнымъ, и сами не видят, камо грядут» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 137]. В некоторых фрагментах автор сгущает краски, прямо называя Никона дьявольским сыном: «Сын онъ дьяволь, отцу своему, сатанѣ, работаетъ и обѣдни ему по воли ево строить, над просьфиною тою молитву батку тому своему говорить перед переносомъ тѣм» [Там же, с. 150]. Примечательно, что истоки взглядов «новочитителей» автор возводит то к дьявольским козням, то к «пагубе от костела римскаго», отождествляя западное влияние с дьявольскими прельщениями: «А все то блюдолизы римския устроили с Никоном врагом – гонение на христианы» [Там же, с. 137].

Никон и его сторонники воспринимаются автором как еретики, преступники, предатели национальной самобытности. Интересно наблюдение О.А. Туфановой, выделившей мотив «иностранщины» при рассмотрении поэтики трагического в творчестве Аввакума [Туфанова, 2007]. Исследователь отмечает, что никониане посягают даже на русский язык в угоду Западу: «Ты,

веть, Михайловичь, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ, не уничижай ево и в церквѣ, и в дому, и в пословицахъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 156], – упрекает Аввакум царя, а далее развивает мысль не просто о божественном покровительстве: «Любить нас Богъ не меньше грековъ», а рассматривает русский язык как божественный дар: «Какъ нас Христос научилъ, такъ подобает говорить <...> предал намъ и грамоту нашимъ языкомъ Кириломъ святымъ и братомъ его» [Там же, с. 156]. Русский язык, как мы уже говорили, – один из стержневых признаков русского мира, одна из составляющих русского культурного кода. Бережное отношение к языку «способствует сохранению сложившихся в ходе истории значений и смыслов как основы исторической памяти и возможности историко-культурной преемственности в ряду поколений. Язык удерживает в памяти истории национально-культурное своеобразие народов» [Савруцкая, Устинкин, 2020, с. 108]. У Аввакума русский язык – явление сакральное: «русский язык имеет божественное происхождение, поэтому уничтожение своего “природного” языка – это не что иное, как отпадение от “истинной” веры» [Туфанова, 2007, с. 48].

Все же автор неоднократно подчеркивает, что антихрист еще не пришел, однако реформы Никона прокладывают ему прямую дорогу: «В одной части никонияня съ бѣсы лежать. Мы же, правовѣрнии, глаголемъ, яко царствуетъ Христосъ совершенно, нынѣ и во вѣки, и егоже царствию нѣсть конца, со Отцемъ и со Святымъ Духомъ. А никонияномъ – не царь: у нихъ антихристъ царь, дай-ко срокъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 186]. Протопоп Аввакум не теряет надежды, полагаясь на единомышленников, не допустить пришествия антихриста, если как можно больше людей сохраняют истинную веру и убежденность в правоте «древнего благочестия». В этом смысле показателен эпизод, где повествователю в видении является антихрист: «Егда ко мнѣ привели его, я на него закрычал и посохомъ хошу его бить. Он же мнѣ отвѣщал: “Что ты, протопоп, на меня кричишь? Я нехотя-

щих не могу обладать, но по волѣ послѣдующихъ ми, сихъ во области держу» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 145]. М.В. Мелихов, анализируя жанр видения как самостоятельный и как часть памятников, принадлежащих к другим жанрам, подчеркивает: «Особенно явно именно эсхатологическая составляющая звучит в произведениях, созданных после церковной реформы патриарха Никона» [Мелихов, 2016, с. 97]. Таким образом, протопоп Аввакум утверждает, что правильный выбор способен сберечь человеческую душу от злокозненных ухищрений врагов, если направить все душевные силы в молитву: «Насъ же да избавит от нихъ Христось, Сынъ Божий...» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 145].

Автор говорит о высоких личностных качествах истинных христиан, которые «от апостоль и от отецъ святых научени быша смирению, и кротости, и любви нелицемѣрной; с вѣрою непорочною, и постом, и смиренною мудростию, живуще в трезвости...» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 141], противопоставляя им внутреннюю скудость и пустоту отступников: «Нагъ ты благодати стал и Христовых страданий отвергся» [Там же, с. 138]. Аввакум много внимания уделяет противоположению обманчивой внешней стороны и внутренних убеждений: так, Никон, облачившийся в духовные одежды, взошел на патриарший престол «яко аггелъ, а внутрь сый диявол» [Там же, с. 131]. Главное, по Аввакуму, стремиться к духовному очищению, жить по заветам Христа, а не «прикрываться» украшенными, но обманчивыми словами: «Подобаетъ истинному иноку дѣлы Христу подобитися, а не словесы глумными, такъ творить, якоже святии» [Там же, с. 138]. Суть истинного православия автор видит во внутренней стойкости и твердости веры, всё остальное же отводит от Христа: «Такъ и христианинъ: безъ головы умереть смертию вѣчною, сирѣчь без вѣры Христовы непорочныя. Хотя онъ и цѣль, не разоренъ, и не убитъ, да без вѣры мертвъ» [Там же, с. 182]. Никон и его сторонники, по Аввакуму, пытаются прельстить людей ложными обещаниями и тем самым исказить

православную веру, лишив христиан надежды на спасение души: «...а о нынѣшнихъ духовныхъ не чаю такъ, словомъ – духовнии, а дѣломъ – бѣси: всё ложь, всё обман» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 184]. В связи с противопоставлением внешне-го и внутреннего снова появляется образ антихриста: «Исперва будетъ казаться людямъ кротокъ, и смиренъ, и милостивъ, и чело-вѣколюбивъ, слово в слово, какъ Никонъ, ближней предотека его...» [Там же, с. 148]. Сохранить свои внутренние убеждения, не поддавшись искушениям врагов, их издевательствам или друго-му внешнему влиянию – самое главное в это непростое время: «голова и брада, яко латынинъ, но вѣрою христианинъ» [Там же, с. 179], – пишет Аввакум в послании к иноку Авраамію, пове-ствуя о пострижении его в ссылке по европейскому образцу.

Бинарная оппозиция переходит в плоскость противопостав-ления души и тела, духовного и плотского. В русской языковой картине мира концепты *дух* и *плоть*, *душа* и тело составляют оп-позиции, при этом «Для души и тела важно то, что они образуют неразрывное единство, вместе составляя целостного человека; для духа и плоти значительно важнее то, что они противопостав-ляются друг другу, и часто это противопоставление понимает-ся как модель более общего противопоставления идеального и материального» [Шмелев, 2005, с. 141]. Особенно ярко представ-ления протопопа о духовном и материальном проявляются во взглядах на иконопись. Говоря о писании икон, протопоп упре-кает современных мастеров в том, что они изображают будто не святых, главным образом сосредотачиваясь на телесной стороне, что связано с ориентацией на западные образцы: «Есть же дѣло настоящее, пишут Спасовъ образ Еммануила: лице одутловато, уста червленная, власы кудрявыя, руки и мышцы толстые, пер-сты надутые, такоже и у ног бедра и лыста толстыя, и весь яко немчин брюхат и толсть учинен...» [Сочинения протопопа Авва-кума, 2013, с. 139]. Аввакум убежден, что такое изображение свя-тых недопустимо, оно исходит от плотского умысла, свойствен-ного западной культуре и цивилизации: «А все то кобель борзой

Никон, враг, умыслиль, бутто з живыя писать, устрояетъ все по-фрязскому, сирѣчь по-немецкому» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 139]. В этих высказываниях протопопа Аввакума ясно прослеживается превалирование духовного над материальным, последнее из которых «навязывается» западной культурой.

Духовные подвиги святых, сосредоточенность на служении Богу, пребывание в постоянной работе над очищением души, страдание за веру и Христа, лишения должны отражаться и на внешней стороне: «Воззри на святыя иконы и виждь угодившия Богу, как добрыя изуграфи подобие их описуют: лице, и руцѣ, и нозѣ, и вся чувства тончава и измождала от поста, и труда, и всякия им находящи скорби» [Там же, с. 142]. Осуждая иконописцев за тяготение к изображению полноты телесной, Аввакум подчеркивает, что они отдают предпочтение внешней стороне, совершенно забывая о великом духе и внутреннем стержне святых: «Образ жизни “духовных” должен был быть примерно аскетическим» [Робинсон, 1966, с. 357]. Протопоп словно заставляет посмотреть на себя и подумать о душе: «А вы нынѣ подобие ихъ перемѣнили, пишите таковых же, якоже сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки яко стулцы» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 142].

Противопоставление духовного и телесного у Аввакума выходит далеко за пределы иконного писания – полнота телесная, забота о своей внешности, погоня за модой становятся у него маркером современного общества, находящегося под влиянием западных традиций, в чем он и обличает прежде всего никониан: «...никониане, по словам Аввакума, неизбежно “от чрева глаголаша лжу”, т.к. под влиянием их “роскошного жития” сама их “вера” сделалась “плотью”. Применяя к своим современникам апостольские слова, Аввакум утверждал даже, что теперь стал сам “Бог им – чрево”» [Робинсон, 1966, с. 354]. Забота лишь о материальной стороне жизни уводит от Христа, оскверняет православную душу, отнимает путь спасения. Невозможность обрести вечную жизнь выражается Аввакумом сатирически: «Посмотри-тко на рожу-ту,

на брюхо-то, никониянъ, окаянной, – толсть вѣдь ты! Как в дверь небесную вмѣстится хочешь!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 142]. Внешность, по Аввакуму, напрямую связана с внутренним достоинством человека, проявлением частицы Христа в каждом истинно верующем, что восходит к осмыслению божества как «сугубой» природе Христа – божественной одухотворенности и природной человечности, поэтому «и внешность человека не должна была утрачивать тех символических признаков, которые роднили его с божеством» [Робинсон, 1966, с. 359].

Именно Аввакум видит глубину противостояния и масштаб опасности для русского мира. Центральной в его мировоззрении становится идея мученичества, причем мученичества добровольного. Напомним, что мотив мученичества является устойчивым в связи с темой «русского мира», однако в более ранних текстах этот мотив соотносился в основном со священномучениками, пострадавшими за веру и Христа на этапах становления христианства. Однако постепенно он всё более связывался с исторической судьбой Отечества, с национальными интересами и защитой цивилизации, и в средневековом христианском мироощущении произошла эволюция семантики мученичества от этического и сакрально-религиозного, мистического до идеологического, политического [Парамонова, 2003]. У Аввакума этот мотив еще более обострен: он связывается с осмыслением борьбы как битвы не на жизнь, а на смерть. В сочинениях протопопа Аввакума появляются образы новых мучеников, терпящих лишения и издевательства за приверженность «древнему благочестию», идущих на смерть за свои убеждения. Протопоп Аввакум убежден, что за горькие страдания, которые переживают сторонники благочестия, сполна воздастся, ведь это дело, угодное Богу: «Коли же кто изволил Богу служить, о себѣ ему не подобает тужить» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 140].

