

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования «Южный федеральный университет»

На правах рукописи



Тищенко Алексей Сергеевич

**ТЕМА «РУССКОГО МИРА» В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
XI–XVII ВЕКОВ: ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА**

Специальность 5.9.1. Русская литература и литературы народов
Российской Федерации

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
профессор М. Ч. Ларионова

Ростов-на-Дону – 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. СОВРЕМЕННЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПОНЯТИЯ «РУССКИЙ МИР»	18
1.1. Обзор существующих концепций.....	18
1.2. Культурно-цивилизационное и религиозное направления.....	26
Выводы к главе 1.....	56
ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ ТЕМЫ «РУССКОГО МИРА» В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI–XIII ВЕКОВ	58
2.1. Ранние случаи употребления понятия «русский мир» в древнерусских памятниках.....	58
2.2. «Собирание» русского мира в «Слове о законе и благодати» и «Повести временных лет».....	71
2.3. Русский мир в аспекте оппозиции «свой-чужой» в «Повести о разорении Рязани Батыем».....	83
2.4. Русский мир и другие миры: реализация оппозиции «свой-чужой» в жанре хождений.....	94
Выводы к главе 2.....	104
ГЛАВА 3. РУССКИЙ МИР В ПАМЯТНИКАХ XIV–XVII ВЕКОВ: «ЗА» И «ПРОТИВ»	106
3.1. Тема «русского мира» в эпоху становления Московского государства.....	106
3.2. Идея «Москва – третий Рим» в «Посланиях» старца Филофея: к вопросу о предназначении русского мира.....	113
3.3. Устройство русского мира в публицистике XVI века.....	122
3.4. «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным»: спор о русском мире и его признаках.....	130
3.5. Тема «русского мира» в памятниках Смутного времени.....	142
3.6. Русский мир и его судьба в сочинениях патриарха Гермогена.....	161
3.7. «Конец» русского мира в восприятии старообрядцев.....	178
Выводы к главе 3.....	203
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	206
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	210

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 [Костомаров, 2009; URL], П. В. Анненков [Анненков, 1952; URL], К. Н. Леонтьев [Леонтьев, 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 это понятие активно обсуждается, вокруг него разворачиваются дискуссии, но «на теоретическом уровне понятие русский мир остается практически не разработанным» [Пенькова, 2012б, с. 4]. 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, 2012а] и др. Мы используем чужую терминологию только в цитатах или отсылках к исследованиям. В своих рассуждениях мы стараемся этого терминологического смещения избегать.

В нашей работе 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, трактуемый 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 кавычек. Политолог О. Н. Батанова в кандидатской диссертации посвящает целый раздел особенностям и множеству вариантов написания выражения «русский мир» [Батанова, 2009]. В настоящей работе мы пишем его со строчной буквы, а в кавычки заключаем в тех случаях, когда ему предшествуют определяющие слова (тема, понятие и др.).

Степень научной разработанности проблемы.

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.). Однако труды указанных философов, публицистов, историков не посвящены исследованию понятия «русский мир», но содержат созвучные концепции национальной самобытности, приоритета духовно-нравственных идеалов, коллективного начала и др. Во многом целостный взгляд на путь России получил выражение в «русской идее». Это понятие использует в своей Ф. М. Достоевский, рассматривавший вопрос о «национальной почве» [Достоевский, 1983], его развивают В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев и др. [Соловьев, 1989; Бердяев, 2016]. 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, перспектив и др. Это работы в области политологии [Батанова, 2009; Дугин, 2012; Столяров, 2004; Цымбурский, 2007 и др.], экономики [Щедровицкий, URL; Полоскова, Скринник, 2003; Неклесса, URL и др.], социологии [Иванов, 2010; Пенькова, 2012; 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; Гусейнов, 2010; Гузенина, 2020 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 большой пласт работ, посвященных проблематике русской языковой картины мира [Караулов, 2010; Шмелев, 2002; Зализняк, Левонтина, Шмелев, 2005], причем в названиях некоторых из них опускается слово «языковой» [Картины русского мира: аксиология в языке и тексте, 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» [Теплых, 2023, с. 6] указывает Н. В. Теплых во введении к диссертации по философии «Концепт “русский мир” в социальной и политической философии России: этапы, принципы формирования, перспективы» (2023 г.). 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 «“Руский миръ” в древнерусской литературе: исторический контекст и семантика термина» [Роменский, 2015] исследователь отмечает употребление выражения «русский

мир» в средневековой книжности. Однако небольшой объем заметки не позволил автору развить 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» [Соина, Сабилов, 2015] 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 Ф. М. Достоевский, поднимая актуальные проблемы философии, культуры, истории, богословия, этики, размышлял о России, ее судьбе и исторической миссии, о 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 историсофский

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 проекта» 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, его 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].

Актуальность настоящей диссертации, таким образом, определяется, в широком смысле, актуализацией понятия «русский мир» в современной общественно-политической жизни, а в собственно литературоведческом

смысле – необходимостью обратиться к истокам темы «русского мира», ставшей сквозной в русской литературе, проследить ее становление и динамику развития на протяжении XI–XVII веков.

Объектом исследования является тема «русского мира» в древнерусских литературных памятниках.

Предмет исследования – генезис темы «русского мира», ее структурные элементы (подтемы, мотивы, образы и приемы их создания)¹ и их трансформация в памятниках разных периодов и жанров древнерусской литературы.

Цель исследования: выявить генезис, особенности развития и структуру темы «русского мира» в отечественной литературе XI–XVII веков, ее мотивное, сюжетное, образное наполнение.

Цель работы определяет необходимость постановки и решения следующих **задач**:

- рассмотреть сложившиеся в современных общественных и гуманитарных науках концепции «русского мира»;
- выявить самые ранние случаи употребления выражения «русский мир» в литературных памятниках;
- показать формирование темы «русского мира» в памятниках XI–XIII веков;
- проследить динамику мотивно-образного наполнения этой темы в памятниках эпохи становления и укрепления Московского государства;
- рассмотреть трансформацию исследуемой темы в памятниках XIV–XVII веков в связи с опасностью смены цивилизационного кода.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые представлен литературоведческий анализ темы «русского мира», которая находит отражение в памятниках русской средневековой словесности разного

¹ В характеристике структуры темы сошлемся на высказывания Б. В. Томашевского: тема – «это единство значений отдельных элементов произведения. Она объединяет компоненты художественной конструкции» [Томашевский, 1996, с. 177] и В. Е. Хализева: «Тема как фундамент художественного творения – это все то, что стало предметом авторского интереса, осмысления и оценки» [Хализев, 2002, с. 56].

времени, принадлежащих к различным жанрам. Впервые показаны истоки этой темы, причины ее возникновения, динамика развития, а также ее структурообразующие элементы: подтемы, сюжеты, мотивы, образы, и приемы их создания. Настоящая диссертация становится литературоведческим «ключом» к тем памятникам, где выражение «русский мир» прямо не употребляется, но структурные составляющие темы очевидно присутствуют.

Материалом исследования служат литературные памятники XI–XVII веков различных жанров: летопись («Повесть временных лет»), воинская повесть («Повесть о разорении Рязани Батыем», «Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище»), житие («Житие Сергия Радонежского», «Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича»), хождение («Хождение игумена Даниила», «Записки Федота Котова», «Хождение за три моря Афанасия Никитина»), памятники ораторского красноречия («Слово о законе и благодати», «Слово на обновление Десятинной церкви»), послания и переписка («Послания старца Филофея», сочинения Ивана Семеновича Пересветова, «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным», сочинения протопопа Аввакума), памятники агитационной патриотической письменности («Новая повесть о преславном Российском царстве», «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», сочинения патриарха Гермогена) и др. Мы обращаемся к памятникам, опубликованным в двадцатитомной серии «Библиотека литературы Древней Руси», во-первых, потому что это академическое собрание древнерусских памятников, во-вторых, поскольку в этой серии содержатся основные тексты отечественной средневековой литературы. Исключение составляют некоторые малоизвестные памятники, не включенные в эту серию, но содержащие важные для нашей темы идеи.

Методологическую основу диссертационного исследования составляют труды по истории древнерусской литературы: в области текстологии (А. А. Шахматов, М. Д. Приселков, Н. С. Демкова,

А. Л. Гольдберг, О. А. Державина, Р. П. Дмитриева, Я. Г. Солодкин и др.), в области изучения идейного содержания средневековой литературы (Д. С. Лихачев, И. П. Еремин, В. П. Адрианова-Перетц, Я. С. Лурье, Н. Ф. Дробленкова, А. Н. Робинсон, Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, А. Н. Ужанков, О. А. Туфанова, Т. Ф. Волкова, В. М. Кириллин, А. В. Моторин), тематического многообразия средневековой отечественной литературы (Д. С. Лихачев, Н. Ю. Бубнов, Н. В. Асонов, А. С. Демин, Я. С. Лурье, Л. В. Черепнин), образной системы древнерусских памятников (Д. С. Лихачев, И. П. Еремин, Н. В. Понырков, О. В. Творогов, В. В. Кусков, С. Ф. Вититнев), исследования жанровой системы древнерусской литературы (В. П. Адрианова-Перетц, О. А. Белоброва, М. В. Антонова, А. А. Пауткин, В. В. Данилов, М. В. Мелихов, Н. И. Прокофьев), изучения творческой и языковой личности древнерусского книжника, авторской позиции (А. В. Каравашкин, Е. Л. Конявская, С. Э. Цветков, Н. И. Прокофьев, С. В. Переверзенцев, Н. К. Гудзий, Т. А. Литвина, М. А. Коротченко); а также: труды на стыке литературоведения, истории и культурологии (А. М. Панченко, И. А. Бессонов, Д. И. Антонов), лингвистические работы (В. В. Виноградов, З. О. Валюх, Т. В. Михайлова, Т. А. Литвина, А. М. Кузнецов, А. Д. Шмелев), исторические труды (Н. М. Карамзин, В. О. Ключевский, М. М. Щербатов, А. А. Горский, И. Я. Фроянов, И. Н. Данилевский, В. Я. Петрухин и др.).

Исследование базируется на органическом синтезе культурно-исторического и вытекающего из него социологического² методов литературоведения, а также герменевтического подхода. Культурно-исторический метод в настоящем исследовании используется для выявления связи художественного текста с эпохой, в которую текст был написан; согласно этому методу, литературный текст осмысливается как дух народа,

² Социологический метод был отчасти скомпрометирован вульгарно-социологическим подходом, то есть упрощенным, политизированным представлением о литературе, ее классовой природе [Быстров, Камнев, 2019]. Мы имеем в виду именно социологический метод, поскольку идейная, общественная направленность многих рассмотренных нами памятников отражает общественно-исторические процессы и влияет на них.

произведение рассматривается в контексте цивилизации и культуры, национального характера. Элементы социологического метода позволяют рассмотреть литературу как особую форму выражения общественного сознания, доминирующих в нем философских и этических представлений. Герменевтический подход обеспечивает новый уровень интерпретации и понимания известных текстов.

Теоретическая значимость настоящей работы состоит в обосновании устойчивости темы «русского мира» в отечественной литературе, в разработке методики анализа этой темы в отечественной литературе разных веков, в углублении представления об идеологии древнерусской книжности, ее ключевых темах, мотивах, образах.

Практическая значимость видится в том, что материал диссертации может быть использован в лекционных курсах и на семинарских занятиях по истории русской литературы XI–XVII веков, в спецкурсах и на факультативных занятиях, посвященных истории цивилизации и культуры, для обучающихся филологических и педагогических специальностей.