Мотив мученичества напрямую связан у Аввакума с судьбой русского мира, над которым нависла угроза смерти, исходящая от темных сил: «Выпросиль у Бога свѣтлую Росию сатона, да же

очервленитъ ю кровию мученическою. Добро ты, дьявол, вздумалъ, и нам то любо – Христа ради, нашего свѣта, пострадать!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 92]. В этом высказывании выражаются не только мысли о мученичестве, но и признаки русского мира: богоизбранность, ореол светлости, готовность людей пожертвовать собой ради сохранения цивилизационного единства. Аввакум не просто указывает на предпочтительность смерти по сравнению с жизнью во лжи и исповедовании искаженного православия, а призывает борцов за благочестие принять ее добровольно: «Колми же за церковный изврат – всякъ правовѣрный не разсуждай, поиди во огонь: Богъ благословит, и наше благословение да есть съ тобою во вѣки!» [Там же, с. 140], «Лучши бы мнѣ в пустыни Даурской, со звѣрьми живучи, конецъ прияти, нежели нынѣ слышу во церквах Христа моего глаголюща невоскресша!» [Там же, с. 161]. Страдая за православные идеалы, мученики прокладываютъ путь к спасению и вечной радости, бессмертию души: «Так то и христианское Христа ради терпѣние и мучение: скорбно нынѣ кажется, а тогда в радости все забудет, егда надежа наша Христось явится нам...» [Там же, с. 134], «Да и надобѣ так правовѣрным всѣмъ: то наша и вѣчная похвала, что за Христа своего и за святыхъ отецъ предания згорѣтъ, да в будущемъ вѣце вѣчно живи будем...» [Там же, с. 143].

Аввакум повествует об издевательствах не только над его единомышленниками, он и сам становится объектом пыток и мучений, и, по словам Н.Ю. Бубнова, описание своих собственных впечатлений от пребывания в ссылках и от перенесенных наказаний подобны «хождениям во ад» праведников: «Главной... особенностью и отличием является то, что Аввакум не является простым наблюдателем адских мучений грешников, он сам, также будучи грешником, в чем признается Богу, участвует в этих мучениях, оставаясь при этом живым» [Бубнов, 2022, с. 27]. Аввакум стойко выносит жестокие избиения, даже не думая покориться врагам, несмотря на то что их в разы больше: «Да толкать и бить меня стали; и патриархи сами на меня бросились. Человѣкъ ихъ

с сорок, чаю, было...» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 96]. Протопоп Аввакум не только принимает мучения добровольно, но и усугубляет их, отказываясь от пищи, тем самым выражая протест против врагов и предпочтительность голодной смерти: «Чли в наказѣ: “Аввакума посадить в землю въ струбе и давать ему воды и хлѣба”. И я сопотивъ тово плюнулъ и умереть хотѣлъ, не едши, и не елъ дней с восьмъ и болши...» [Там же, с. 98].

В сочинениях протопопа появляются яркие образы врагов-мучителей и подробные описания издевательств над сторонниками «древнего благочестия». Протопоп Аввакум повествует о масштабных гонениях на православных: «предо мною 20 человекъ погубили христиан» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 87], показывает жестокость и бесчеловечность врагов: «мучатся в Боровскѣ, в землю живы закопаны, по многих муках и пытках, и домов разорении, алчють и гладуют» [Там же, с. 133], сравнивает врагов с волками и собаками: «И бороду враги Божии отрѣзали у меня! Чему быть? Волъки то есть, не жалѣють овцы! Оборвали, что собаки...» [Там же, с. 92]. Демонизация, «зверскость» никониан – «антихристова войска» – особенно ярко представлены в эпизоде, повествующем о жестоком наказании священника Лазаря и старца Епифания: «Посем Лазаря-священника взяли, и язык весь вырѣзали из горла; мало попошло крови, да и перестала... Таже, положи правую руку на плаху, по запястье отсѣкли...», «Посемъ взяли соловецкаго пустытника, инока-схимника Епифания старца, и языкъ вырѣзали весь же; у руки отсѣкли четыре перъста» [Там же, с. 98]. Далее Аввакум говорит о чудесном обретении языка подвергшимся мучениям священнослужителями благодаря помощи свыше: так, Лазарь «говориль два годы чисто, яко и съ языкомъ. Егда исполнилися два годы, иное чудо: в три дни у него языкъ вырос совершенной, лишь маленько тупенекъ, и паки говорит, беспрестанно хваля Бога и отступниковъ порицая», а старец Епифаний, беспрестанно молясь, снова получает способность говорить: «и с тѣхъ мѣсть сталь говорить чисто и ясно, а языкъ совершен обрѣте-

ся во рѣтъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 98]. С помощью включения мотива чудесного обретения речи протопоп подчеркивает, что истинное слово, хвалящее Бога, невозможно заглушить даже самым жестоким наказанием, более того, этот мотив усиливает ключевые личностные черты мучеников – мужество, неотступность, верность Богу.

Протопоп Аввакум преисполнен гордости за стойкость и непреклонность новомучеников: «Мнѣ сие гораздо любо: Русская освятилась земля кровию мученическою» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 144]. Подчеркивание масштабности мученического кровопролития, отсылки к чудесам святых («Мои же святии смирения ради и долготерпѣнія от Бога прославишася и по смерти обоготворени быша, понеже и тѣлеса их являютъ въ них живущую благодать Господню, чудесми и знаменми, яко солнце, повсюду сияютъ» [Там же, с. 142]) позволяют выделить мысль о воскрешении русского мира через мученическую смерть. Примечательно, что «христианское толкование сакральности мученичества произошло как осмысление жертвы Христа, его божественной природы и его мученической смерти как символа возможного спасения человека, отпавшего от Бога» [Пантюхина, 2018, с. 148], поэтому представителей старообрядчества, добровольно принимающих смерть, следует рассматривать именно как часть русского мира, а их гибель становится символичной, связывается со смыслом угасания всего «старого» русского мира. Однако за верность Христу, терпение и неотступность от истинной веры Господь наградит христиан и всю Россию, а отступников накажет: «В мученической смерти виделось не поражение спасителя, а торжество божественной воли, помогающей выстоять в мучении и награждающей переходом в высший метафизический мир» [Пантюхина, 2018, с. 148]. Кроме этого, Аввакум выражает надежду на то, что божественное покровительство и помощь свыше снова воссияют над всем русским миром, за сохранение которого умирают православные страдальцы: «с радости Господа ради посѣтражи, яко добръ воин Исусъ Христов,

правости ради древних книг святыхъ! И мы с тобою же, вкупѣ Бога моля и пречистую владычицу нашу, Богородицу, и всѣх святых уповаем: конечно: не оставит нас Господь и Богомати. Аще нас и мучат и губят, а сами дрожат, шлюсь на их совѣсть нечистую. А праведник, уповая, яко лев рыкая, ходит, не имать попечения ни о чем, токмо о Христѣ» [Сочинения протопopa Аввакума, 2013, с. 144].

Таким образом, протопop Аввакум актуализирует идею жертвенной судьбы всей России в борьбе против западного влияния, трактуемого священнослужителем как дьявольское прельщение, мировое зло. Эта борьба оценивается Аввакумом гораздо шире, чем противостояние исторически обоснованного учения и еретических нововведений – протопop Аввакум выходит на глобальный уровень, показывая битву добра и зла, света и тьмы: «...для Аввакума и людей его круга *свет* – это онтологически-гносеологическая категория... Она объединяет свет видимый и свет духовный, благо, истину, нравственное совершенство и красоту. Она самым прямым образом касается спасения души, но внеположна “внешней мудрости”, т.е. секуляризованному знанию» [Панченко, 1999, с. 47–48].

Протопop Аввакум эмоционально высказывает свое резко негативное отношение к губителям православия, порой совершенно не стесняясь в выражениях и осыпая врагов проклятьями: «...явно духу лукавому молитца велятъ, – я бы имъ и с нимъ в глаза наплеваль!» [Сочинения протопopa Аввакума, 2013, с. 99], «Разумныи свињи! Мудрены вы со дияволом!» [Там же, с. 142], «Да плюнем на него! Кто ево ни родил, однако – блядинъ сын; от дѣль звание приемлетъ» (о Никоне) [Там же, с. 150] и мн. др. Однако наряду с осуждением, неприятием и враждебным отношением к реформаторам у протопopa появляется устойчивый мотив жалости к врагам, которые сами не ведают, что делают, находясь под влиянием нечистого: «Потужить надобно о нихъ, о бѣдныхъ. Увы, бѣдные никонияня! Погибаете от своего злаго и непокориваго нрава!» [Там же, с. 96], «Не ваше то дѣло, но бѣсовское науче-

ние. Плакаты о вас подобають, а не ругати» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 142]. Мотив жалости связан с христианским идеалом кротости и всепрощения – протопоп Аввакум, полагаясь на человеколюбивого Бога, стремится донести до отступников мысль об отказе от их учения и возвращении к истинному Богу, который ждет их обращения: «Чюдно в новой то ихъ вѣрѣ родилося! Помилуй ихъ Христось, бѣдныхъ! Потеряли, горюны, Христа-Бога... Ждетъ ихъ Христос ко обращению» [Там же, с. 190], «Да и заплутаев тѣх Богъ простит, кои меня проклинали и стригли: рабу Господню не подобает сваритися, но кротку быти ко всѣм» [Там же, с. 166]. Таким образом, оценивающий зверства противников, понимающий, что они заслуживают наказания, протопоп Аввакум в душе остается глубоко верующим православным христианином, для которого прощение врагов морально гораздо выше, нежели желание ответить им жестокостью.

В сочинениях и протопопа Аввакума, и других старообрядцев создается особый образ царя Алексея Михайловича. Напомним, что в средневековой литературе постепенно сложился образ идеального правителя – лидера, наместника Бога на земле, который ответствен перед Богом и подданными – православными христианами; мысль об идеальном правителе православного царства всегда неразрывно связана и с концепцией «русского мира», как мы показали ранее. У старообрядцев образ правителя трансформируется. Представители «древнего благочестия» открыто говорят об отступничестве царя, о том, что и он поддался прельщениям запада. В.П. Рябушинский отмечает: «Идея одухотворенія и освященія царской власти в высшей мѣрѣ... именно ввиду высокаго заданія, таила въ себѣ, однако, высокую опасность, – опасность объявленія царя антихристомъ, если онъ измѣнитъ православію» [Рябушинский, 1936, с. 19]. Старообрядцы если и не называют напрямую царя антихристом, то его действия расценивают негативно как уничтожение проложенного веками цивилизационного пути: «В глазах “новых учителей” русская культура – это “плохая” культура, строить ее нужно заново,

как бы на пустом месте, а для этого “просветити россов” – конечно, по стандартам западноевропейского барокко» [Панченко, 1996, с. 51].