На защиту выносятся следующие положения:

1. В современных общественно-политических и гуманитарных исследованиях сложилось несколько направлений в изучении понятия «русский мир»: геополитическое, геоэкономическое, культурно-цивилизационное, религиозное. На литературоведческий подход к теме влияют культурно-цивилизационный и религиозный подходы, согласно которым русский мир рассматривается как особая цивилизация, основанная на политической независимости, этническом разнообразии, общности языка и культуры, исторической памяти, традиций и обычаев.

2. Понятие «русский мир» встречается еще в ранних памятниках Древней Руси XI–XIII веков – «Слове на обновление Десятинной церкви» и «Послании ... Симона ... к Поликарпу» – и употребляется в значении, не тождественном географическим обозначениям «Русь» и «Русская земля». Уже

в этих памятниках выявляются признаки русского мира: христианский идеал, божественная благодать, соборность, противопоставление «своих» и «чужих».

3. В памятниках XI–XIII веков («Слово о законе и благодати», «Повесть временных лет» и др.) тема «русского мира» постепенно развивает свои структурные элементы: подтемы строительства и укрепления государства, принятия христианства, исторической судьбы и предназначения Руси, идея единства Русской земли, мотив небесного заступничества, мотив плача, мотив мученичества за веру, особый тип героя. Идентификационным признаком русского мира становится оппозиция «свой-чужой»: в «Повести о разорении Рязани Батыем» «чужой» – это не только исторический, но и цивилизационный враг, он приобретает зооморфные, демонические черты; в жанре хождений «чужой» изображен не столько как враждебный, сколько как удивительный, выпадающий из ореола благочестия, истинности исповедуемых ценностей, характерного для русского мира.

4. В эпоху становления Московского государства тема «русского мира» предстает окончательно сформировавшейся. В памятниках представлена полемика вокруг фигуры правителя и мессианской роли Руси/России («Послания старца Филофея», публицистика Ивана Семеновича Пересветова, «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным» и др.). На первый план выходит тема династической преемственности и божественного происхождения власти, борьбы за независимость Русского государства, территориального и цивилизационного единства Руси. Устойчивым становится мотив мученичества за Родину и жертвенности. Личностное начало в памятниках этого периода проявляется в служении Отечеству. В публицистике создается особая модель «русского мира», включенного в контекст меняющейся мировой истории.

5. В памятниках, посвященных переломным моментам русской истории (агитационная патриотическая письменность Смутного времени, сочинения старообрядцев), поднимается вопрос о сохранении русского цивилизационного кода, опасности его утраты или подмены. Усиливается

патриотический пафос словесности. Мотив мученичества за веру и Отечество трансформируется в мотив мученичества за свои убеждения, оппозиция «свой-чужой» становится внутренней: сторонники русского мира противопоставляются его противникам. Образ Града небесного превращается в образ города-крепости, противостоящего врагу, а Русь/Россия уподобляется невесте Христовой. В памятниках старообрядчества нарастают эсхатологические мотивы в отношении русского мира, переосмысливается фигура царя.

Достоверность полученных научных результатов определяется адекватностью методов исследования поставленной цели и задачам, большим объемом и репрезентативностью анализируемых памятников отечественной литературы XI–XVII веков, включающих не только художественную литературу, но и публицистику, опорой на классические и современные научные труды по древнерусской литературе в области текстологии, поэтики, жанровых исследований, изучения тематического, идейного многообразия, образной системы отечественной средневековой словесности. Достоверность результатов также обусловлена тем, что основные положения научного исследования изложены на научных и научно-практических конференциях различного уровня и отражены в научных публикациях.

Апробация результатов диссертационного исследования проводилась в форме докладов на следующих научных конференциях:

– международных: Международный конгресс волонтеров (ЮФУ, г. Ростов-на-Дону, 2019), Международная научная конференция «Восток-Запад» (ВГСПУ, г. Волгоград, 2021, 2023), Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» (ЧГИК, г. Челябинск, 2022, 2023), Международный научный форум «Фундаментальные исследования, инновационные технологии и передовые разработки в интересах долгосрочного развития Юга России» (ЮНЦ РАН, г. Ростов-на-Дону, 2023), XV Конгресс Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы (МАПРЯЛ) «Русский язык и литература в меняющемся мире», (г. Санкт-Петербург, 2023),

– всероссийских: Студенческая научная конференция (ЮФУ, г. Ростов-на-Дону, 2020, 2021), Ежегодная молодежная научная конференция (ЮНЦ РАН, г. Ростов-на-Дону, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024), Всероссийская научно-практическая конференция кафедры филологии Московской духовной академии «Герменевтика христианского текста в литературе и языке» (МДА, г. Москва, 2020), Всероссийская (с международным участием) научно-практическая конференция «Духовно-нравственные основы русской словесности» (КГУ, г. Кострома, 2023), Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Русская и зарубежная филология в диалоге культур» (ЮФУ, г. Ростов-на-Дону, 2023).

По теме исследования опубликовано 19 работ, в том числе 1 статья в журнале, входящем в базу данных WoS, 4 статьи в журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

Структура работы определяется логикой настоящего исследования. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы.

Во введении дается обоснование актуальности темы, определяются объект, предмет, цель и задачи работы, указываются материалы и методы исследования, теоретико-методологическая база, раскрываются научная новизна исследования, теоретическая и практическая значимость работы, формулируются положения, выносимые на защиту.

В первой главе содержится обзор подходов к понятию «русский мир», сложившихся в общественных и гуманитарных науках, который призван показать актуальность, дискуссионность, современность этой темы в научном дискурсе. Несмотря на то, что в первой главе мы обращаемся не к литературоведческим работам, она необходима для наиболее полного представления о русском мире и его особенностях. Без этой главы не будет понятно, что именно отражается в литературных памятниках и что мы выявляем и анализируем в них. Первая глава предваряет анализ темы «русского мира» в отечественной литературе и позволяет более обстоятельно

представить научную концепцию, разрабатываемую в настоящей диссертации.

Вторая и третья главы содержат анализ литературного материала. Мы соблюдаем хронологический порядок и учитываем сложившееся в современной науке деление истории Руси на период Древней Руси XI–XIII веков и период Московского государства³. Мы понимаем условность такого деления, однако памятники древнерусской литературы этих периодов отчетливо связаны с основными событиями истории Русского государства. В связи с этим в поле нашего зрения не попали памятники местной литературы, например, Владимира, Пскова, Смоленска и др. Исключение в хронологическом подходе составляет раздел 2.4., который имеет внутреннюю хронологию, но является логическим продолжением предыдущего раздела.

В заключении представляются основные результаты выполненного исследования и намечаются его перспективы.

Общий объем диссертационной работы – 254 страницы, в том числе 191 страница основного текста, список литературы включает 392 источника.

³ Современные историки в своей практике используют для обозначения периода XI–XIII веков наименование «Древняя Русь», а период, начиная с XIV–XV веков, когда постепенно усиливалась роль Москвы, именуют «Московским государством» [Большая российская энциклопедия, URL].

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 русского мира и его признаков.

1.1. Обзор существующих концепций

В современных исследованиях понятия «русский мир», начиная с 90-х годов XX века, 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 геоэкономическом 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, URL].

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 90-е годы сформировалось 3 крупных направления в осмыслении русского мира: геополитическое, геоэкономическое, геокультурное [Козловцева, 2018, с. 23].

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 [Дугин, 2012], А. М. Столяров [Столяров, 2004], В. Л. Цымбурский [Цымбурский, 2007]. Группа других исследователей осознает русский мир как геоэкономическое 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 [Щедровицкий, 2000], Т. В. Полоскова, В. М. Скринник [Полоскова, 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, URL]. С точки зрения 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 3 основных направления анализа понятия «русский мир»: этноконфессиональное, глобалистское, социокультурное [Пенькова, 2012а].

В основе этноконфессионального подхода лежит понятие межэтнических отношений: анализируется взаимодействие русского этноса с другими этническими группами, осмысливается роль православия в формировании национальной идентичности [Дробижева, 2009; Ядов, 1995]. К представителям этого подхода Е. А. Пенькова относит известного этнолога академика В. А. Тишкова [Тишков, 2007], 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, URL; Ксенофонтов В. В., 2009; Градировский, Межуев, URL и др.].

Представители социокультурного направления [Иванов, 2010; Иванов, Левашов, 2012; Нарочницкая, 2015] рассматривают русский мир как социокультурный феномен, акцентируют внимание 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 [Никонов, 2010] называет различные подходы к понятию «русский мир» теоретическими школами и выделяет геоэкономическую [Щедровицкий, 2000; Неклесса, URL], геополитическую [Дугин, 2012; Цымбурский, 2007], геокультурную [Градиловский, Межуев, URL] 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 идеологемы, 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, URL]. Из современных исследователей

представителями такого подхода В. В. Кривопусков называет А. С. Филатова [Филатов, 2018] и П. Н. Савицкого [Савицкий, 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, URL].

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; Громько, 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. А. Никонов [Никонов, 2010], Н. Н. Нарочницкая [Нарочницкая, 2003, 2015], В. А. Тишков [Тишков, 2018]. Позднее к этим направлениям примкнуло религиозное осмысление, в котором русский мир рассматривается как уникальная православная цивилизация [Святейший патриарх Кирилл, URL]. Несмотря на разнообразие подходов, как отмечает С. Н. Кочеров, все они объединены общей чертой: 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 рассматривается 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 миру 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 русского мира [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, URL]. 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, URL], 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, URL];

– 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» [Аверьянов, URL];

– русский мир не тождествен государству и государственности, 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» [Аверьянов, URL].

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, URL].

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, цивилизованность, 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» в культурно-цивилизационном 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 [Даренский, 2015]. Исследователь утверждает, что главный фактор образования этой цивилизации – культурно-исторический: русский мир – «общность этносов и населяемых 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 4 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 трактовок содержательных рамок концепций как русского мира, так и цивилизации. Как известно, термин «цивилизация» был введен в 1756 году 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» [Словарь философских терминов, 2005, с. 672]. Философское понимание категории цивилизации 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» [Словарь философских терминов, 2005, 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» [Словарь философских терминов, 2005, 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, 1994; 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» [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 [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» [Данилевский, 1991, с. 165].

На идеи А. Тойнби и Н. Я. Данилевского опирался В. И. Фатющенко, разработавший лекционный курс «Русский мир в контексте мировых цивилизаций» [Фатющенко, URL]. 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, что русская цивилизация многослойна, 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 идеальной жизни и всеспасения, она окружена религиозно-мистическим ореолом [Фатющенко, URL].

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 полисемантичностью, исследователь ставит ряд вопросов, которые касаются соотношения понятия «русский мир» с другими понятиями и категориями. Так, В. А. Никонов говорит о феномене «русскости», отмечая, что определяющим для этой категории является не этнос: это суперэтническое понятие. Также В. А. Никонов отмечает, что, с одной стороны, русский мир – это мир православия, с другой стороны, – 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 понятий «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, полисемантичность, глобальность, цивилизационность.

О «русскости» говорят В. В. Петухов и Р. Э. Бараш [Петухов, Бараш, 2014]. Выделяя эту особую категорию, исследователи отмечают, что лежит в ее основе: до 1917 года 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. Шершнева под «русскостью» понимает «чувство принадлежности к русской нации, русской цивилизации» [Шершнева, 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, восприятию 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 исследователь 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. 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» [Гусейнов, 2010, 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 небезразличным отношением к России: «“Русский мир” – звучит ясно, вдохновляюще для русских и вполне приемлемо для нерусских, которые связаны с ними судьбой и историей» [Гусейнов, 2010, с. 75].