Авторы упрекают царя в предательстве православия и вообще русской цивилизации: «И ты не хвалися! Пал ся еси велико, а не востал искривлением Никона, богоотметника и еретика, а не исправлением, умер еси по души ево учением, а не воскрес» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 168]. Протопоп Аввакум неоднократно говорит о «грехопадении» православного царя, считая, что такому правителю не место на престоле: «Такъ же бы намъ надобно царя тово Алексѣя Михайловича постричь, бѣднава, да пускай поплачетъ хотя небольшое время. Накудесиль много, горюнь, в жизни сей...» [Там же, с. 154]. У Аввакума появляется идея покаяния за грехи, только в обращении царя к Богу протопоп видит выход и для самодержца, и для всей Руси: «Ей, тебѣ истинну говорю: время покаяться!», «Грабишь насъ напрасно и обнажаешь от Христа. Время и тебѣ покаяться, понеже любить Господь Богъ кающихся» [Там же, с. 155–156].

Дьякон Федор Иванов говорит о царе как о падшем оплоте благочестия и единственной опоре, надежде на спасение, которая оказалась утраченной: «Во время се ни царя ни святителя. Единъ бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающаго себѣ, западнии еретицы, яко облацы темни, угасили христіанское солнце» [Сочинения дьякона Федора Иванова, 1881, с. 72]. Сравнение православного царя с солнцем, угасшим за облаками, подчеркивает противостояние «старого» и «нового» учений как борьбу света и тьмы.

Всё же в разных сочинениях встречается и идеальное осмысление государя, которому дарована возможность остановить происходящие события, прекратить «искажение православия» и вернуть весь русский мир к верному пути: «Потщися, государь, исторгнути злое ево и пагубное учение, дондеже конечная пагуба на нас не приидет...» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 163], «И о семь ты, великій государь, наша христіанская гла-

во, вели соборнѣйшимъ разсужденіемъ разсудить: чему нам послѣдовать...» [Челобитная ... 1878, с. 77]. Обращение к царю как к «Богом поставленному», рассмотрение Руси как «богоснабдимого государства» и т.д. отсылают к образу самодержца, хранителя «правды», христианского главы и безусловного лидера русского мира, который сформировался в публицистике Грозного: «...политическое учение раскола признавало за царем значение защитника православия и границу его власти видело, отчасти, в законе правды, а главным образом – в самой православной вере» [Вальденберг, 2006, с. 332]. Авторы обращаются к правителю как защитнику «христоименитого стада», христианскому главе. Однако эти тезисы – это скорее своего рода «напоминание» царю о том, каким он должен быть: «Богомъ возлюбленный и Богомъ вѣнчанный, благовѣрный и христоролюбивый великій государь, царь и великий князь Алексѣй Михайловичъ ... и истинный благочестію рачитель, и святаго пути богоуставнаго закона богосшествный и премудрый исходатай и благоразумный поспѣшникъ, и отеческому преданію изыскатель!» [Челобитная ... 1878, с. 158]; это наставление «оглянуться назад» – в историческое прошлое, обратиться к опыту славных предков – строителей русского мира: «...вниди паки в первое свое благочестие, в немже ты порожден еси с преже бывшими тебе благочестивыми цари, родители твоими и прародители» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 167].

Надеясь на отклик царя, протопоп Аввакум рассматривает избавление от «новоучителей» в контексте возвращения православного царства к прежним идеалам, т.е. фактически говоря о былом, «старом» русском мире: «...егда сие злое корение исторгнем, тогда нам будетъ вся благая: и кротко, и тихо все царство твое будет, яко и прежде» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 63]. А фразой «Почто по духу братию свою тако оскорбляеши? Единого мы себѣ Отца имамы вси, иже есть на небесѣхъ...» [Там же, с. 167] протопоп стремится доказать, что царь – глава «братии» русского мира, основанного на духовной связи людей в православии.

Итак, в рассмотренных сочинениях разных представителей раннего старообрядчества сквозными являются идеи о греховности изменений в православной обрядности и церковных книгах, о смущении умов православных западной «ересью», о страхе утраты самобытности сложившегося русского цивилизационного кода. Эти мысли, бесспорно, в совокупности складывают особую цивилизационную модель, прочно вросшую в сознание людей русского мира. Смысловым и аксиологическим стержнем этой модели является православная вера, неотделимая от истории, государственного строительства, культуры и цивилизационного кода. Общее в сочинениях разных представителей старообрядчества – опасение изменений, которые затрагивают укорененное веками на Руси православие.

Однако особенно остро происходящие события воспринял протопоп Аввакум, который в «насаждении» нового учения увидел настоящую гибель русского мира: для Аввакума церковные реформы олицетворяют конец сформировавшейся цивилизации, утвержденной на прочной основе Богом данного православия, воспринимающейся в контексте мессианской формулы «Москва – Третий Рим». Аввакум очень тонко прочувствовал настроения эпохи и выразил свой жесткий протест против, говоря современным языком, «глобализации». Поэтому тема «русского мира» у Аввакума звучит по-особенному, трансформируются ее структурные элементы: повествование в его разных произведениях строится по принципу контраста, где возникают образы «своего», «старого» русского мира и чужой, «никоновской» Руси, устойчивый в связи с темой «русского мира» мотив мученичества меняет окраску и становится мотивом добровольного мученичества за свои убеждения, возникают демонические образы врагов и антихриста, которые фактически отождествляются протопопом с западным влиянием, появляется образ павшего православного царя, которого Аввакум призывает вернуться к идеалам сильного правителя – лидера русского мира и отца – христианского главы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Понятие «русский мир» начало формироваться еще в ранних памятниках древнерусской литературы, а в конце XX – начале XXI в. приобрело особую актуальность в связи с геополитическими и культурно-цивилизационными процессами. Оно стало предметом пристального внимания исследователей различных общественных и гуманитарных наук, а также общественных деятелей, политиков, публицистов. В настоящее время сложилось множество направлений в осмыслении понятия «русский мир», но наиболее основательно разработаны геополитический, геоэкономический, культурно-цивилизационный и религиозный подходы. Несмотря на обилие концепций рассмотрения русского мира, в основе их всех лежит убеждение, что русский мир – это общность людей, формировавшаяся в течение длительного времени, объединенная политической независимостью, языком и культурой, историей и т.д.

Анализ ранних употреблений понятия «русский мир», которое встречается в «Слове на обновление Десятинной церкви» и «Послании Симона... к Поликарпу», позволяет выявить ключевые признаки русского мира на начальном этапе: христианский идеал, благочестие, соборность, божественная благодать, мученичество за веру. Употребление выражения «русский мир» в этих памятниках наряду с обозначениями «Русь» и «Русская земля» приводит к выводу о его сознательном использовании и широте его семантического наполнения, нетождественности географическим и этническим характеристикам. Наличие этого понятия в ранних памятниках средневековой словесности становится основанием для анализа темы «русского мира» в других памятниках, где само это выражение не употребляется.

В эпоху Древней Руси XI–XIII вв. постепенно закрепляются составляющие русского мира: христианская вера, общий менталитет, представления о политической и религиозной независимости, осмысление необходимости единения с целью защиты государства и цивилизации. В памятниках этого периода тема «русского мира» постепенно обрастает своими структурными элементами:

- тема христианской веры как божественной благодати и связанный с ней мотив избранности Руси («Слово о законе и благодати», «Повесть временных лет»);
- подтема строительства и укрепления государства («Повесть временных лет»);
- подтема исторической судьбы и предназначения Руси («Слово о законе и благодати», «Повесть временных лет»);
- мотив небесного заступничества и помощи свыше («Повесть временных лет», «Повесть о разорении Рязани Батыем»);
- мотив плача («Повесть о разорении Рязани Батыем»);
- идея единства Русской земли («Повесть временных лет», «Повесть о разорении Рязани Батыем»);
- оппозиция «свой – чужой» («Повесть о разорении Рязани Батыем», хождения).

В каждом проанализированном памятнике на первый план выходят один или несколько аспектов темы «русского мира», но с течением времени эти структурные элементы начинают проявляться в совокупности в более поздних памятниках, что свидетельствует о динамике темы и ее постепенном закреплении в отечественной литературе.

Окончательно сформированной тема «русского мира» предстает в памятниках эпохи Московского государства. Избавление от ордынского ига, образование единого государства под началом Москвы обостряют тему единства Русской земли, общности людей не только территориальной, но и духовной, усиливается героико-патриотический пафос, интерес к личности в ее служении Отечеству («Задонщина», «Слово о житии... Дмитрия Дон-

ского», «Житие Сергия Радонежского»). Русский мир в памятниках, отразивших борьбу с монголо-татарами и укрепление Московской Руси, предстает как особое цивилизационное пространство, географический центр которого сместился из Киева в Москву. Наряду с укрепившимися структурными элементами, тема обогащается и другими составляющими. Становятся острыми вопросы о цивилизационных основаниях русского мира, его независимости, сильной власти, в связи с чем возникает тема божественного происхождения правящей династии, преемственности поколений («Сказание о князьях владимирских»). Центральным становится образ царя – правителя-лидера русского мира, наделенного лучшими качествами, наместника Бога на земле, («Послания старца Филофея», сочинения Ивана Семеновича Пересветова, «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным»), формулируются требования к идеальному правителю: справедливость, верность православию, ответственность перед Богом и подданными, строгость. Упрочняется осмысление Руси как «святого, богоизбранного царства», управляемого «сакральной властью», имеющего мессианский характер, являющегося единственным в мире благочестивым оплотом православия («Послания старца Филофея», «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным»).