Развернутую характеристику понятия «русский мир» дает А. А. Громыко. 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» [Громыко, 2010, с. 21]. 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 самодостаточностью, поэтому целесообразно выделять и русской (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 стороны, 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» [Тишков, 2018, 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» [Тишков, 2018, 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 «остается 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 разобщенные географически, конфессионально группы» [Бокова, 2010, с. 92], и самобытное явление, выходящее за географические пределы Российского государства, и идея идентичности, стоящая выше государственных границ и этнической принадлежности. Наконец, Т. В. Бокова обобщает, 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 дает определение 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» [Иванов, 2010, 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 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: «Превращение русского языка в язык духовной жизни является показателем приобщения индивидов к русскому миру» [Иванов, 2010, с. 7].

Исследователь утверждает, что русский язык – универсальная основа всего русского мира, прочный фундамент русской культуры. Взгляд исследователя на общекультурную почву русского мира неотделим от религиозной – православной – парадигмы. В. И. Иванов говорит о большой исторической и современной роли 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 их числе взгляды на добро и зло, справедливость и несправедливость, смысл и цели человеческого существования, власть и собственность, закон и нравственность, вера и неверие» [Иванов, 2010, с. 6].

В. С. Буянов и Р. Г. Гаджиева считают, что концепция «русского мира» – важная составная часть представлений о российской цивилизации. 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 [Тишков, 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, равнодушием 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, умение защищать свой дом, гостеприимство, сакральное отношение к Родине. 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 внешнеполитическим приоритетом России, поскольку «сила “русского мира” гарант сохранения русского этноса, русской цивилизации, русской культуры и самобытности русского человека» [Гузенина, 2020, с. 18].

В. Н. Ксенофонов 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, 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 нем России» [Ксенофонтов, 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, 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 современным 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, присущими русской традиции» [Кравченко, 2016, с. 98]. С точки зрения исследователя, главным условием вовлеченности в русский мир является равнодушное 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. Опошнянский осмысливают русский мир как масштабный цивилизационный проект. Исследователи апеллируют к работе Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», утверждая, что мысли Данилевского 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» [Гриценко, Опошнянский, 2017, 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 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 субъектов» [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» [Козловцева, 2018, 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 обрывает признаками цивилизационного характера, 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 самой 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 вычлени и другие черты этого понятия (более подробный разбор употребления понятия «русский мир» в «Слове на обновление...» будет приведен во второй главе настоящей диссертации).

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» [Козловцева, 2018, 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 “свои” 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 [Козловцева, 2018, 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, охватывающее всех, 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) [Ефимец, 2022, 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 Российского государства и его 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 стороны, 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» [Гуцалов, 2016, 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, 2021, 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**. Некоторые исследователи считают, 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, 2011, 2014; Жукова, 2010; Митрофанова, 2008; Савельева, 2015; Свечинская, 2009, 2011; Семенова, 2013 и др.].

Иногда русский мир называют цивилизационным проектом Русской Православной Церкви, 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 году 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, URL].

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, пишет С. М. Алейникова, 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 религий либо неверующих, 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 и не разрушаться. Так что и на современном этапе православие следует считать важной, но далеко не единственной чертой русского мира, а вот ценности, которые пропагандирует православная вера, которые 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:

- 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, URL]. 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» [Святейший Патриарх Кирилл, URL].

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 духовную 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» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, 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» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, 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» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, 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» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, 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 поликонфессионален: «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 непривязанности 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» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, 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» [Святейший Патриарх Кирилл, 2010, 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), URL].

Итак, религиозный подход к рассмотрению русского мира признает доминирующую роль православия и участие РПЦ в современных процессах по 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.

ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ 1

1. Понятие «русский мир» в современной научной и общественной мысли актуализировалось в 90-е годы XX века и сформировалось на базе политического подхода в связи с распадом СССР и потребностью осмыслить русскую идентичность как в новой России, так и за рубежом. К настоящему времени сформировалось множество подходов к изучению понятия. Наиболее часто исследователи выделяют:

- геополитический подход, который рассматривает русский мир как географическую и историческую целостность;
- геоэкономический подход, в центре которого место и роль русского мира в мировой экономике;
- культурно-цивилизационный подход видит в русском мире особый тип цивилизации;

- религиозный подход признает в качестве определяющей роли православие.
2. 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.
3. 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.
4. Все исследователи сходятся на том, что понятие «русский мир» шире понятия «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, православная вера и православная культура.

ГЛАВА 2

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

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 году в журнале «Киевлянин», где это произведение как часть своей статьи напечатал М. А. Оболенский [Оболенский, 1850] по списку, как отмечает сам

издатель, XVI века, 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 [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» Десятиной церкви произошло в 1039 году, и некоторые исследователи связывают дату написания текста с этим годом [Ужанков, 1994; Чичуров, 1990; 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 веков [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 году [Назаренко, 2013]. Таким образом, точная датировка памятника письменности

до сих пор не известна, 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» читаем: «Володимеръ же поймъ ... и попы курсуньскыя, мощи святаго Климента и Фива, ученика его, и пойма 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 стоять и до сего дни» [Повесть временных лет, 1997, с. 160]. Эта запись в «Повести...» 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» [Оболенский, 1850, с. 145].

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 мирѣ*⁴ ркуще къ нему: мученикомъ похвала, святителемъ удобреніе и неподвижное основаніе церкви Христовой, ей же врата ада не удолеютъ, и присный заступниче странѣ Роустей» [Оболенский, 1850, 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 возможным 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», «вѣнче преукрашенный

⁴ В древнерусских текстах иногда встречается употребление «рустии» вместо «русские»/«русьскыи» (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 старцѣ козарьстии...» (вместо козарьскыи) [Повесть временных лет, 1997, с. 72], «Володимиру живуцю в законѣ крестьяньстѣмъ» [Повесть временных лет, 1997, с. 166] и т.д. А. М. Кузнецов отмечает: «Наблюдается вариативность суффиксальных образований типа Человѣчскыи – человекъ, ср. также: ...въ селоуньстѣмъ градѣ. <...> Сочетания въ иорданьстѣи рѣцѣ, въ селоуньстѣмъ градѣ для древнерусского писца были только книжными» [Кузнецов 2013, с. 537–538]. На такое чередование обращает внимание З. О. Валюх: «Оттопонимическое словообразование прилагательных в древнерусском языке отличается от отапельлятивного ... характером производных: при образовании адъективов происходит трансформация собственного названия в нарицательное / суффиксальная или сложносуффиксальная апелляция. Ср. Корсунь – с попы корсуньскыи ..., Новгородъ – людие новгородьстѣи» [Валюх, 1990, с. 14].

славному и честному граду нашему и велицѣи митрополии», «апостоломъ сопрестольниче, 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» [Оболенский, 1850, с. 145]. Тема пришедшего христианства раскрывается при помощи оппозиции добра и зла. В начале текста находим момент, где обретенная христианская благодать противопоставлена 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 испровреши, овы исѣщи, а другыя огньви предати. Перуна же повелѣ привязати къ коневу хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, и 12 мужа пристави бити жезлиемъ. Се же не яко древу чююще, но на поругание бѣсу, иже прильщаше симъ образомъ человѣкы, да возмѣстье приметь от человѣкъ» [Повесть временных лет, 1997, с. 160]. Образ Климента в «Слове...» становится будто закреплением 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» [Оболенский, 1850, с. 144–145], «спасеніе себѣ же и всему роду своему, рекъ же и странѣ нашей, якожь и вѣруемъ» [Оболенский, 1850, 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 възвращаются и еретицы проклинаяются» [Оболенский, 1850: 145], и указание истинного пути спасения: «благодатию есте спасени», «тобою обилнѣ наполняющесе, благоденствуемъ 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 Рустіи князїи хвалятся, святители ликують, іереи веселятся, мниси радуются, людїе добродушествуютъ, 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» [Оболенский, 1850, 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 вѣроу и любовію, яко вложено суть милостыню нищимъ, яко ти помиловани будутъ» [Оболенский, 1850, с. 146], «и сподоби ны всегда съ всѣми блазеугожешими тамошнихъ добротъ бесытости присно насыщатися» [Оболенский, 1850, с. 147]. В памятнике отражается христианская любовь как стремление человеческой души достичь единения с Богом. М. В. Антонова выделяет сквозной мотив «любви о Христе» в древнерусских посланиях [Антонова, 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 живущо в законѣ крестьяньстѣм, и помысли создати каменую церковь святыя Богородица, и, по славъ, приведе мастера от Гръкъ. Заченшоу здати, яко сконча зижа, украси ю иконами и поручивъ ю Настасу Корсунянину, и попы корсунския приставы служити въ ней, вда ту все, еже бѣ възь в Корсуні: иконы, и ссуды церковныя и кресты» [Повесть временных лет, 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 осмысляем, 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 [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, являемая 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 утравила 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, епископ Ростовъскый, великий святитель, егоже Богъ прослави нетлѣниемъ, и се бысть пръвый престолникъ, егоже невѣрнии много мучивше и бивше, – и се третий гражданинъ бысть *Рускаго мира*, съ онема варягома 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, 2019, 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 все мирское ради высшей цели: «Брате! Сѣд 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 облькъся 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!» [Киево-Печерский патерик, 1997, 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 имаши”, по лицу биемъ и заушаемъ, оплеваемъ – не гнѣвашася, но и о распинающих его моляшеся. Тако и нас научиль есть» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 356], терпимость – «претерпѣвый до конца – бес труда спасется бо таковой» [Киево-Печерский патерик, 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 къль паче вѣруй, яко ту есть Богъ наш» [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, и 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, невреждено 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 измѣщеть вонь» [Киево-Печерский патерик, 1997, с. 358]. С этим пространством связывается мотив христианской благодати, небесного заступничества и покровительства самого Христа – он воспринимается как своего рода модель русского мира: «От того, брате, Печерскаго 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 веку, 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 века «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 прославляет русский народ среди других народов, говоря о русской «благодати»: 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, христиани же при благодетьнеим 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 благодѣть, прѣжде стѣнь, ти по томъ истина. Образъ же закону и благодѣти Агарь и Сарра, работнаа Агарь и свободнаа Сарра, работнаа прѣжде, ти потомъ свободнаа, да разумѣеть, иже чтеть!» [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 переходит 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 благыи Богъ нашъ помилова и насъ не презрѣ, въсхотѣ и спасе ны, и въ разумъ истинныи приведе» [Слово о законе и благодати, 1997, с. 38], «Вси языци въсплещѣте руками и въскликнѣте Богу гласомъ радости, яко Господь вышнийи страшень, царь великъ по всей земли» [Слово о законе и благодати, 1997, с. 42] и др., далее он переходит к восхвалению Владимира: «Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своа лѣта владычествующе, мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многих, и побѣдами и крѣпостию поминаются нынѣ и словуть» [Слово о законе и благодати, 1997, 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 вливають бо, по словеси Господню, вина новааго учения благодѣтна въ мѣхы вѣтхы», «ново учение – новы мѣхы, новы языки!» [Слово о законе и благодати, 1997, 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 особым 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 [Ужанков, 1994; 2022].

Появление в проповеди политических мотивов связано с нарастанием гражданственности в Древней Руси 30-х – 40-х годов: 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 все плохое: «И въ едино время вся земля наша въслави Христа съ Отцемъ и съ Святыимъ Духомъ. Тогда начать мракъ идольскыи от нас отходити, и зорѣ благовѣриа явишася; тогда тма бѣсслужаниа погыбе, и слово евангельское землю нашу осиа. Капища разрушаахуся, и церкви поставляахуся, идолии съкрушаахуся, и иконы святыихъ являахуся, бѣси пробѣгааху, крестъ грады свѣщаше» [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 земли», «И Христова благодѣть всю землю обять и ако вода морьскаа покры ю» [Слово о законе и благодати, 1997, с. 32].