Памятники, посвященные событиям Смутного времени, отражают идею сохранения русского цивилизационного кода, опасности и греховности его утраты или подмены. В агитационной патриотической письменности складывается особая модель русского мира как города-крепости, противостоящего врагу, которая перекликается с концепцией Града небесного («Новая повесть о преславном Российском царстве», «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства»). Происходящие события вызывают особую рефлексию: мысли о Руси как хранительнице православия, осмысление Московского царства как сакрального обращены в прошлое, Русь/Россия уподобляется невесте Христовой («Плач о пленении и о конечном разорении

Московского государства»), появляются открытые призывы к русским православным объединиться и не допустить уничтожения сложившейся цивилизации. Вновь актуализируется образ царя, который начинает восприниматься как правитель-отец, единственный, кто способен остановить разрушение русского мира, актуализируется вопрос о большой роли православной веры как основы цивилизации (сочинения патриарха Гермогена).

В памятниках старообрядчества, пронизанных эсхатологическими настроениями, структурные элементы темы «русского мира» претерпевают изменения: мотив страданий за веру и Христа становится мотивом мученичества за свои убеждения, оппозиция «свой – чужой» не связывается с противопоставлением русского мира и других, а разворачивается как противопоставление сторонников и противников русского мира, Руси и Запада. Образ царя теряет ореол благочестия, поскольку царь начинает восприниматься как отступник от истинной веры и от идеалов русского мира.

Серьезные изменения в представлении темы «русского мира» произойдут в XVIII веке в связи с продвижением, экспансией русского мира, с одной стороны, и «обрусением» мира «нерусского», взаимодействием с европейским общественным и художественным опытом, с другой. Но это тема нового исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Тексты и материалы

Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета (канонические). М.: Российское библейское общество, 2018. 1345 с.

Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский. Розыск о раскольнической брынской вере. М.: Типография синодальная, 1762. 523 с.

Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 6. СПб.: Наука, 1999. С. 254–411.

Задонщина // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 6: XIV – середина XV века. СПб.: Наука, 1999. С. 104–119.

Записки Федота Котова. URL: http://az.lib.ru/k/kotow_f_a/text_1924_hozhdenie_kuptza_kotova.shtml (дата обращения: 11.10.2021).

Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. С. 296–489.

Материалы для истории раскола за первое время его существования: в 9 т. / под ред. Н. Субботина. М.: Братство святого Петра Митрополита, 1874–1894.

Новая повесть о преславном Российском царстве // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 14. СПб.: Наука, 2006. С. 150–179.

Оболенский М.А. О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. 1850. Кн. 3. С. 139–150.

Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 11. СПб.: Наука, 2001. С. 14–101.

Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 14. СПб.: Наука, 2006. С. 180–195.

Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1997. С. 62–316.

Повесть о новгородском белом клубуке // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко / под ред. Н. Костомарова. Вып. 1. СПб.: Тип. Кулиша, 1860. С. 287–298.

Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 5. СПб.: Наука, 1997. С. 140–155.

Послания Иосифа Волоцкого / отв. ред. И.П. Еремин. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 390 с.

Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 9. СПб.: Наука, 2006. С. 290–305.

Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 5. СПб.: Наука, 1997. С. 156–163.

Сказание о князьях владимирских // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 9. СПб.: Наука, 2006. С. 277–289.

Сказание о Магмете-салтане // RuLit. URL: <https://www.rulit.me/books/skazanie-o-magmete-saltane-read-428806-1.html> (дата обращения: 01.10.2022).

Сказание о Мамаевом побоище // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 6. СПб.: Наука, 1999. С. 138–189.

Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 6 (XIV – середина XV века). СПб.: Наука, 1999. С. 206–227.

Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. С. 26–61.

Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. С. 254–267.

Сочинения дьякона Федора Иванова // Материалы для истории Раскола за первое время его существования: в 9 т / под ред. Н. Субботина. Т. 6. М.: Братство святого Петра Митрополита, 1881. С. 1–298.

Сочинения Ивана Семеновича Пересветова // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 9. СПб.: Наука, 2006. С. 428–451.

Сочинения Инока Авраамия // Материалы для истории Раскола за первое время его существования: в 9 т / под ред. Н. Субботина. Т. 7. М.: Братство святого Петра Митрополита, 1885. С. 1–427.

Сочинения попа Лазаря // Материалы для истории Раскола за первое время его существования: в 9 т. / под ред. Н. Субботина. Т. 4. М.: Братство святого Петра Митрополита, 1878. С. 179–284.

Сочинения преподобного Максима Грека: в 3 ч. Ч. 2. Казань: Казанская духовная академия, 1860. 460 с.

Сочинения протопопа Аввакума // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 17. СПб.: Наука, 2013. С. 64–228.

Творения святейшего Гермогена Патриарха Московского и всея России. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1912. 110 с.

Три послания и Духовная грамота Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 6. СПб.: Наука, 1999. С. 424–439.

Хождение за три моря Афанасия Никитина // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 7. СПб.: Наука, 1997. С. 348–379.

Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. / сост., подг. текста, пер., вступит. статья и коммент. Н.И. Прокофьева. М.: Советская Россия, 1984. С. 99–107.

Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. С. 26–117.

Челобитная Никиты (Пустосвята) // Материалы для истории Раскола за первое время его существования в 9 т / под ред. Н. Субботина. Т. 4. М.: Братство святого Петра Митрополита, 1878. С. 1–129.

Справочная литература

Всемирный русский народный собор. URL: <https://www.sovacenter.ru/religion/news/authorities/elections/> (дата обращения: 24.05.2022).

Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 1. М.: Российская энциклопедия, 1994. С. 398–405.

Национальный корпус русского языка. URL: <https://ruscorpora.ru> (дата обращения: 19.09.2022).

Словарь философских терминов / научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. М.: ИНФРА-М, 2005. 731 с.

Философский энциклопедический словарь / главная редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев и др. М.: Советская энциклопедия, 1983. 840 с.

Монографии, собрания сочинений, статьи

Аверьянов В. (авт.-сост.), Баранов С., Гапоненко А., Елисеев А., Комогорцев А., Стариков А. Доктрина Русского мира. 01.09.2017. URL: <https://narodsobor.doktrina-russkogo-mira> (дата обращения: 25.03.2022).

Агапкина Т.Г., Валенцова М.М., Топорков А.Л. *Нагота* // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 355–360.

Агоштон М. Титул правителя Московского государства (1474–1533 гг.) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2004. № 9. С. 6–16.

Адамко Д.С. Коммуникативные значения составного наименования «русская земля» // Русские традиции бытовой лингвокультуры в славянском пограничье: научные доклады участников Международного научно-просветительского форума (г. Новозыбков, 17–20 мая 2022 г.) / редкол.: С.Н. Стародубец, В.Н. Пустовойтов, С.М. Пронченко. Брянск: Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского, 2022. С. 117–123.

Адрианова-Перетц В.П. Афанасий Никитин – путешественник-писатель // Хожение за три моря Афанасия Никитина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 93–125.

Адрианова-Перетц В.П. Исторические повести XVII века и устное народное творчество // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 9. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 67–96.

Алейникова С.М. «Русский мир»: белорусский взгляд. Минск: РИВШ, 2017. 240 с.

Алейникова С.М. «Русский мир», «каноническая территория» и «Святая Русь» // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. Могилев: МогГУ им. А.А. Кулешова, 2016. С. 11–13.

Александров С.В. Смоленская осада. 1609–1611. М.: Вече, 2011. 304 с.

Александров С.С. Мотив небесного заступничества в древнерусских воинских повестях // Известия Саратовского университета. Серия: Филология. Журналистика. 2018. Т. 18. Вып. 2. С. 165–169.

Андреева Л.А. «Цареславие» в России // Общественные науки и современность. 2013. № 1. С. 121–134.

Анненков П.В. Из «Замечательного десятилетия» // Гоголь в воспоминаниях современников / под общей редакцией Н.Л. Бродского, Ф.В. Гладкова, Ф.М. Головенченко и др. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 316–339.

Анненков П.В. (1812 или 1813–1887). Литературные воспоминания с 32 иллюстрациями / предисл. Н. Пиксанова; вступ. ст., ред.

и примеч. Б.М. Эйхенбаума. Л.: Academia, 1928. XXIII, 661 с. (Памятники литературного быта. Воспоминания П.В. Анненкова).

Антонова М.В., Ноздрачева Л.Н. «Любовь о Христе» в древнерусских посланиях // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2010. № 3–1. С. 162–169.

Антонов Д.И. Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века. М.: РГГУ, 2009. 424 с.

Антонов Д.И. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ, 2019. 312 с.

Асонов Н.В. «Второй Израиль» или «Третий Рим» // Государственная служба. 2008а. № 6. С. 180–185.

Асонов Н.В. Формирование представлений о власти в политических доктринах старообрядчества // Власть. 2008б. № 7. С. 71–74.

Астахов Е.М. Задачи России в информационной войне // Ежегодник Института международных исследований Московского гос. института международных отношений (Университета) Министерства иностранных дел Российской Федерации. 2014. № 2 (8). С. 136–141.

Астахов Е.М., Астахова Е.В. Россия и «Русский мир» // Вестник МГИМО-Университета. 2011. № 1. С. 316–322.

Бабкин Д.С. Русская риторика начала XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 8. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 326–353.

Багичева Н.В. Образы матери-Родины и Большой семьи в метафорическом онтогенезе // Политическая лингвистика. 2016. № 2(56). С. 102–111.

Барсов Е.В. Древне-Русские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М.: Изд-во Императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете, 1883. 160 с.

Баруткина М.О. Мотив моления о чаше в лирике русского зарубежья 1930-х годов // Филологический класс. 2018. № 3 (53). С. 130–134.

Бахрушин С.В. Научные труды: в 5 книгах. М.: Изд-во АН СССР, 1954.

Бегунов Ю.К. Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // Slavia. 1974. R. 43. С. 26–46.

Белоброва О.А. Черты жанра хождений в некоторых древнерусских письменных памятниках XVII века // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 27. Л.: Наука (Ленингр. отд.), 1972. С. 257–272.

Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Изд-во «Э», 2016. 512 с.

Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова. 1918. 242 с.

Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 336 с.

Бильченко Е.В. Концепт «Русский мир» в контексте культурологии // Человек. Культура. Образование. 2012. № 6. С. 5–15.

Бокова Т.В. Русский мир: смысл и ценности // Смыслы и ценности Русского мира: Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В. А. Никонова. М.: Фонд «Русский мир», 2010. С. 91–94.

Бочкова Л.В. Русский мир: концепция, смысл, пространство // Вестник Российского государственного аграрного заочного университета. 2010. № 9. С. 17–20.

Бочкова Л.В. Россия – Русский мир: выбор стратегии // Вестник Российского государственного аграрного заочного университета. 2011. № 1(16). С. 12–15.

Бочкова Л.В. Российская цивилизация – исторические традиции и образ будущего // Вестник Российского государственного аграрного заочного университета. 2013. № 14 (19). С. 8–11.