По словам В. Н. Топорова, идейным итогом русского самосознания первой трети XI – начала XII веков 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» [Топоров, 1995, 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; Шахматов, 1916; Шахматов, 1940; Лихачев, 1947; Лихачев, 1975; Рыбаков, 1963; Еремин, 1947; Еремин, 1966; 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» 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...» [Повесть временных лет, 1997, с. 62] (далее в квадратных скобках будем писать «ПВЛ» – А.Т.) 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 племена, окружающие полян, 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 ряда 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, наченшоу 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 анализе словосочетания «Русская земля» в Национальном корпусе русского языка [НКРЯ, URL], 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: «Благословень Господь Иисусь Христось, 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 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 «всей Русской 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» [Фогель, 2021, с. 5]. Такое осмысление подчеркивает единство княжеской династии и традиционность подчинения

младших братьев старшему, что особенно актуально было в сменивший эпоху патриархата период феодальной раздробленности, 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 образованное государство с установленной властью: «Начало Русской земли связывалось с началом княжения их родоначальника» [Горский, 2004, с. 42]. Далее разворачивается повествование об общественно-политических и торговых отношениях, о строительстве городов, контактах с другими странами. Все это говорит о том, что основа русского мира уже 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, все 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 учащю в Синопии, пришедшю 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 иматъ 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: «людье с радостью идяху, радующеся 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 Костянтинь великаго Рима, иже крести вся люди своа самъ, и тако сий створи подобьно 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» [Переверзенцев, 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 поганья» [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, но главным образом 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 Батыя 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, 2004, с. 11], в повести подчеркивается, что беда касается всех земель Руси: «И поиде на град Суздаль и Владимир и желая Рускую землю попленити» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 146].

Произведение начинается с упоминания перенесения чудотворного образа Николы из Корсуни в Рязань: «Въ лѣто 6745, въ фторое на десять лѣто по принесении чюдотворнаго образа ис 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 [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 Ярославe 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, 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, «поганых», «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 змееборства.

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, осаждаст 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 Батыю 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 Батыя 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» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 142], с помощью этой детали автор подчеркивает дикость захватчиков-чужаков, уподобляет чужаков чудовищам. 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 пожегоша» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 144]. В словах князя Юрия Ингоревича «Буди путь их тма и ползок!» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, 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 братиа 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 символичной 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 жь 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: «Вси 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 притягателен 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 трансцентдентальная 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, URL], 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 попленити, 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 чюдотворцу Николе, и сродником своим Борису и Глѣбу» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, 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 рець 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» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, 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 проеждя, 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 устрешены 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, все же не теряет своей цельности, и это особым образом проявляется через мотив плачей, которых в тексте семь: «над телом Федора плакал Апоница; 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 Ингоревич; 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 «собрание» русского мира, и в финале произведения обозначаются признаки этого понятия: православие: «Благовѣрный во святом крещении Козма сяде на столе отца своего великаго князя Ингоря Святославича» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 154], единство людей: «и люди собра» [Повесть о

разорении Рязани Батыем, 1997, с. 154], культурное наследие: «и церкви постави, и монастыри согради» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, с. 154], богоспасаемость русского народа: «И бысть радость христианом: их же избави Богъ рукою своею крѣпкою от безбожнаго царя Батыя» [Повесть о разорении Рязани Батыем, 1997, 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 герое. В произведении обозначены признаки, скрепляющие русский мир и позволяющие осмыслить 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 жанра внесли работы В. В. Данилова [Данилов, 1954; Данилов, 1962] и Н. И. Прокофьева [Прокофьев, 1968; Прокофьев, 1970; Прокофьев, 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].

«Житье 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 3 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 тия 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 бѣше 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 возгоша тогда; а фряжская кандила повѣшена бѣху 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 расходится 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 баирам наурус, а по нашему новой год» [Записки Федота Котова, URL]. 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, URL], «А сказывают, что в пятницу Бахмет родился того дня и празнуют еженедель, ему на вечный огонь, и на

бесконечную муку, и на понос, и на укоризну» [Записки Федота Котова, URL] 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» [Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград, 1984, 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» [Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград, 1984, 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 любознательного 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 веке, в пору, когда православное христианство прочно укоренилось на русской почве. Принятие православия, случившееся в X веке, 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, Валенцова, Топорков, 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 человѣку» [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 хань у меня взял жеребца, а увѣдал, что яз не бесерменянин –русинь. 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 немислим, 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» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, с. 356]. Оппозиция русского мира и Индийской страны выражается в призыве Афанасия Никитина: «Ино,

братие рустии християня, кто хошет поити в Ындѣйскую землю, и ты остави вѣру свою на Руси, да воскликнув Махмета да поити в Гундустанскую землю» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, 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 есмь не бесерменинь исаядениени есмь християнинь, 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» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, 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 сохранит! 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!» [Хождение за три моря, 1999, с. 371]. Афанасий Никитин переживает, что не может соблюдать христианские обычаи в чужой стране: «А Великаго дни и въскресения Христова не вѣдаю, а по примѣтам гадаю Великъ день бывает християньскы первие 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» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, 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» [Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1999, 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 святыи 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 веку, как мы видим, оно предстает уже сформированным.

ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ 2

1. Само выражение «русский мир» встречается в памятниках письменности Древней Руси нечасто. Обнаруженные два случая его употребления в «Слове на обновление Десятиной церкви» и «Послании Симона ... к Поликарпу» становятся «отправной точкой» для исследования этого понятия и в других текстах. В ранних памятниках намечается определенный круг тем, мотивов, образов, которые в более поздней литературе получают выражение и развитие. В центре двух этих памятников мотив христианской веры как благодати, мотив мученичества за веру и Христа, идеализация святых, солнечная символика, связанная с христианской верой и осмыслением подвигов святых; в обоих памятниках появляется церковное пространство как сакральное для христианского мироощущения. Все эти мотивы, символы и образы неотделимы и от темы «русского мира».

2. В «Слове о законе и благодати» и «Повести временных лет», несмотря на отсутствие самого выражения «русский мир», тема «русского мира» в первую очередь связана с принятием Русью христианства, осенением Руси божественной благодатью, в «Повести временных лет» – с историей Русской земли и появлением государственности, с необходимостью объединения для решения в первую очередь вопросов оборонительного характера. В «Повести временных лет» фиксируется употребление наименования «Русская земля» не

в территориальном, а в цивилизационном смысле – как пространства, объединяющего людей духовными признаками, то есть русского мира.

3. Особое выражение тема «русского мира» получает в «Повести о разорении Рязани Батыем», где она рассматривается сквозь призму оппозиции «свой-чужой». Различие между двумя мирами представлено в памятнике как противоположение благочестивых «своих» и наделенных всеми возможными пороками «чужих». В памятнике создается образ врагов-захватчиков – не просто зверски жестоких, а демонизированных и зооморфных. Примечательно, что враг неоднократно уподобляется змею – существу из другого мира, что выводит оппозицию на новый уровень: враг не просто чужой, он «иномирный». В памятнике закрепляются особые признаки русского мира: православие, верность Отчизне, благочестие, общая история, особый тип героя.

4. В жанре хождений тема «русского мира» актуализируется в связи с соприкосновением разных культур – путешествиями представителей русского мира в другой, «нерусский». В хождениях закрепляется понятие «Русская земля» в значении «русский мир», этот цивилизационный смысл особенно отчетлив в контексте оппозиции «свой-чужой». В ранних хождениях, представляющих собой паломничества, тема «русского мира» звучит опосредованно через ее отдельные структурные элементы, такие, как мотив божественного покровительства, избранности Руси. В поздних хождениях тема «русского мира» более отчетлива: обостряется оппозиция «свой-чужой», но другой мир показан не столько как враждебный, сколько как удивительный, при этом за русским миром сохраняется ореол благочестия, избранности, истинности исповедуемых ценностей.

ГЛАВА 3

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

С окончанием периода Древней Руси XI–XIII веков 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 веков на первый план выдвигается идея объединения Русского государства во главе с Москвой. 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 общенародного» [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 осмысливается 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 житии 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 году 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 единой державой, преодолением княжеских усобиц и идеей общегосударственного начала и свидетельствует о «вотчинном характере власти великого князя московского над всеми частями Руси» [Агоштон, 2004, с. 7]. «Со времен Владимира-Крестителя 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 веков – становления и укрепления Русского централизованного государства, утверждения его авторитета 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» [Задонщина, 1999, с. 110], «Братие

князи русские, гнѣздо есмь князя Владимера Святославича Киевъского, 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 территориального 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 насаженаго саду, отрасль благоплодна и цвѣт прекрасный царя Володимера, новаго Костянтина, крестившаго землю Рускую» [Слово о житии ..., 1999, с. 206], в котором происхождение Дмитрия Донского связывается с родом Владимира Святославича. Княжеский род в представлении автора подобен мировому древу, 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 древа 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 навгородцкие у святыя Софии, а ркучи тако: “Уже нам, брате, не поспѣть на пособь 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 покрывашася, плачущися, чады своя поминаючи» [Задонщина, 1999, с. 104], «нынѣ еще Русскаа земля уныла и не имать 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 Дмитрей Ивановичъ з братом своим ... приступи къ гробом православных князей прародителей своих, и тако слезно рекуще: “Истиннии хранители, русскыа князи ... нынѣ помолитесь о нашем унынии, яко велико вѣстание нынѣ приключися нам,

чадом вашим, и нынѣ подвизайтесь с нами”» [Сказание о Мамаевом 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» [Лихачев, 1999, с. 7]. 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 положыти 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 служба, 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, напоминая 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 помагающе 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, бѣше растоаниа мѣстом и многы дни хождениемъ, на молитвѣ съ братиєю Богу

предстоа о бывшей побѣдѣ на поганыхъ» [Житие Сергия Радонежского, 1999, 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 битвы (Мамаева или Донского побоища), 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 христианская вѣра погибнетъ; на третьемъ же Риме, еже есть на русской земли, благодать святаго духа возсія» [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 годах. 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 века 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 христианская 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 году 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 осмысливается 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, 2008, 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 противостоит 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 правомочным 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: удельноместническая 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 века – 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 веке, 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, подразумевающаяся 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 единого христианом царя и брододержателя святых Божиихъ престолъ» [Послания старца Филофея, 2006, с. 298], «и да вѣсть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианския вѣры снисдошася въ твое едино царство: един ты во всей поднебесной христианом царь» [Послания старца Филофея, 2006, с. 302]. В. Э. Витлин подчеркивает: «Старец Филофей впервые в отечественной политической литературе употребил по отношению к русскому государю титул “брододержатель святых Божиих престолъ”, 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 сия здѣ собрана и на земли здѣ остаются» [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. Далее 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 прадеды – великий Константинъ, и блаженный святой Владимиръ, и великий богоизбранный Ярославъ и прочии блаженнии святии, ихъж корень и до тебе. Не обиди, царю, святыхъ Божиихъ церквей и честныхъ монастырей, еже данное Богови в наслѣдие вѣчныхъ благъ на память послѣднему роду, о семъ 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 царствия святая соборная апостольская церква, иже в концыхъ вселенныа в православной христианьстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтитяся» [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 быть” – 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 челоуѣки народил» [Послания старца Филофея, 2006, с. 292], человек свободен в своем выборе, а потому он ответствен за то, что совершает. О. В. Парилов 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» [Парилов, 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 погибели 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 царства, 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 века

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 Руси»: 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 сущюю властью нашего царства и твоего волнаго самодержавьства великиа Руси, яко да нарицаешия отселе боговенчаный царь» [Сказание 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» [Переверзенцев, 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 Коньстянтинъ Манамах, егда ставятся на великое княжение русьское» [Сказание ..., 2006, с.