Бубнов Н.Ю. Протопоп Аввакум и патриарх Никон: жизнь и служение глазами старообрядцев // Российский журнал истории Церкви. 2022. № 3 (15). С. 17–37.

Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы и эволюция. СПб.: БАН, 1995. 434 с.

Буянов В.С., Гаджиева Р.Г. Российская цивилизация и русский мир // Этносоциум и межнациональная культура. 2017. № 2 (104). С. 22–30.

Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М.: Мысль, 1992. 638 с.

Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М.: ИД «Территория будущего», 2006. 368 с.

Веселовский С.Б. Исследования по истории опричнины. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 539 с.

Виноградов В.В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Русская речь: сборники статей / под ред. Л.В. Щербы. Петроград: Издание Фонетического института практического изучения языков, 1923. С. 195–293.

Виноградов В.В. К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Т. 14. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 371–379.

Виноградов В.В. История русского литературного языка: избранные труды. М.: Наука, 1978. 320 с.

Виппер Р.Ю. Иван Грозный. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1944. 157 с.

Вититнев С.Ф., Шмелева А.В. Евпатий Коловрат: художественное воплощение исторического образа // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 2020. № 3(28). С. 4–8.

Витлин В.Э. В поисках идеала: представления о власти государя в русской публицистике первой трети XVI в. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 400 с.

Волкова Т.Ф. Исторические и эсхатологические представления печорских старообрядцев (на материале устных рассказов усть-цилемских крестьян) // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. № 3. С. 74–77.

Волкова Т.Ф. Печорские крестьяне-старообрядцы – читатели старинных книг // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2010. Т. 187. С. 19–42.

Волкова Т.Ф., Кононова И.Ф. Сочинения протопопа Аввакума в кругу чтения печорских крестьян-старообрядцев // Старообрядчество: история, культура, современность. 2012. № 14. С. 59–69.

Воскресенская Е.А. «Свое» и «чужое» в древнерусской словесности: к вопросу об идеологической составляющей сказаний Симона в Киево-Печерском патерике // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2007. № 9. С. 200–209.

Галкин А.О. О причинах происхождения раскола в русской церкви: публичная лекция. Харьков: М.Н. Прокопович, 1910. 36 с.

Голубцов А.П. Об особенностях архиерейского служения Литургии с точки зрения древнецерковного обряда: Актовая речь // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1903. Т. 1. № 3. С. 499–515.

Гольдберг А.Л. Три «послания Филофея». (Опыт текстологического анализа) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 29. Л.: Наука, 1974. С. 68–97.

Горский А.А. Русь. От славянского Расселения до Московского царства. М.: Языки славянской культуры, 2004. 369 с.

Градировский С.Н., Межуев Б.В. Геокультурный выбор России // Русский Архипелаг: сетевой проект «Русского мира». 2003. URL: https://web.archive.org/web/20120722235220/http://www.archipelag.ru/geoculture/new_ident/geocultruss/choice/ (дата обращения: 15.02.2022).

Гриценко В.П., Опошнянский А.В. Русский мир как цивилизационный проект // Вестник Краснодарского университета МВД России. Философия, социология и политология. 2017. № 2 (36). С. 205–209.

Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. М.: Институт философии РАН, 1997. 288 с.

Громов М.Н. Учение о Святой Троице в древнерусской традиции // Вестник славянских культур. 2008. № 1–2 (IX). С. 43–49.

Громыко А.А. Русский мир: понятие, принципы, ценности, структура // Смыслы и ценности Русского мира: сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В.А. Никонова. М.: Фонд «Русский мир», 2010. С. 20–24.

Гудзий Н.К. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М.: Academia, 1934. С. 7–59.

Гузенина С.В. «Русский мир» как цивилизационное и социокультурное пространство // Образ русского мира в междисциплинарном дискурсе: межвузовский сборник статей / под общ. ред. Л.Е. Яковлевой. М.: РГУ им. А.Н. Косыгина, 2020. С. 5–18.

Гура А.В. Волк // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 411–418.

Гура А.В. Собака // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 93–95.

Гусев В.Е. «Житие» протопопа Аввакума – произведение демократической литературы XVII века (постановка вопроса) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 14. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 380–384.

Гусев В.Е. Протопоп Аввакум – выдающийся русский писатель // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / под общ. ред. Н.К. Гудзия. М.: Гослитиздат, 1960. С. 5–51.

Гусейнов А.А. Русский мир // Смыслы и ценности Русского мира: Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В.А. Никонова. М.: Фонд «Русский мир», 2010. С. 73–75.

Гуцалов А.А. Русский цивилизационный код – идентичность, ценности, культура // Культурологический журнал. 2016. № 4 (26). С. 1–14.

Данилевский И.Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс, 2004. 370 с.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа / сост., послесл. и коммент. С.А. Вайгачева. М.: Книга, 1991. 574 с.

Данилов В.В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 10. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 92–105.

Данилов В.В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 18. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 21–37.

Даренский В.Ю. Русский патриотизм и «русофобия» как детерминанты политической культуры (экзистенциальный аспект) // Гуманитарный вектор. 2015. № 3 (43). С. 138–146.

Демин А.С. Заметки по персонологии «Повести временных лет» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 9. М.: Наследие, 1998. с. 52–78.

Демин А.С. Из истории древнерусского литературного творчества XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы. 2005. № 12. 604–659.

Демин А.С. Из истории древнерусского литературного творчества XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы. 2004. № 11. С. 9–131.

Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума: (творческая история произведения) / отв. ред. чл.-корр. АН СССР В.П. Адрианова-Перетц; Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1974. 168 с.

Демкова Н.С. Новый текст «второй» челобитной протопопа Аввакума царю Алексею Михайловичу // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 48. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. С. 306–313.

Державина О.А. «Сказание» Авраамия Палицына и его автор // Палицын Авраамий. Сказание Авраамия Палицына / под ред. Л.В. Черепнина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 16–63.

Державина О.А. К проблеме поэтического стиля исторической повести начала XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 14. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 298–303.

Дмитриев Л.А. Литература первых лет монголо-татарского ига. 1237 год – конец XIII века // История русской литературы: в 4 т. Т. 1. Л.: Наука, 1980. С. 90–125.

Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 216 с.

Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 474 с.

Дробленкова Н.Ф. Новая повесть о преславном Российском царстве и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 240 с.

Дробленкова Н.Ф. Гермоген, патриарх // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1: А–К / АН СССР. ИРЛИ; отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука (Ленингр. отд.), 1988. 516 с.

Дробленкова Н.Ф. Комментарии // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 14: конец XVI – начало XVII века. СПб.: Наука, 2006. С. 690–697.

Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2012. 424 с.

Дудинов П.А. Святая Христова Церковь и современность // Христианское чтение. 2006. № 26. С. 60–76.

Елагин В.С., Шаланова И.И. Духовный мир Киево-Печерского патерика: учебно-методическое пособие. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2000. 240 с.

Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М.: Наука, 1978. 272 с.

Еремин И.П. Лекции по древней русской литературе. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1968. 208 с.

Еремин И.П. «Повесть временных лет» как памятник литературы // И.П. Еремин. Литература Древней Руси (этюды и характеристики) / отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1966. С. 42–97.

Еремин И.П. «Повесть временных лет»: проблемы ее историко-литературного изучения / отв. ред. П.Н. Берков. Л.: Изд-во Ленинградского Государственного ордена Ленина Университета, 1947. 91 с.

Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе (к постановке проблемы) // Проблемы исторической поэтики. 1994. № 3. С. 32–60.

Жукова Н.С. Сущность государственной идеологической концепции «Москва – третий Рим» // Философия права. 2010. № 4 (41). С. 115–118.

Жупник О.Н. Значение святого Климента Римского в становлении христианства на Руси // Электронный научный журнал «Архонт». 2021. № 1(22). С. 102–105.

Журавлева Е.А. Концепт «душа» в русском национальном самосознании // Научный вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2007. № 3(3). С. 108–115.

Заграевский С.В. К вопросу о древнерусских оборонных монастырях и храмах // Материалы XVIII Международной краеведческой конференции (19 апреля 2013 г.). Владимир, 2014. 382 с. URL: https://delentle.ucoz.ru/news/k_voprosu_o_drevnerusskikh_oboronnykh_monastyryakh_i_khramakh_pojas_bogorodicy_linija_monastyrej_krepostej/2015-10-05-42 (дата обращения: 15.06. 2021).

Зализняк Анна А. и др. Ключевые идеи русской языковой картины мира: сборник статей / Зализняк Анна А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. М.: Языки славянской культуры, 2005. 544 с.

Захаров В.Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. М.: Индрик, 2012. 264 с.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В двух томах / сост. Г.М. Прохоров, общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. 688 с.

Зимин А.А. И.С. Пересветов и его сочинения // Сочинения И. Пересветова. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 3–27.

Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 498 с.

Зимин А.А. К изучению взглядов И.С. Пересветова // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 16. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960а. С. 639–646.

Зимин А.А. Реформы Ивана Грозного. Очерки социально-экономической и политической истории России середины XVI века. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1960б. 512 с.

Иванов В.Н., Левашов В.К., Сергеев В.К. Москва. Россия. Русский мир. М.: Академика, 2012. 486 с.

Иванов В.И. Русский мир (экспертные суждения и оценки) // Вестник РУДН. Серия «Социология». 2010. № 1. С. 5–16.

Ивановский Н. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. Казань: Тип. Императорского университета, 1887. 255 с.

Игумен Евфимий (Моисеев). Что такое Русский мир? URL: https://kurskpds.ru/articles/kontseptsiya-russkogo-mira-kaktsivilizatsionnyu_proekt-khkhhi-veka (дата обращения: 19.12.2021).

Ильин В.Н. Церковный раскол и русский православный традиционализм // Известия Алтайского государственного университета. История и археология. 2015. № 4(88). Т. 1. С. 128–132.

Ишин А.В. Цивилизационное измерение Русского мира // Проблемы постсоветского пространства. 2015. № 3 (5). С. 19–33.

Казаков М.М. Представления о рае в раннем христианстве // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2021. № 3. С. 6–20.

Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1909. 525 с. Т. 2. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1912. 548 с.

Каравашкин А.В. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М.: Прометей, 2000. 418 с.

Каравашкин А.В. Иван Грозный и Андрей Курбский: конфликт интерпретаций // Studia Litterarum. 2020. Т. 5. № 1. С. 148–161.

Карамзин Н.М. История государства Российского: в 4 книгах. Книга четвертая (т. X–XII). Ростов н/Д.: Ростовское книжное изд-во, 1990. 544 с.