284]. Независимость правящей династии на Руси подчеркивает также мотив божественного происхождения власти: «А мы есмя Божию милостью на столници своих прародителей и отца моего великого князя Всеволода Ярославичя 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» [Переверзнецов, 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, 1960; Лурье, 1984; Каравашкин, 2000; Демин, 2004 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 царством хвалимся» [Сочинения Ивана Семеновича Пересветова, 2006, с. 436]. Русь осмысливается 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 царством 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 ..., 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 знамению» [Сочинения ..., 2006, 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 царстве государеве от твоей мудрости великой грозы царьской лукавые судьи яко от сна возбуждятся, да и посрамятся от дѣлъ своихъ лукавыхъ» [Сочинения ..., 2006, с. 434]. Образом 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, URL]. 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 все 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 ..., 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» [Сочинения ..., 2006, 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» [Сочинения ..., 2006, 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, холопъ твой, на то же выехал на твое царское имя, во всем тебѣ, государю, вѣрно служить, сколко Богъ поможетъ» [Сочинения ..., 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» [Сочинения ..., 2006, 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 ..., 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» [Сочинения ..., 2006, 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”» [Сочинения ..., 2006, 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» [Сочинения ..., 2006, 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 верноподданным. 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 «собираение» признаков русского мира, отмечали, что в различных памятниках акцентируется внимание на одном или нескольких его свойствах, то в публицистических произведениях XVI века тема «русского мира» рассматривается под определенным углом зрения: 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, 1903; Веселовский, 1963; Карамзин, 1989; Виппер, 1944; Бахрушин, 1954; Зимин, 1960]. Эпистолярное наследие Ивана Грозного неоднократно привлекало также внимание литературоведов и лингвистов. Наиболее крупными работами являются труды Д. С. Лихачева [Лихачев, 1975], Я. С. Лурье [Лурье, 1958, 1976], В. В. Виноградова [Виноградов, 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 века начинается процесс «собираания 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 женитьбой 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 года 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 Божия туне тобою отогнан есмь» [Переписка ..., 2001, с. 14], «ото всѣх подсмеваеми и наругаеми, окаянными, на прескверное и вѣчное твое постыдѣние и всея Святорусския земли, и на посрамошение народов – сынов русских» [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 с 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]. Использование 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 осмысливается 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 человѣкообразно 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 только 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 чюдотворца 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 пріалъ еси отъ Бога» [Цит. по: Барсов, 1883, с. 56]. Немаловажными являются требования, выдвигаемые к личным и нравственным качествам царя: «И люби правдж, милость и соудъ правыи и к послѣшнымъ милостивное» [Цит. по: Барсов, 1883, с. 56], «И любомудры ти быти подобаетъ, или мудры послѣдовати, на них же въ истинѣ яко на престолѣ Богъ почиваетъ» [Цит. по: Барсов, 1883, 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, 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, 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 тя 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, избивенных 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. «Грозный 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, Отець и Сынъ и Святыи 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 исполняшеса, 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 человеком, а властью же подобен есть вышнему Богу» [Послания Иосифа Волоцкого, 1959, с. 184]. А. В. Черняев пишет: «в посланиях Иосифа Волоцкого православный “государь всея Руси” предстает 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, христианские заповеди: «нынѣ же вѣмы, в тѣхъ странахъ нѣсть христіянь, 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 “обóженного 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 подщишия и не подвигнешися о сих, не утолиши скверных еретик, темное еретическое учение, – ино, государь, погибнуть 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 Руси 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 навикль еси, кристиянинъ будучи, кристиянскому государю подобно служити? И тако ли убо честь подобна въздати от Бога данному владыце, якоже ты бѣсовскимъ обычаемъ

ядь отрыгаеши?» [Переписка ..., 2001, 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 согрѣшение» [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» [Переписка ..., 2001, 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?» [Переписка ..., 2001, 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» [Переписка ..., 2001, 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 умереть, 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» [Переписка ..., 2001, 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 века представляет собой очередной переломный этап русской истории. Над Русским централизованным государством во главе с Москвой, сложившимся в конце XV века,

развивавшимся и окончательно укрепившимся в середине XVI века, на рубеже XVI–XVII веков 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-е–1610-е годы – довольно небольшой с исторической точки зрения временной отрезок) и затронули сформировавшиеся основы государственности и культуры. Период 1598–1613 годов, 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 вв.)» 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 века, 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» [Туфанова, 2019, 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 неоднократно отмечали ранее [Тищенко, 2022а, 2022б, 2023д 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 веков сформировалась «мифологема империи ... как символ национального сознания» [Клюкина, 2014, с. 68]. Мифологема империи, подразумевающая сакрализацию национально-государственного бытия, направлена на «экзистенциальные переживания судьбы русским народом, связанные со стремлением всегда иметь место в мировой истории, т. е. иметь право на бытие при любых исторических обстоятельствах» [Клюкина, 2014, 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 яносящая превеликая Россия», «Симъ пресвѣтлым и предивнымъ государством преславни быша велицыи 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 мой – А.Т.) 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)» [Федякин, 2008, с. 23–24]. 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 Российское 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 крѣпостнѣ за православную вѣру, и за святыя Божия церкви, и за свои души, и за свое отечество, и за достояние, еже намъ Господь далъ, и изберем славную смерть!» [Новая повесть ..., 2006: 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 жь 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 навѣдения извести, и, аки слѣпу, свмть 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 мыслятъ на наше Великое государство всѣ они, окаянники и безбожники, иже и прежде того были, ево же братия, в той же ихъ проклятой землѣ и вѣре, како бы имъ Великое государство наше похитити, и вера христьянская 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, христолюбивии! Мужайтесь, и вооружайтесь, и тщитесь на враги своя, како бы их побѣдити и царство освободити!» [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 окаянныи коликихъ бѣд и злобы въ Велицѣй России не излия! <...> ... хотѣ разорити православную христьянскую 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 устыдѣвся нимало, ниже убоявся безсмертнаго Бога, ввелъ ея некрещену въ соборную апостольскую церковь Пресвятыя Богородицы и вѣнчавъ ея царскимъ вѣнцем» [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, любви исполнении людие! Приклоните ухо ваше, и приемемъ страхъ Божии въ сердца своя, и начнемъ просити милости у всецедраго Бога съ неутѣшными слезами и въздыханиемъ и стенаниемъ! <...> Буди же въсему словесному стаду, великия России православнымъ християномъ о Христѣ миръ» [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 христианства: «Сами вси видите, какое гонение на православную вѣру и какое утеснение всѣмъ православнымъ християномъ от тѣхъ губителей нашихъ и враговъ!» [Новая повесть ..., 2006, с. 172], «Увы, силнии князи и бояре наши и прочии вси хриstopлюбнии народи повсюду различнѣ попущениемъ Божиимъ от иноплеменникъ и от междоусобныхъ брани неичестно 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 насилание», «И всегда в тѣхъ – теснити (нелѣпо рещи, аки мышей, давити)» [Новая повесть ..., 2006, с. 172]. При помощи этих приемов в памятниках 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: «православнымъ християномъ – 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 прилепилися, и во отпадшую ихъ не уклонилися, 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 смолян, 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. 182]. 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 оборонительной, 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 святой 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, святой 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 преданный 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 неvěста, 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 приидет 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 иноказательное, 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, URL; Соловьев, 1989; Грэм, URL; 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. 683].

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, сидять, и великую всякую скорбь и тесноту трпятъ, и стоят 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 восприяти, 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 християне*» [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 все 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 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 века – 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 лишенными 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, URL].

Патриарх Гермоген становится героем современной его 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 святых святѣйших вселеньских патриярхъ, 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 “православных христиан”» [Дробленкова, 1960, с. 129].

Авторы обоих памятников акцентируют внимание на негибкости характера патриарха: «яко столпъ», «исполинъ-муже» [Новая повесть ..., 2006, с. 158], «крѣпкий твердый адамантъ» [Плач о пленении ..., 2006, с. 190], а его

ведущая роль в спасении Руси подчеркивается символически центральным расположением его образа: «непоколебимо стоять посреди наша 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 живущих в нихъ всѣхъ крѣпить, и учить, и умными ихъ в погибельный ровъ впасти не велить» [Новая повесть ..., 2006, 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 восталь и противу тѣхъ нашихъ враговъ и губителей крѣпко сталь?! 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 стоит единъ противу всѣхъ ихъ» [Новая повесть ..., 2006, с. 158]. Гермоген – воин Христов, и его оружие – христианское учение – оказывается сильнее воинского ополчения: «акоже 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 отщелитися, 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 годов, 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 Иванович, всеа Русии Самодръжець, поборая по благочестивой християнской вѣрѣ и имѣя великое желаніе о святыхъ Божіихъ церквахъ, прося у Бога милости, пошелъ на свое Государево и земское великое дѣло, противъ враговъ креста Христова, которые измѣнники, воры, тати и разбойники» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 78]. Обращаясь с призывом к самому Шуйскому выступить против Тушинского вора, Гермоген акцентирует внимание 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 Самозванцем: «отъ Гришки Отрепьева учинилась неудобъсказаемая напасть: ... такъ прелстиль люди Божія государства Російского, что не токмо поклонишася ему, но множество сильныхъ и великихъ, прочихъ же и безъ числа, и остріемъ меча падоша» [Творения святейшего Гермогена, 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?» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 67]. Общее представление о том, что беды настигли Русь «за многочисленные грехи» и явились «Божьим наказанием» коррелирует с представлением Самозванца как врага Бога, попирающего 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» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 62–63], «отступникъ православныя нашея крестьянскія вѣры и злый льстець, сынъ дьяволъ, еретикъ», «злымъ своимъ

чернокнижьемъ прелстя многихъ ... людей» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 67]. Повествуя о расправе над Лжедмитрием I, патриарх также использует эпитеты с резко отрицательным значением: «злосмрадное и скверное тѣло его» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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 обрѣтесе и пепель сквернаго его тѣла» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 68]. Кратко пересказанный автором посланий 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* подь Москвою ... и пишутъ къ Москвѣ *проклятые* свои листы» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 66], «таковыхъ скаредныхъ и богоненавистныхъ дѣль содѣвати, еже окаяннии, забывъ страхъ Божій и часъ смертный ... и стоять и розсылають воровскіе листы по городомъ» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 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 пророчеством 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 святейшего Гермогена, 1912, с. 62], «всѣ святыя церкви и монастыри честные хотѣль разорити, и Римскіе костелы въ нашихъ церквахъ подѣлати, и истинную православную и Богомъ любимую нашу крестьянскую вѣру хотѣль разорити» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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 челоуколюбивый въ Троицы славимый Богъ нашъ, иже есть источникъ милости, всякія премудрости содѣтель, молитвами крѣпкія 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 стояніе рабъ своихъ не даде въ поспраніе святыхъ иконъ и въ разрушеніе святыхъ церквей и въ разореніе крестьянскія вѣры» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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

Божією и Пречистыя Богородицы и всѣхъ Святыхъ молитвами и помощію новаго страсотерпца Царевича Князя Дмитрея, идучи тѣхъ всѣхъ побили, а иныхъ поймавъ живыхъ мученію смертному и казни предали» [Творения святейшего Гермогена, 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 Дмитрии Ивановиче однозначно как об ушедшем, Гермоген исключает любую возможность его «чудесного объявления»: «патриарх пытался убедить в том, что подлинный царевич Дмитрий Иванович мертв... С этой же целью Гермоген организовал 3 июня 1606 г. торжественное перенесение мощей царевича Дмитрия Ивановича из Углича в Москву» [Дробленкова, URL].

В связи с ореолом «богоотмеченности» возникает и сакральный образ Русского царства – «Русь наша, воистину святая и Богом любимая», «великая Российская земля», попытки разрушить которое приравниваются автором к предательству христианства, дьявольским козням. Поэтому на протяжении посланий 1606–1607 годов 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: «отводить 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 святейшего Гермогена, 1912, с. 64].