Карамзин Н.М. История государства российского: в 12 т. Т. 8. М.: Наука, 1989. 368 с.

Карамзин Н.М. Предания веков. М.: Правда, 1988. 768 с.

Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М.: Изд-во ЛКИ,

2010. 264 с.

Каргалов В.В. Освободительная борьба Руси против монголо-татарского ига // Вопросы истории. 1969. № 1. С. 145–151.

Каргалов В.В. Михаил Шеин // Московские воеводы XVI–XVII вв. М.: ТИД «Русское слово–РС», 2002. С. 180–241.

Карпов А.Ю. Святейший Патриарх Гермоген [электронный ресурс] // Слово: образовательный портал. URL: https://portal-slovo.ru/history/35215.php?ELEMENT_ID=35215&PAGEN_1=2 (дата обращения: 13.10.2023).

Карпов А.Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М.А. Оболенского // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 86–111.

Картины русского мира: аксиология в языке и тексте: коллективная монография / отв. ред. З.И. Резанова. Томск: Изд-во Томского университета, 2005. 354 с. (Серия «Монографии»; Вып. 10).

Кириллин В.М. Святая Земля – Римская Империя – Византия – Русь: идея наследничества по памятникам древнерусской литературы // Studia Litterarum. 2018. Т. 3. № 1. С. 118–139.

Киселев А.Ф., Лубков А.В. Русь: от язычества к православной государственности. М.: Вече, 2022. 464 с.

Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России. Исследования по русской истории. М.: Археографический центр. 1994. Вып. 2. С. 12–43.

Клюкина Л.А. Конструирование мифологемы империи в русском культурном сознании (XV–XVI вв.) // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 1 (14). С. 62–69.

Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. Т. 3. Курс русской истории / под ред. В.Л. Янина. М.: Мысль, 1988. 414 с.

Козляков В.Н. Смута в России. XVII век. М.: Омега, 2007. 528 с.

Коковина Н.З., Михайлова И.П. Мифологема «Светлый Град» в лирике Пимена Карпова // Проблемы исторической поэтики. 2021. № 19 (2). С. 235–250.

Кольев А.Н. Нация и государство. Теория консервативной реконструкции. М.: Логос, 2005. 800 с.

Комарова Г.А. Русский мир: антропологический ракурс // Русский мир в меняющемся мире: коллективная монография / отв. ред. и составитель Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 5–12.

Комарова Г.А. Русский мир в антропологическом измерении // Бусыгинские чтения. Т. 8. Казань, 2015. С. 85–96.

Конявская Е.Л. Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре XV века // Герменевтика древнерусской литературы. 1992. № 3. С. 288–312.

Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М.: Эксмо, 2009. 1024 с.

Костомаров Н.И. (1817–1885). Две русские народности / [вступ. ст. и сост.] Андрей Тесля. М.: РИПОЛ классик, 2018. 102, [2] с. (Перекрестья русской мысли).

Костромин К.А. Почитание святых при св. князе Владимире по данным храмостроительства // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2016. Вып. 5. С. 143–157.

Кочеров С.Н. Русский мир: проблема определения // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 5. С. 163–167.

Кравченко В.А. «Русский мир» как бренд современной России // Культурная жизнь Юга России. 2016. № 1 (60). С. 98–101.

Кривоушков В.В. Концепт «русский мир»: принципы и возможности методологических подходов // Вестник Адыгейского государственного университета. 2016. Вып. 1 (174). С. 111–119.

Ксенофонтов В.В. Русский мир и глобализация // Век глобализации. 2009. № 2. С. 172–177.

Ксенофонтов В.Н. Русский мир: критерии и особенности реализации // ПОИСК: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура. 2009. № 1 (21). С. 120–128.

Кузнецов А.М. О происхождении имен прилагательных и их разрядах // Историческая грамматика русского языка: хрестоматия / сост. Д.Г. Демидов, В.В. Клепацкий, Е.А. Морозова и др. Учебно-методический комплекс по курсу «Историческая грамматика русского языка». СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2013. С. 528–548.

Кусков В.В. История древнерусской литературы: учебник для филол. спец. вузов. М.: Высшая школа, 2003. 336 с.

Кутузов Б.П. Почему стало возможным проведение на Московской Руси в сущности антицерковной реформы // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 5. М., 1996. С. 12–17.

Ларионова М.Ч., Бобякова И.В. Военные действия в Крыму в русской литературе // Крым в войнах России: материалы Всероссийской научной конференции (г. Ростов-на-Дону, 19–21 октября 2015 г.) / отв. ред. академик Г.Г. Матишов. Ростов н/Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2015.

С. 108–112.

Ларионова М.Ч., Тищенко А.С. Тема «русского мира» в древнерусской литературе // Русская старина. 2019. № 10(2). С. 86–94.

Ларионова М.Ч., Тищенко А.С. Ранние случаи употребления понятия «русский мир» в древнерусской литературе // Новый филологический вестник. 2023. № 4(67). С. 93–108.

Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба. Воспоминания. М.: Русская книга, 2002. 528 с.

Литвина Т.А. Языковая личность патриарха Гермогена // Филология и культура. Филологические науки. Лингвистика. 2014. № 4(38). С. 146–150.

Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. 480 с.

Лихачев Д.С. Проблема характера в исторических произведениях начала XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 8. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 218–234.

Лихачев Д.С. Великое наследие. М.: Современник, 1975. 367 с.

Лихачев Д.С. Литература времени национального подъема // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 6. СПб.: Наука, 1999. С. 5–28.

Лихачев Д.С. На пути к новому литературному сознанию (сочинения царя Ивана Грозного и князя Андрея Курбского) // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 11. СПб.: Наука, 2001. С. 5–13.

Лихачев Д.С. Подступы к решительным переменам в строении литературы // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 14. СПб.: Наука, 2006. С. 5–22.

Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015. 314 с. (Культурный код).

Лобакова И.А. Комментарии к «Сказанию о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуня в Рязань» и «Повести о разорении Рязани Батыем» // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 5. СПб.: Наука, 1997. С. 472–479.

Лобачев С.В. Патриарх Никон. СПб.: Искусство-СПБ, 2003. 416 с.

Лотман Ю.М. К проблеме типологии культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып. 3. С. 30–38.

Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академический проект, 2002. 542 с.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого (к проблеме средневековой традиции и культуре барокко) // Художественный язык средневековья. М.: Наука, 1982. С. 236–249.

Лурье Я.С. Афанасий Никитин и некоторые вопросы русской общественной мысли XV в. // Хожение за три моря Афанасия Никитина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958а. С. 126–142.

Лурье Я.С. Был ли Иван IV писателем? // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 15: к Четвертому международному конгрессу славистов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958б. С. 505–508.

Лурье Я.С. Комментарии // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1982. С. 755–763.

Лурье Я.С. Первое послание Ивана Грозного Курбскому (вопросы истории текста) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 31: «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. Л.: Наука, 1976. С. 202–234.

Мальшев В.И. Неизвестные и малоизвестные материалы о протопопе Аввакуме // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 9. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 387–404.

Мальшев В.И. Новые материалы о протопопе Аввакуме // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 21. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1965. С. 327–345.

Мелихов М.В. Когда же придет «судный день»? (эсхатологические сочинения печорского старообрядца С.А. Носова) // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 5(74). С. 97–101.

Мельник А.Г. Житие Леонтия Ростовского как источник по истории почитания этого Святого в конце XIV–XV веке // Книжная культура Ярославского края – 2019: Сборник статей и материалов, Ярославль, 01–11 апреля 2019 года. Ярославль: [б/и], 2020. С. 5–15.

Митрофанова А.В. Россия как православное государство: иллюзии и реальность // Россия и современный мир. 2008. № 4(61). С. 100–110.

Михайлова Е.А. Художественный образ змея в славянском фольклоре и в болгарских песнях // Международный академический вестник. 2019. № 4 (36). С. 12–18.

Михайлова Т.В. «Будущее обязательное» в профетических контекстах Ивана Пересветова // Вестник Красноярского государственного

педагогического университета им. В.П. Астафьева. 2013. № 1. С. 181–185.

Михайлова Т.В. К семантической динамике политических символов: царская «Гроза» в русской публицистике XVI века // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. 2011. № 1. С. 165–169.

Моторин А.В. Самодержавное начало в древнерусской словесности // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 2019. № 2 (20). С. 1–4.

Моторин А.В. Святой благоверный великий князь Александр Невский и восстановление русской православной державности в изобразении древнерусских книжников // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2022. № 3(42). С. 310–313.

Мухина Ю.Ю. Национальные и патриотические силы в период обороны Смоленска 1609–1611 гг. // Вопросы Отечественной истории: Межвузовский сборник научных статей преподавателей, аспирантов и соискателей / отв. ред. А.И. Юрьев. М.: Московский государственный гуманитарный университет им. М.А. Шолохова, 2014. С. 47–65.

Надольская В.И. Цивилизационный код: понятие и сущность // Иппокрена. 2018. № 1–2. С. 218–225.

Назаренко А.В. «Слово на обновление Десятиной церкви», или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. М.; Брюссель: Conférence Sainte Trinité du Patriarcate de Moscou ASBL; Свято-Екатерининский мужской монастырь, 2013. 224 с.

Назарова Г.Ф., Фокина А.В. Русский мир: обновление подходов к концепции // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 6 (69). С. 338–343.

Насонов А.Н. История русского летописания XI – начала XVIII вв. М.: Наука, 1969. 556 с.

Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2003. 536 с.

Нарочницкая Н.А. Сосредоточение России. Битва за русский мир. М.: Книжный мир, 2015. 300 с.

Наумов А.О. Вдохнуть новую жизнь // Смыслы и ценности Русского мира: Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В.А. Никонова. М.: Фонд «Русский мир», 2010. С. 24–28.

Неженец Н.И. Концепты русского национального характера // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 4(66). С. 10–14.

Неймарк М.А. Русский мир и геополитика // Проблемы постсоветского пространства. 2015. № 2 (4). С. 78–100.

Неклесса А.И. Русский мир: цивилизация многих народов // Развитие и экономика: научный и общественно-политический альманах. 2012. № 2. С. 10–18.

Никифоровский И.Т. Основная особенность старообрядческого раскола. Самара: Типолит. Н.А. Жданова, 1892. 15 с.

Николаева Н.В. «Москва – Третий Рим» – артикуляция русской идеи // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 7(27). С. 78–82.

Никонов В.А. Не воспоминание о прошлом, а мечта о будущем // Стратегия России. 2010. № 3. URL: http://sr.fondedin.ru/new/fullnews_arch_to.php?subaction=showfull&id=1269860718&archive=1269860794&start_from=&ucat=14 (дата обращения: 25.10.2021).

Пальмов Н.Н. Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой церкви: историко-археологическое исследование. Киев: Тип. И.И. Чоколова, 1914. 436 с.

Пантюхина А.И. Мотив мученичества в романе В. Шарова «Воскрешение Лазаря» // Филологический класс. 2018. № 2(52). С. 146–152.

Панченко А.М. Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века): Русская культура в канун петровских реформ. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 619 с.

Панченко А.М. Русская история и культура: работы разных лет / А.М. Панченко. СПб.: Юна, 1999. 520 с.

Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. 464 с.

Парамонова М.Ю. Мученики // Словарь средневековой культуры. М.: РОССПЭН, 2003. С. 331–336.

Парилов О.В. Послание старца Филофея и место России среди других государств // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2003. № 1. С. 14–19.

Пауткин А.А. Беседы с летописцем: поэтика раннего русского летописания. М.: Изд-во МГУ, 2002. 286 с.

Перевезенцев С.В., Кухарский Д.Ю. Образ государя в сочинениях Смутного времени // Вестник Российской нации. 2017. № 6. С. 44–62.

Перевезенцев С.В. «Богом утвержденный государю...». Образ государя в сочинениях конца XV–XVII веков // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 173–205.

Перевезенцев С.В., Страхов А.Б. Историческая легитимация: государственная идеология Московской Руси // Тетради по консерватизму. 2017. № 3. С. 30–44.

Перевезенцев С.В. «Правду во царство свое введешь». Образ «истинного христианского царства» в русских духовно-политических сочинениях середины XVI века // Тетради по консерватизму. 2021. № 1. С. 123–156.

Перевезенцев С.В. Рождение новых русских смыслов (X – начало XIII века) // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 381–410.

Перова Е.Ю. Тема страдания и мученичества в вероисповедальной традиции русского народа // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2016. № 24 (765). С. 109–121.

Петрович И.К., Блашков Ю.А. Русская православная церковь в Смутное время: жизнь и деятельность Патриарха Гермогена // Вестник Псковского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2017. № 5. С. 30–34.

Петровский А.В. К истории последования таинства Елеосвящения // Христианское чтение. Т. 216. Ч. 1. СПб., 1903. С. 44–59.

Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск: Русич; М.: Гнозис, 1995. 320 с.

Петухов В.В., Бараш Р.Э. Русские и «русский мир»: исторический контекст и современное прочтение // Полис. Политические исследования. 2014. № 6. С. 83–101.

Пименова М.В. К вопросу о методике концептуальных исследований (на примере концепта звезда) // Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира / сост., отв. ред. Т.В. Симашко. М.; Архангельск, 2009. Вып. 4. С. 140–153.

Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время / отв. ред. Я.Н. Щапов. М.: Памятники исторической мысли, 1995. 470 с.

Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб.: Акрополь, 1995. 336 с.

Поздеева И.В. Традиционная книжность современного старообрядчества // Мир старообрядчества. М.; СПб., 1992. Вып. 1. Личность. Книга. Традиция. С. 11–27.

Поздеева И.В. Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Результаты и перспективы // Мир старообрядчества. М., 1998. Вып. 4. Живые традиции. С. 12–20.

Полоскова Т.В., Скринник В.М. Русский мир: мифы и реалии. М.: Московский фонд «Россияне», 2003. 130 с.

Поньрко Н.В. Диакон Федор, соавтор протопопа Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 31: «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. Л.: Наука (Ленингр. отд.), 1976. С. 362–365.

Поньрко Н.В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского Дома: сборник научных трудов / отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Наука (Ленингр. отд.), 1985. С. 243–253.

Пращерук Н.В. «Чаша жизни»: о символике архетипического в русской литературе // Уральский филологический вестник. 2013. № 1. С. 183–193.

Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. 325 с.

Прокофьев Н.И. Хождения как жанр в древнерусской литературе // Ученые записки Московского государственного педагогического института им. В.И. Ленина. 1968. № 288. Вопросы русской литературы. С. 3–24.

Прокофьев Н.И. Хожение: путешествие и литературный жанр // Книга хождений: Записки русских путешественников XI–XV вв. М.: Советская Россия, 1984. С. 5–20.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.

Пузанов В.В. Отражение иерархии этнических статусов эпохи образования Древнерусского государства в «Повести временных лет» // Вестник Тюменского государственного университета. 2009. № 1. С. 25–28.

Ржига В.Ф. И.С. Пересветов. Публицист XVI века. М.: Синодальная типография, 1908. 84 с.

Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: исследование и тексты. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 316 с.

Робинсон А.Н. Идеология и внешность (взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 22. М.; Л.: Наука, 1966. С. 353–381.

Роменский А.А. «Русский миръ» в древнерусской литературе: исторический контекст и семантика термина // *Laurea I.* Античный мир и Средние века: Чтения памяти профессора Владимира Ивановича Кадева. Материалы. Харьков: ООО «НТМТ», 2015. С. 139–142.

Россиев П.А. Великий печальник за Родину Патриарх Гермоген. Исторический очерк. М.: Типография товарищества И.Д. Сытина, 1912. 24 с.

Российская идентичность в Москве и регионах / Л.М. Дробижева, И.В. Журавлева, И.В. Козырева [и др.]; отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: Ин-т социологии РАН; МАКС Пресс, 2009. 268 с.

Руднева Е.Г. «Нужно понять все многообразие образов великого символа чаши» (Н.К. Рерих) // Новый филологический вестник. 2017. № 1(40). С. 68–83.

Румянцева В.С. Кружок Стефана Вонифатьева // Общество и государство в феодальной России: сб. статей, посвященный 70-летию академика Л.В. Черепнина / отв. ред. В.Т. Пашуто. М.: Наука, 1975. С. 178–188.

Рыбаков Б.А. Древние русы // Советская археология: Сборник статей. М., 1953. Вып. XVII. С. 23–104.

Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 361 с.

Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Париж: Жуанвиль ле понъ, 1936. 134 с.

Савруцкая Е.П., Устиникин С.В. Язык в сохранении исторической памяти // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2020. № 5. С. 103–110.

Сазонова Н.И. У истоков раскола Русской Церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (1654–1666 гг.) (на материалах Требника и Часослова). Томск: [б/и], 2008. 294 с.

Савельева И.Ю. Дискурс о Русском мире: мифы и реальность // Российская школа связей с общественностью. 2015. № 6. С. 175–184.

Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 464 с.

Сакетти А.Л., Сальников Ю.Ф. О взглядах И. Пересветова // Вопросы истории. 1957. № 1. С. 117–124.

Салмин Л. Град Небесный // Проект Байкал. 2021. Т. 18. № 67. С. 56–63.

Свечинская Я.С. Современное состояние имперской идеологии в России // Философия права. 2009. № 3. С. 128–130.

Свечинская Я.С. Имперская идеология в российской государственно-правовой мысли. М.: Юрлитинформ, 2011. 144 с.

Святейший Патриарх Кирилл. Русский мир – особая цивилизация, которую необходимо сберечь // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. 08.09.2014. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html> (дата обращения: 06.01.2022).

Святейший Патриарх Кирилл. Русский мир и наши ценности // Смыслы и ценности Русского мира: сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В.А. Никонова. М.: Фонд «Русский мир», 2010. С. 29–34.

Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело. М.: Образ, 2011. 128 с.

Семенова Г.П. Русский мир и Православная церковь России // Научные труды Северо-Западного института управления. 2013. Т. 4. № 2 (9). С. 213–224.

Ситкевич Ю.В. Эволюция титулатуры московских князей в практике отношений со странами Центральной и Восточной Европы (последняя четверть XV – первая четверть XVI в.) // Журнал международного права и международных отношений. 2014. № 4. С. 33–37.

Скафтымов А.П. Поэтика и генезис былин. М.; Саратов: Книгоиздательство В.З. Яксанова, 1924. 236 с.

Скляревская Г.Н. Метафора в системе языка. СПб.: Наука, 1993. 150 с.

Сковородников А.П., Севруженко Н.С. «Русская земля» как нациообразующий концепт // Экология языка и коммуникативная практика. 2020. № 1. С. 30–46.

Скрынников Р.Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М.: Мысль, 1988. 283 с.

Соина О.С., Сабиров В.Ш. Русский мир в воззрениях Ф.М. Достоевского. М.: Флинта; Наука, 2015. 309 с.

Солнцев Н.И. Особенности описания «своих» и «чужих» в космографическом введении «Повести временных лет» // Via in tempore. История. Политология. 2020. № 47(3). С. 541–551.

Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. 688 с.

Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. 735 с.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен: в 15 книгах / отв. ред. и автор вступит. статьи Л.В. Черепнин. Кн. 2. М.: Соцэкгиз, 1960. 786 с.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен: в 15 книгах / отв. ред. и автор вступит. статьи Л.В. Черепнин. Кн. 6. М.: Соцэкгиз, 1961. 686 с.

Слодкин Я.Г. К датировке и атрибуции «Новой повести о преславном Российском царстве» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 36. Л.: Наука, 1981. С. 103–113.

Сорокина Т.Е. Художественное становление национально-исторического архетипа «русский мир» в современной прозе. Ростов н/Д.: АкадемЛит, 2018. 222 с.

Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонова. М.: Политиздат, 1992. 542 с. (Мыслители XX века).

Сосенков Ф.С. Идеи единства Русской земли в героическом эпосе XII–XIV вв. // Актуальные проблемы российского права. 2015. № 3(52). С. 9–14.

Столяров А.М. Русский мир. СПб., 2004. URL: <https://www.rulit.me/books/russkij-mir-read-11836-1.html?ysclid=l5k3s6h687535110274> (дата обращения: 22.09.2021).

Сторожева А.А. Пространственная оппозиция в произведениях Куликовского цикла // Слово. Словесность. Словесник: мат-лы Междунар. Науч.-практ. конф. преподавателей и студентов, посвященной Году народного искусства и нематериального культурного наследия народов России. Вып. VIII. Рязань, 2022. С. 130–133.

Страхов А.Б. «...О начале славяно-русского народа»: происхождение русской цивилизации в представлениях отечественных мыслителей XVI–XVII веков // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 437–443.

Творогов О.В. Литература Киевской Руси. X – начало XII века // История русской литературы: в 4 т. Т. 1. Л.: Наука, 1980. С. 19–62.

Теплых Н.В. Русский мир и система национальных ценностей в социальной философии России // Гуманитарий: актуальные

проблемы гуманитарной науки и образования. 2021. Т. 21. № 2. С. 169–176.