Автор сочинений акцентирует внимание на том, что истинный путь, ведущий к спасению, невероятно сложен, он требует мужества, стойкости, негибкости, бесстрашия, и противопоставляет эту модель поведения легкомысленной вере в лживые обещания самозванцев, что ведет к неминуемой беде: «И которые города, 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, милостию Божию, отъ тѣхъ воровъ цѣлы сохранены» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 70]. Примечательно, что отступников автор сравнивает то с волками, то со змеями: «Они же, отпадшии отъ Бога и отъ правыя вѣры, не яко крестьяня, но аки и не челоуѣцы, аки змѣва изъ своихъ гнѣздъ выползая, сипѣниемъ своимъ, или яко волцы воя, хотя устрашити люди Божія» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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 призывает 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 сію 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 святейшего Гермогена, 1912, с. 63], радость и одухотворение для христиан: «всякіе служилые люди всего Московского государства всѣхъ городовъ православные крестьяня, видя такое милосердіе Божіе, духомъ возрадовалися и отъ всего сердца молимъ ... Бога» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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 благоцвѣтущую вѣтвь» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 68]. Гермоген развивает идею богоизбранности

власти («всяка власть отъ Бога дается» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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 равносильно отступлению от христианства, отдалению от Бога. Рефреном звучит мысль патриарха о верности государю: «за православную вѣру и за Государево крестное цѣлование, стояти безо всякого сумнѣния и страха» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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 помнити глаголаше, толко (рече) христїанскїй законъ ими былъ невредимъ и небесчестень, и крестьянская бы кровь отъ нихъ не лилася, и сами бы жили въ покоѣ, и людемъ бы отъ иноплеменниковъ и отъ межоусобныхъ брани своимъ обереганіемъ покой давали» [Творения святейшего 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, «христолюбивое воинство» и все православные христиане, объединенные идеалами Святой Троицы. В своих посланиях патриарх призывает христиан молиться «о мирѣ всего міра, и о благосостояніи святыхъ Божїихъ церквахъ и о совокупленїи всѣхъ православныхъ христїанъ паки воедино; и о здравїи и спасенїи Богомъ вѣнчаннаго и Богомъ возлюбленнаго Государя» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 65]. Автор сочинений неоднократно подчеркивает, насколько важно сплочение людей в ситуации

цивилизационной угрозы, как важно сохранить ценности русского мира: «поборая за святыя Божія церкви и за православную вѣру и за Государево крестное цѣлованіе» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 70].

Итак, в основе объединения людей, согласно Гермогену, лежат христианские принципы – твердость веры, духовная работа личности – молитва о спасении души, христианская любовь, идея всепрощения, 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 Божіихъ и на всѣхъ супостатовъ стояти» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 69]. В таком объединении людей Гермоген видит надежду на спокойное будущее.

Однако в следующих сочинениях Гермогена тон повествования меняется, и связано это со свержением В. Шуйского с престола. Еще за полтора года до этого события Гермоген наставлял взбунтовавшихся 17 февраля 1609 года людей, которые выступали против Шуйского, утверждая незаконность его избрания и говоря о жестокости царя: «Патріархъ укориль 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, поставленный самим Богом во главе единого государства под началом Москвы.

В течение последующего времени Гермоген «пытался удержать бояръ и народъ отъ беззаконія. Онъ плакаль, умоляль и защищаль 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: «болѣзнуеть ми душа, болѣзнуеть 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 святейшего Гермогена, 1912, с. 84]. Больше всего автора воззваний возмущает отсутствие понимания, предательство среди своих: «во умъ нашъ не вмѣщается сотворенная вами» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 85]. Все же, обращаясь к «бывшимъ братіямъ», автор не оставляет надежду вразумить запутавшихся людей, призывая их объединиться в вере и подумать о спасении души: «Заклинаю же вы имянемъ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа отстати такового начинанія, дондеже время есть къ познанію, да не до конца погибнете душами вашими и тѣлесь» [Творения святейшего Гермогена, 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 пѣннить море и бѣситъ, но Иисусова корабля не можетъ потопити» [Творения святейшего Гермогена патриарха, 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 российского рода”. Когда же кандидатура королевича Владислава была утверждена Боярской думой, Гермоген выступил с требованием, чтобы перед венчанием его на царство Владислав принял православие» [Дробленкова, URL].

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 Василя, новаго Константина, скиѡетръ великого Россиіского Царства держали и хранили по своимъ Государскимъ степенемъ Московские Государи и до великого ... Ѳедора Івановича» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 92]. Кратко изложив династическую историю, патриарх переходит к современному цивилизационному кризису: «кровь христианская проливается, яко вода, великие святыя обители и многие грады и веси и всякие

мѣста запусѣнїю преданы, церкви Божїи позжены и многие розграблены и до основания разорены» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 93].

Гермоген плавно подводит адресатов посланий к главной мысли: «градъ ... великъ ..., а не имѣеть Государя Царя» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 93], «мы вси православнїи Христїане остались сиры безъ пастыря ... народъ яко море волнуецца и аки корабль безъ кормника» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 98]. Говоря о царском престоле, автор представляет его как дар, отмеченный Божьей благодатью: «судомъ и волею вся содержащаго Бога, Его хотѣниемъ скиетръ великого Московского Царства приде в поручение къ вамъ Великому Государю Владиславу Жигимонтовичю, ажъ благоволить Богъ» [Творения святейшего Гермогена, 1912, 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 смирениемъ прїими святое крещение» [Творения святейшего Гермогена, 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 святейшего Гермогена, 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 тя Богъ въ сыновление, и облечеть тя во броня правды, и возложить на тебя шлемъ спасенія и дасть тебѣ щить вѣры, и древнимъ Великимъ Царемъ і Великимъ Княземъ равнославна учинить тя», [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 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 святейшего Гермогена, 1912, с. 97]. Принятие Владиславом православия Гермоген осмысляет как разрешение цивилизационного кризиса русского мира, который нуждается в законном правителе – православном христианине: «твоимъ крещениемъ и правою къ Богу вѣрою Московское великое Государство отъ мятенія престанеть и тишину пріиметь; твоимъ крещениемъ кровь Крестьянская претсанеть литися...» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 96].

Патриарх представляет христианскую веру как высшую награду, поэтому характерно появление солнечной символики: «Христианская вѣра, яко солнце, сияеть во всю вселенную» [Творения святейшего Гермогена, 1912, с. 92], сравнение христианства с благозвучным пением: «яко сладкая цевница движущи новую и благолѣпную пѣснь духовную въ концы земли» [Творения святейшего Гермогена, 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 верѣ нашей явились многие святители и благовѣрные Цари і Великие Князи ... и многие угодники Божиі» [Творения святейшего Гермогена, 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 ярким 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 Христіанская неразорилась» [Творения святейшего Гермогена, 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 выразительности 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, URL]. 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 умереть, 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 веков Смута была преодолена: польско-литовский гарнизон капитулировал, Москва была освобождена, а царская династия восстановлена, и после избрания царем в 1613 году 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 веку и восходят к полемическим сочинениям [Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский, 1762]. Многие исследования XIX века 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 века намечен иной вектор рассмотрения истории Раскола, который отличается глубиной, масштабностью источниковой базы, стремлением проанализировать глубинные смыслы и причины, приведшие к Расколу [Ключевский, 1988; Галкин, 1910; Соловьев, 1961; Щапов, 1859 и др.]. В начале XX века 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 исторических 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; Понырков, 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, А. М. Панченко [Еремин, 1968; Панченко, 1996]. Особенности мировоззрения людей Древней Руси в XVII веке являются предметом исследовательского интереса Д. С. Лихачева [Лихачев, 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 мн. др.]. Большое научное значение имеют работы, в которых применяется культурно-семиотический анализ [Лотман, 1967, 2002; Успенский, 1969, 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 Илларион 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 века 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

переменил 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 века 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 хошу 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 оживлялся, создается и освящается Духом Святым» [Дудинов, 2006, с. 60]. Автор соотносит феномен Церкви непосредственно с незыблемым учением Христа, противопоставляя его непрочности изменений: «незыблемо стоять: основана бо на камени своем Христвѣ, 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 церквях 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 церквях «были многіе святителіе Христовы, иже въ нетлѣнїи и многими

чудеса прославлены отъ Бога» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 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 російстихъ чудотворцевъ <...> И посему не подобало было тѣхъ, святыми отцы строенныхъ, въ предѣлахъ престоловъ ломать» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 1878, 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 пріяты, и учителей вѣрѣ Михаила митрополита и прочіе святители, и презвитеры и діаконы, иноки и пѣвцы отъ грекъ приведе, и оттоле благочестие въ Росіи утвердися» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 1878, с. 159]. Тезис автора «твоежь государство, російское великое царство, третій Римъ, и отвсюду все христіанское благочестие в него едино собрася» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 1878, 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 Троицы пѣваемъ Богъ своею милостию въ твоей государевѣ отчинѣ, въ велицѣй Росіи, угодниковъ своихъ прославилъ, и многоцѣлебными ихъ мощми и чудотворными раками всю землю твою, аки небеса многими пресвѣтлыми звѣздами, украсилъ» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 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, Пресвятыя 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 Никиты (Пустосвята), 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 «велеіе развращеніе и благочестію нарушеніе» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 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, 2008, 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 Никиты (Пустосвята), 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 Никона, выявляя пути проникновения римской ереси на Русь» [Асонов, 2008, с. 72].

Осмысление самобытности русского православия встречаем в «Росписи вкратцѣ нововводнымъ церковнымъ раздоромъ...» романо-борисоглебского попа Лазаря: «Наша убо православная вѣра аки солнце сіяеть 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 («сіяеть 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 святіи мученицы кровь свою проліяша, дающе о ней свидѣтельство всѣмъ языкомъ на земли» [Сочинения попа Лазаря, 1878, 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» [Сочинения попа Лазаря, 1878, 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 Никиты (Пустосвята), 1878, с. 77]. Эта мысль отчетливо звучит и в челобитной Федора Иванова: «Законъ бо Господень непорочень, – какъ стояль, такъ и стоять; 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, «самым типичным лицом русского старообрядчества» [Рябушинский, 1936, с. 21]. В сочинениях Аввакума нашли отражение «и богословские рассуждения на разные темы, и разъяснения сути церковной реформы патриарха 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», призывает 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 протопопа 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 «правовѣрнии, ... в Духа Святаго, Господа истиннаго и животворящаго, свѣта нашего, вѣруем, со Отцемъ и Сыномъ поклоняемаго, за него стражем и умираем, помощию его Владычнею» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 64–65]. 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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 челоуѣческаго не убойтеся, ни ужасайтеся, Господа же Бога нашего святите въ сердцахъ вашихъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 181], «Станемъ Бога ради добрѣ, станемъ мужески, не предадимъ благовѣрия!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 году, пред мором за месяцъ 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 излиялъ фиаль гнѣва ярости своея на Рускую землю: зѣло морь велик былъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 66]. Автор воспринимает происходящие события как беду, «попущение Божие»: «в нашей Руской земли обрѣтесе чортъ большой, емуже вѣра – адъ преглубокий» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 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 тѣмъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 150]. Примечательно, что истоки взглядов «новоучителей» 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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 языком, 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 научиль, такъ подобает говорить <...> предал намъ и грамоту нашимъ языкомъ Кирилом святымъ и братом его» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 Христось 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 сохранят 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 посохом хошу его бить. Он же мнѣ отвѣщал: “Что ты, протопоп на меня кричишь? Я нехотящих 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 смиренію, 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 скудность и пустоту отступников: «Нагъ ты благодати стал и Христовыхъ страданий отвергся» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 138]. Аввакум много внимания уделяет противоположению обманчивой внешней стороны и внутренних убеждений: так, Никон, облачившийся в духовные одежды, взошел на патриарший престол «яко аггель, а внутрь сый дьявол» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с.