Тихомиров М.Н. Классовая борьба в России XVII в. М.: Наука, 1969. 449 с.

Тишков В.А. Русский мир: история и география // Русский мир в меняющемся мире / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 13–34.

Тишков В.А. Русский мир: смысл и стратегии // Стратегии России. 2007. № 3. URL: <http://www.etnograf.ru/node/61> (дата обращения 07.10.2021).

Тищенко А.С. Тема «русского мира» в «Повести о разорении Рязани Батыем»: оппозиция «свой – чужой» // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2021. № 9(162). С. 171–178.

Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад (пер. с англ.). М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. 318 с.

Толстой М.В. Рассказы из истории русской церкви: в 4 книгах. М.: Университетская типография, 1865–1870.

Толчев И.А. Религиоцентристский аспект в сочинениях Ивана Грозного (на примере первого послания Курбскому) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 3(25). С. 182–188.

Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995. 875 с.

Торпакова Е.А., Королева Т.В. Оппозиция «свое» – «чужое» в «Хождении за три моря Афанасия Никитина» // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2016. № 1–5. С. 180–184.

Трофимова Н.В. Орел и змея в русском фольклоре и литературе XII – начала XIX вв. // Семантика народной культуры в литературе: материалы международной научно-практической конференции (г. Москва, 15–16 марта 2018 г.) / под научной редакцией Л.А. Трубиной, Е.Г. Чернышевой, Д.В. Абашевой. М.: МПГУ, 2018. С. 26–34.

Туфанова О.А. Творчество Аввакума: поэтика трагического. М.: Компания Спутник+, 2007. 143 с.

Ужанков А.Н. Картина мира древнерусского книжника. Категории русской средневековой культуры. М.: Институт Наследия, 2022. 212 с.

Ужанков А.Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 75–107.

Ужанков А.Н. Концепты «Русь» и «Русская земля» в мировоззрении древнерусских книжников XI–XV веков // Вестник славянских культур. 2003. № 8. С. 77–81.

Успенский Б.А. Избранные труды: в 2 т. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. 411 с.

Уханова Е.В. Культ св. Климента, папы римского, в истории византийской и древнерусской церкви IX – 1-й половины XI в. // *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Slavistica.* Napoli, 1998. Т. 5 (1997–1998). С. 505–570.

Фатющенко В.И. (1935–2006). Русский мир в контексте мировых цивилизаций: курс лекций / Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, факультет иностранных яз. и регионоведения. М.: Гнозис, 2009. 316 с.

Федотов Г.П. Святые Древней Руси // Собрание сочинений в 12 томах. Т. 8 / сост., примеч. С.С. Бычков. М.: Мартис, 2000. 268 с.

Филатов А.С. Способы конструирования геополитических интересов России: Русский мир, Русская земля и Русское зарубежье // Выбор долгосрочной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России: коллективная монография по материалам XV Международных Панаринских чтений / отв. ред. В.Н. Расторгуев, науч. ред. А.В. Никандров. М.: Институт наследия, 2018. С. 286–298.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

Флоря Б.Н. Польско-литовская интервенция в России и русское общество. М.: Индрис, 2005. 416 с.

Фогель А.С. «Повесть временных лет» и языческие князья Древней Руси: некоторые особенности восприятия // Известия Самарского научного центра РАН. Исторические науки. 2021. Т. 3. № 1. С. 5–10.

Фролов Б.П. Героическая оборона Смоленска в 1609–1611 гг. // Военно-исторический журнал. 1987. № 6. С. 73–78.

Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. 478 с.

Цветков С.Э. Великий печальник за отечество. Патриарх Гермоген // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2013. № 3(11). С. 58–69.

Цымбурский В.Л. Остров Россия: Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007. 544 с.

Черепнин Л.В. Тема государства в русской публицистике начала XVII в. // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции). М.: Наука, 1976. С. 175–179.

Черняев А.В. У водораздела русской политической мысли: Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 1. С. 80–99.

Чичуров И.С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Общество, церковь и государство в феодальной России: Сборник статей / отв. ред. А.И. Клибанов. М.: Наука, 1990. С. 7–23.

Чумакова Т.В. «Свои» и «чужие» в отечественной культуре XI–XVII вв.: проблема коммуникации // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. 2011. Вып. 5. С. 184–196.

Шахматов А.А. Сказание о призвании варягов. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1904. 90 с.

Шахматов А.А. Повесть временных лет. Петроград: Издание Археографической комиссии, 1916. 403 с.

Шахматов А.А. Повесть временных лет и ее источники / А.А. Шахматов // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 4. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 9–150.

Шершнев Л.И. Русская идентичность: цивилизационное измерение // Русская идентичность на постсоветском пространстве / под ред. С.Ю. Пантелеева. М.: ИнфоРос, 2008. С. 71–77.

Шмелев А.Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Ключевые идеи русской языковой картины мира: сборник статей / Анна А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелев. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 133–152.

Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира: материалы к словарю. М.: Языки славянской культуры, 2002. 224 с. (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.).

Шунков А.В., Смирнов В.А. Эсхатологические основы и истоки русской культуры // Вестник КемГУКИ. 2020. № 52. С. 245–253.

Щапов А.П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII: опыт ист. исслед. о причи-

нах происхождения и распространения рус. раскола. Казань: Издание книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. 547 с.

Щедровицкий П.Г. Русский мир. Возможные цели самоопределения // Независимая газета. 2000. URL: http://www.archipelag.ru/authors/shedrovicky_petr/?library=2015 (дата обращения: 07.10.2021).

Щербатов М.М. История Российская с древнейших времен: в 9 т. Т. 5. Ч. 1. СПб.: Изд-во Императорской академии наук, 1786. 558 с.

Эдмондсон Л. Гендер, миф и нация в Европе: Образ матушки России в европейском контексте // Пол. Гендер. Культура: Немецкие и русские исследования / перевод с нем. О. Демидовой. М., 2003. Вып 3. С. 411–437.

Ядов В.А. Социологическое исследование: методология, программа, методы. Самара: Изд-во Самарского университета, 1995. 328 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / перевод с нем. М.И. Левинной, вступ. ст. П.П. Гайденко, коммент. В.Н. Катасонова. М.: Политиздат, 1991. 527 с. (Мыслители XX века).

Яхшинян О.Ю. Русский культурный (цивилизационный) код: идентичность и политика // Вестник университета. Актуальные вопросы управления. 2019. № 10. С. 52–58.

Диссертации и авторефераты

Алексеевко А.Д. Образы русского мира в лирике поэта-эмигранта Г.В. Голохвастова: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Ставрополь, 2020. 239 с.

Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.00, 07.00.09. М., 2017. 221 с.

Аникин Д.В. Исследование языковой личности составителя «Повести временных лет»: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. Барнаул, 2004. 205 с.

Батанова О.Н. Русский мир и проблемы его формирования: дис. ... канд. полит. наук: 23.00.04. М., 2009. 163 с.

Валюх З.О. Оттопонимические и отапеллятивные имена прилагательные с суффиксом -ьск- в древнерусском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. Одесса, 1990. 16 с.

Ефимец М.А. Русский мир как концепт и культурно-историческая реальность: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. М., 2022. 192 с.

Козловцева Н.А. Формирование образа Русского мира в современных условиях: потенциал гуманитарного сотрудничества: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. М., 2018. 190 с.

Коротченко М.А. Публицистика Смутного времени (проблематика, проблема авторской позиции, влияние церковной публицистики конца XV – начала XVI вв.): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.10. М., 1998. 22 с.

Лобова Т.Г. Социально-онтологическое обоснование идеи братства (в русской философской мысли): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Омск, 2005. 23 с.

Мелихов М.В. Древнерусские воинские повести: проблемы сюжетосложения и идейно-художественная трансформация жанра в литературной и рукописной традиции XV–XVIII вв.: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01. СПб., 2003. 32 с.

Молзинский В.В. Старообрядческое движение второй половины XVII века и общественная мысль России: дис. ... докт. ист. наук: 07.00.02. СПб., 1997. 493 с.

Пенькова Е.А. Русский мир как фактор социальной идентификации российской молодежи: дис. ... канд. соц. наук: 22.00.04. М., 2012а. 164 с.

Пенькова Е.А. Русский мир как фактор социальной идентификации российской молодежи: автореф. дис. ... канд. соц. наук: 22.00.04. М., 2012б. 26 с.

Прокофьев Н.И. Древнерусские хождения XII–XV веков. (Проблема жанра и стиля): автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.00.00. М., 1970. 35 с.

Саммут Кабанова М.Н. Структура исторического нарратива Повести временных лет и Степенной книги царского родословия: изображение власти: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М., 2013. 208 с.

Скринник В.М. Россия и зарубежные соотечественники: проблемы консолидации и интеграции в новых геополитических условиях: автореф. дис. ... докт. полит. наук: 23.00.04. Бишкек, 2009. 38 с.

Солодкин Я.Г. Русская публицистика начала XVII века. Проблемы происхождения крупнейших летописных памятников и «Временника» Ивана Тимофеева: дис. ... докт. ист. наук: 07.00.09. Кустанай, 1990. 493 с.

Теплых Н.В. Концепт «русский мир» в социальной и политической философии России: этапы, принципы формирования, перспективы: дис. ... канд. филос. наук: 5.7.7. Саранск, 2023. 216 с.

Туфанова О.А. Древнерусские письменные памятники о Смутном времени как художественный феномен: дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01. М., 2019. 440 с.

Уханова Е.В. Культ св. Климента, папы Римского, как отражение политических концепций Византии и Руси IX–XI вв.: Опыт комплексного источниковедческого анализа: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.00, 07.00.09. М., 2000. 27 с.

Филина Е.И. «Придворные партии» в политической борьбе в России в 30–50-е гг. XVII в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 1995. 272 с.

Научное издание

**Ларионова Марина Ченгаровна
Тищенко Алексей Сергеевич**

**«Еще и въ Роустемъ мирѣ»:
русский мир в отечественной
средневековой литературе**

Редакторы *А.С. Бабаева, Ю.В. Безуглова*
Оригинал-макет, дизайн обложки *Я.Ю. Яковлевой*

Подписано в печать 10.02.2026. Формат 60 × 84/16.
Гарнитура Minion Pro. Бумага мелованная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13,49. Тираж 300 экз. Заказ № 31.

Издательство ЮНЦ РАН
344006, г. Ростов-на-Дону, пр. Чехова, 41

Отпечатано в ООО «Альгаир»
344064, г. Ростов-на-Дону, ул. Вавилова, 55
Тел. 8 (958) 544-59-27, e-mail: oooaltair_office@mail.ru