131]. Главное, по Аввакуму, стремиться к духовному очищению, жить по заветам Христа, а не «прикрываться» украшенными, но обманчивыми словами: «Подобаеть истинному иноку дѣлы Христу подобитися, а не словесы глумными, такъ творить, якоже святии» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 138]. Суть истинного православия автор видит во внутренней стойкости и твердости веры, все остальное же отводит от Христа: «Такъ и христианинъ: безъ головы умереть смертию вѣчною, сирѣчь безъ вѣры Христовы непорочныя. Хотя онъ и цѣль, не разоренъ, и не убитъ, да безъ вѣры мертвъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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: все ложь, все обман» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 184]. В связи с противопоставлением внешнего и внутреннего снова появляется образ антихриста: «Исперва будетъ казатися людямъ кротокъ, и смиренъ, и милостивъ, и челоуѣколюбивъ, слово в слово, какъ Никонъ, ближней предотеча его» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 148]. Сохранить свои внутренние убеждения, не поддавшись искушениям врагов, их издевательствам или другому внешнему влиянию – самое главное в это непростое время: «голова и брада, яко латынинъ, но вѣрою христианинъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 179], – пишет Аввакум в послании к иноку Авраамию, повествуя о пострижении его в ссылке по европейскому образцу.

Бинарная оппозиция переходит в плоскость противопоставления души и тела, духовного и плотского. В русской языковой картине мира концепты *дух* и *плоть*, *душа* и *тело* составляют оппозиции, 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 противопоставляются друг другу, и часто это противопоставление понимается как модель более общего противопоставления идеального и материального»

[Шмелев, 2005, с. 141]. Особенно ярко представления протопопа о духовном и материальном проявляются во взглядах на иконопись. Говоря о писании икон, протопоп упрекает 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 толстыя, персты надутые, такоже и у ног бедра и лапа толстыя, и весь яко немчин брюхат и толсть учинен» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 139]. Аввакум убежден, что такое изображение святых недопустимо, оно исходит от плотского умысла, свойственного западной культуре и цивилизации: «А все то кобель борзой Никон, враг, умыслиль, бутто з живыя писать, устрояеть 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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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, пишете 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, никониянь, 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 этот мотив все 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, с. 332].

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 очервленить ю кровию мученическою. Добро ты, дьявол, вздумаль, 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!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 140], «Лучши бы мнѣ в пустыни Даурской, со звѣрьми живучи, конец прияти, нежели нынѣ слышу во церквах Христа моего глаголюща невоскресша!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 161]. Страдая за православные идеалы, мученики прокладывают путь к спасению и вечной радости, бессмертию души: «Так то и християнское Христа ради терпѣние и мучение: скорбно нынѣ кажется, а тогда в радости все забудет, егда надежа наша Христось явится нам» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 134], «Да и надобѣ так правовѣрным всѣмъ: то наша и вѣчная похвала, что за Христа

своего и за святыхъ отецъ предания згорѣть, да в будущемъ вѣце вѣчно живи будемъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 сопротивъ тово плюнуль и умереть хотѣль, не едши, и не ель дней с осьмь и болши» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 человѣкъ погубили християн» [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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 133], сравнивает врагов с волками и собаками: «И бороду враги Божию отрѣзали у меня! Чему быть? Вольки то есть, не жалѣють овцы! Оборвали, что собаки» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 пустынника, инока-схимника Епифания старца, и языкъ вырѣзали весь же; у руки отсѣкли четыре перъста» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 98]. Далее Аввакум говорит о чудесном обретении языка подвергшимися 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 сталъ говорить чисто и ясно, а языкъ совершен обрѣтесе 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 долготерпѣния от Бога прославишася и по смерти обоготворени быша, понеже и тѣлеса их являют въ них живущую благодать Господню, чудесми и знаменьми, яко солнце, повсюду сияют» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 радостью Господа ради посътражи, 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 протопопа Аввакума, 2013, с. 144].

Таким образом, протопоп 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 – протопоп 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].

Протопоп Аввакум эмоционально высказывает свое резко негативное отношение к губителям православия, порой совершенно не стесняясь в выражениях и осыпая врагов проклятьями: «явно духу лукавому молитца велять, – я бы имъ с нимъ в глаза наплевалъ!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 99], «Разумныи свиньи! Мудрены вы со дияволом!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 142], «Да плюнем на него! Кто ево ни родил, однако – блядинъ сын; от дѣль звание приемлеть» (о Никоне) [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 150] и мн. др. Однако наряду с осуждением, неприятием и враждебным отношением к реформаторам у протопопа 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!» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 96], «Не ваше то дѣло, но бѣсовское научение. Плакати о вас подобаеть, 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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 190], «Да и заплутаев тѣх Богъ простит, кои меня проклинали и стригли: рабу Господню не подобает сваритися, но кротку быти ко всѣмъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 теб покаяться, понеже любить Господь Богъ кающихся» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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 темнии, 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.

Все 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 главо, вели соборнѣйшимъ разсужденіемъ разсудить: чему нам послѣдовать» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 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, 2009, 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 богоустановаго закона богосщественный и премудрый исходатай и благоразумный поспѣшникъ, и отеческому преданію изыскатель!» [Челобитная Никиты (Пустосвята), 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 будеть вся благая: и кротко, и тихо все царство твое будет, яко и прежде» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, с. 163]. А фразой «Почто по духу братию свою тако оскорбляеши? Единого мы себѣ Отца имамы вси, иже есть на небесѣхъ» [Сочинения протопопа Аввакума, 2013, 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.

ВЫВОДЫ К ГЛАВЕ 3

1. В памятниках, отразивших борьбу с ордынским игом, тема «русского мира» и единства Русской земли проявляется в усилении личностного начала, заключающегося в мужественном служении Родине. Русский мир показан как претерпевающее изменения цивилизационное пространство, географический центр которого перемещается из Киева в Москву, сохраняя систему ценностей: общность истории, независимость государства, христианство, стойкость, мужество, жертвенность во имя Отечества.

2. В памятниках, посвященных становлению Московского государства, особенно остро осмысливается вопрос об исторической судьбе государства, мессианском значении Руси. Концепция «Москва – третий Рим», получившая оформление в посланиях старца Филофея, отражает систему ценностей, объединяющих русский мир. В сочинениях Филофея появляется образ царя великого государства, правителя – лидера, к которому Филофей выдвигает строгие требования и выделяет ценностные ориентиры русского мира:

наличие и суверенность государства, сакральность власти, духовность, соборность, мессианство.

3. В публицистических памятниках XVI века поднимаются вопросы, связанные с историческими и цивилизационными основаниями русского мира: происхождение правящей династии на Руси, требования к личности царя, вопрос о форме правления и внутреннем устройстве государства, мессианское значение Русского православного царства. Русский мир включается в контекст меняющейся мировой истории и осмысливается как особое цивилизационное пространство с уникальной историей, судьбой, исторической миссией.

4. В переписке Андрея Курбского с Иваном Грозным, выразились полярные взгляды царя и князя на одни и те же вопросы: государство и фигура правителя, форма правления, отношения народа и власти. На материале писем выделяются признаки русского мира как особого целостного явления: православие, избранность, общность истории и культуры, мессианство; и признаки царя – самодержца, лидера русского мира, который обладает неограниченной властью, но должен действовать исключительно в интересах государства и цивилизации, быть ответственным перед Богом и православными христианами.

5. В памятниках Смутного времени тема «русского мира» обостряется в связи с переломными событиями русской истории и цивилизационной угрозой. Появляются призывы к русским православным христианам объединиться и не дать уничтожить не просто государство как территориальное образование, а именно русский мир и его ядро – русский цивилизационный код.

6. События церковной реформы середины XVII века были восприняты многими как «конец», «гибель» не только православной веры, но и всего русского мира, прочно зиждущегося на самобытном русском православии. Приверженцы «древнего благочестия» в своих сочинениях развивают идеи о греховности нововведений, называя их «смущением умов» и «ересью»,

выражают опасения утраты национальной идентичности, самобытности. Особым образом эти опасения отразились в сочинениях протопопа Аввакума, который увидел за унификацией обрядности смысл подмены русского мира миром западной культуры. Структурообразующие элементы темы «русского мира» в сочинениях протопопа Аввакума трансформируются: возникают образы «своего», «старого» русского мира и чужой, «никоновской» Руси, устойчивый в связи с темой «русского мира» мотив мученичества становится мотивом добровольного мученичества за свои убеждения, появляется образ падшего православного царя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе нашего исследования показано, что понятие «русский мир» начало формироваться еще в ранних памятниках древнерусской литературы, а в конце XX – начале XXI веков приобрело особую актуальность в связи с геополитическими и культурно-цивилизационными процессами.

Это понятие стало предметом пристального внимания исследователей из 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 веков 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 Донского», «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 мученичества 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.

Дальнейшее исследование может вестись двумя путями – интенсивным и экстенсивным.

Интенсивный путь предполагает анализ других памятников древнерусской литературы, исследование может вестись по жанровому, тематическому, мотивному принципам. Например, мотив мученичества, являющийся сквозным в средневековой словесности, его динамика, связь с определенными темами, мотивами и образами, не получил монографического осмысления, хотя в разных работах он отмечается. То же можно сказать и о мотиве небесного заступничества.

Другой путь подразумевает обращение к литературе XVIII–XXI веков. Уже сейчас мы можем отметить, что в XVIII веке происходит продвижение, экспансия русского мира, с одной стороны, и «обрусение» мира «нерусского» – с другой.

Таким образом, ставшая устойчивой тема имеет свое развитие и требует дальнейшего изучения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Тексты и материалы

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета (канонические). – Москва : Российское библейское общество, 2018. – 1345 с.
2. Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 6. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 253–411.
3. Задонщина // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 6. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 104–119.
4. Записки Федота Котова [Электронный ресурс]. – URL: http://az.lib.ru/k/kotow_f_a/text_1924_hozhdenie_kuptza_kotova.shtml (дата обращения: 11. 10. 2021).
5. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 4. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – С. 296–489.
6. Материалы для истории Раскола за первое время его существования в 9 томах / под ред. Н. Субботина. – Москва : Братство святого Петра Митрополита, 1874–1894.
7. Новая повесть о преславном Российском царстве // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 14. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – С. 150–179.
8. Оболенский, М. А. О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги / М. А. Оболенский // Киевлянин. – 1850. – Кн. 3. – С. 139–150.
9. Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 11. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. – С. 14–101.

10. Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 14. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – С. 180–195.
11. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 1. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – С. 62–316.
12. Повесть о новгородском белом клобуке // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко / под ред. Н. Костомарова. – Вып. 1. – Санкт-Петербург : Тип. Кулиша, 1860. – С. 287–298.
13. Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 5. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – С. 140–155.
14. Послания Иосифа Волоцкого / отв. ред. И. П. Еремин. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1959. – 390 с.
15. Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 9. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – С. 290–305.
16. Сказание о князьях владимирских // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 9. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – С. 277–289.
17. Сказание о Магмете-салтане [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rulit.me/books/skazanie-o-magmete-saltane-read-428806-1.html> (дата обращения: 01.10.2022).
18. Сказание о Мамаевом побоище // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 6. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 138–189.
19. Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 6. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 205–227.

20. Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 1. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 26–61.
21. Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 4. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – С. 254–267.
22. Сочинения дьякона Федора Иванова // Материалы для истории Раскола за первое время его существования в 9 томах / под ред. Н. Субботина. – Т. 6. – Москва : Братство святого Петра Митрополита, 1881. – С. 1–298.
23. Сочинения Ивана Семеновича Пересветова // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 9. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – С. 428–451.
24. Сочинения Инока Авраамия // Материалы для истории Раскола за первое время его существования в 9 томах / под ред. Н. Субботина. – Т. 7. – Москва : Братство святого Петра Митрополита, 1885. – С. 1–427.
25. Сочинения попа Лазаря // Материалы для истории Раскола за первое время его существования в 9 томах / под ред. Н. Субботина. – Т. 4. – Москва : Братство святого Петра Митрополита, 1878. – С. 179–284.
26. Сочинения преподобного Максима Грека : в 3 ч. – Ч. 2. – Казань : Казанская духовная академия, 1860. – 335 с.
27. Сочинения протопопа Аввакума // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 17. – Санкт-Петербург : Наука, 2013. – С. 64–228.
28. Творения Святейшего Гермогена Патриарха Московского и всея России. – Москва : Печатня А. И. Снегиревой, 1912. – 110 с.
29. Три послания и Духовная грамота Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 6. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 424–439.

30. Хождение за три моря Афанасия Никитина // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 7. – Санкт-Петербург: Наука, 1997. – С. 348–379.
31. Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. / сост., подг. текста, пер., вступит. статья и коммент. Н. И. Прокофьева. – Москва : Советская Россия, 1984. – С. 99–107.
32. Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 4. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – С. 26–117.
33. Челобитная Никиты (Пустосвята) // Материалы для истории Раскола за первое время его существования в 9 томах / под ред. Н. Субботина. – Т. 4. – Москва : Братство святого Петра Митрополита, 1878. – С. 1–129.

Научная литература

34. Аверьянов, В. Доктрина Русского мира [Электронный ресурс] / В. Аверьянов, С. Баранов, А. Гапоненко и др. – URL: <https://narodsobor.doktrina-russkogo-mira> (дата обращения: 25.03.2022).
35. Агапкина, Т. Г. Нагота / Т. Г. Агапкина, М. М. Валенцова, А. Л. Топорков // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – Москва : Международные отношения, 2004. – С. 355–360.
36. Агоштон, М. Титул правителя Московского государства (1474–1533 гг.) / М. Агоштон // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4 : История. Регионоведение. Международные отношения. – 2004. – № 9. – С. 6–16.
37. Адамко, Д. С. Коммуникативные значения составного наименования «русская земля» / Д. С. Адамко // Русские традиции бытовой лингвокультуры в славянском пограничье : Научные доклады участников Международного научно-просветительского форума,

- Новозыбков, 17–20 мая 2022 года / редколлегия: С. Н. Стародубец, В. Н. Пустовойтов, С. М. Пронченко. – Брянск : Брянский государственный университет имени академика И. Г. Петровского, 2022. – С. 117–123.
38. Адрианова-Перетц, В. П. Афанасий Никитин – путешественник-писатель / В. П. Адрианова-Перетц // Хожение за три моря Афанасия Никитина. Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 93–125.
39. Адрианова-Перетц, В. П. Исторические повести XVII века и устное народное творчество / В. П. Адрианова-Перетц // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 9. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1953. – С. 67–96.
40. Алейникова, С. М. «Русский мир»: белорусский взгляд / С. М. Алейникова. – Минск : РИВШ, 2017. – 240 с.
41. Алейникова, С. М. «Русский мир», «каноническая территория» и «Святая Русь» / С. М. Алейникова // 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.
42. Александров, С. В. Смоленская осада. 1609–1611 / С. В. Александров. – Москва : Вече, 2011. – 304 с.
43. Александров, С. С. Мотив небесного заступничества в древнерусских воинских повестях / С. С. Александров // Известия Саратовского университета. Серия : Филология. Журналистика. – 2018. – Т. 18. – Вып. 2. – С. 165–169.
44. Алексеенко, А. Д. Образы русского мира в лирике поэта-эмигранта Г. В. Голохвастова : дисс. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / А. Д. Алексеенко. – Ставрополь, 2020. – 239 с.
45. Андреева, Л. А. «Цареславие» в России / Л. А. Андреева // Общественные науки и современность. – 2013. – № 1. – С. 121–134.

46. Андрейчева, М. Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет : дисс. ... канд. ист. наук : 07.00.00, 07.00.09 / М. Ю. Андрейчева. – Москва, 2017. – 221 с.
47. Аникин, Д. В. Исследование языковой личности составителя «Повести временных лет» : дисс. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Д. В. Аникин. – Барнаул, 2004. – 205 с.
48. Анненков, П. В. Из «Замечательного десятилетия» / П. В. Анненков // Гоголь в воспоминаниях современников / под общей редакцией Н. Л. Бродского, Ф. В. Гладкова, Ф. М. Головенченко и др. – Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1952. – С. 316–339.
49. Анненков, П. В. Литературные воспоминания [Электронный ресурс] / П. В. Анненков. – URL: http://az.lib.ru/a/annenkow_p_w/text0100.shtml (дата обращения: 18.10.2022).
50. Антонова, М. В. «Любовь о Христе» в древнерусских посланиях / М. В. Антонова, Л. Н. Ноздрачева // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия : Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 3–1. – С. 162–169.
51. Антонов, Д. И. Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века / Д. И. Антонов. – Москва : РГГУ, 2009. – 424 с.
52. Антонов, Д. И. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени / Д. И. Антонов. – Москва : РГГУ, 2019. – 312 с.
53. Асонов, Н. В. «Второй Израиль» или «Третий Рим» / Н. В. Асонов // Государственная служба. – 2008. – № 6. – С. 180–185.
54. Асонов, Н. В. Формирование представлений о власти в политических доктринах старообрядчества / Н. В. Асонов // Власть. – 2008. – № 7. – С. 71–74.
55. Астахов, Е. М. Задачи России в информационной войне / Е. М. Астахов // Ежегодник Института международных исследований Московского

- гос. института международных отношений (Университета) Министерства иностранных дел Российской Федерации. – 2014. – № 2 (8). – С. 136–141.
56. Астахов, Е. М. Россия и «Русский мир»/ Е. М. Астахов, Е. В. Астахова // Вестник МГИМО Университета. – 2011. – № 1. – С. 316–322.
57. Бабкин, Д. С. Русская риторика начала XVII в. / Д. С. Бабкин // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 8. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1951. – С. 326–353.
58. Багичева, Н. В. Образы матери-Родины и Большой семьи в метафорическом онтогенезе / Н. В. Багичева // Политическая лингвистика. – 2016. – № 2 (56). – С. 102–111.
59. 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 / Е. В. Барсов. – Москва : Издательство Императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете, 1883. – 160 с.
60. Баруткина, М. О. Мотив моления о чаше в лирике русского зарубежья 1930-х годов / М. О. Баруткина // Филологический класс. – 2018. – № 3 (53). – С. 130–134.
61. Батанова, О. Н. Русский мир и проблемы его формирования : дисс. ... канд. полит. наук : 23.00.04 / О. Н. Батанова. – Москва, 2009. – 163 с.
62. Бахрушин, С. В. Научные труды: в 5 книгах / С. В. Бахрушин. – Москва: Издательство Академии наук СССР, 1954.
63. Бегунов, Ю. К. Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция / Ю. К. Бегунов // Slavia, R. 43 – 1974. – С. 26–46.
64. Белоброва, О. А. Черты жанра хождений в некоторых древнерусских письменных памятниках XVII века / О. А. Белоброва // Труды Отдела

- древнерусской литературы. – Т. 27. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1972. – С. 257–272.
65. Бердяев, Н. А. О «вечно-бабьем» в русской душе [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1914_o_vechno_babem.shtml?ysclid=lp2m24g15u643945744 (дата обращения: 28.07.2023).
66. Бердяев, Н. А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев. – Москва : Издательство «Э», 2016. – 512 с.
67. Бессонов, И. А. Русская народная эсхатология: история и современность / И. А. Бессонов. – Москва : Гнозис, 2014. – 336 с.
68. Бильченко, Е. В. Концепт «Русский мир» в контексте культурологии / Е. В. Бильченко // Человек. Культура. Образование. – 2012. – № 6. – С. 5–15.
69. Бокова, Т. В. Русский мир: смысл и ценности / Т. В. Бокова // Смыслы и ценности Русского мира: Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В. А. Никонова. – Москва : Фонд «Русский мир», 2010. – С. 91–94.
70. Бочкова, Л. В. Российская цивилизация – исторические традиции и образ будущего / Л. В. Бочкова // Вестник Российского государственного аграрного заочного университета. – 2013. – № 14 (19). – С. 8–11.
71. Бочкова, Л. В. Россия – Русский мир: выбор стратегии / Л. В. Бочкова // Вестник Российского государственного аграрного заочного университета. – 2011. – № 1 (16). – С. 12–15.
72. Бочкова, Л. В. Русский мир: концепция, смысл, пространство / Л. В. Бочкова // Вестник Российского государственного аграрного заочного университета. – 2010. – № 9. – С. 17–20.
73. Бубнов, Н. Ю. Протопоп Аввакум и патриарх Никон: Жизнь и служение глазами старообрядцев / Н. Ю. Бубнов // Российский журнал истории церкви. – 2022. – № 3 (1 S). – С. 17–37.

74. Бубнов, Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы и эволюция / Н. Ю. Бубнов. – Санкт-Петербург : БАН, 1995. – 434 с.
75. Буянов, В. С. Российская цивилизация и русский мир / В. С. Буянов, Р. Г. Гаджиева // Этносоциум и межнациональная культура. – 2017. – № 2 (104). – С. 22–30.
76. Быстров, В. Ю. Вульгарный социологизм: история концепта / В. Ю. Быстров, В. М. Камнев // Социологическое обозрение. – 2019. – Т. 18. – № 3. – С. 286–308.
77. Бычков, В. В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века / В. В. Бычков. – Москва : Мысль, 1992. – 640 с.
78. Вальденберг, В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века / В. Е. Вальденберг. – Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 368 с.
79. Валюх, З. О. Отгопонимические и отапеллятивные имена прилагательные с суффиксом -ьск- в древнерусском языке : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / З. О. Валюх. – Одесса, 1990. – 16 с.
80. Веселовский, С. Б. Исследования по истории опричнины / С. Б. Веселовский. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1963. – 539 с.
81. Виноградов, В. В. Избранные труды. История русского литературного языка / В. В. Виноградов. – Москва : Наука, 1978. – 320 с.
82. Виноградов, В. В. К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления / В. В. Виноградов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 14. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 371–380.
83. Виноградов, В. В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума / В. В. Виноградов // Русская речь / под

- ред. Л. В. Щербы. – Петроград : Издание фонетического института практического изучения языков, 1923. – С. 195–293.
84. Виппер, Р. Ю. Иван Грозный / Р. Ю. Виппер. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1944. – 157 с.
85. Вититнев, С. Ф. Евпатий Коловрат: художественное воплощение исторического образа / С. Ф. Вититнев, А. В. Шмелева // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. – 2020. – № 3 (28). – С. 4–8.
86. Витлин, В. Э. В поисках идеала: представления о власти государя в русской публицистике первой трети XVI в. / В. Э. Витлин. – Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 400 с.
87. Волкова, Т. Ф. Исторические и эсхатологические представления печорских старообрядцев (на материале устных рассказов Усть-Цилемских крестьян) / Т. Ф. Волкова // Гуманитарные науки в Сибири. – 2011. – № 3. – С. 74–77.
88. Волкова, Т. Ф. Печорские крестьяне-старообрядцы – читатели старинных книг / Т. Ф. Волкова // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – 2010. – Т. 187. – С. 19–42.
89. Волкова, Т. Ф. Сочинения протопопа Аввакума в круге чтения печорских крестьян-старообрядцев / Т. Ф. Волкова, И. Ф. Кононова // Старообрядчество: История, традиции, современность. – 2012. – № 14. – С. 59–69.
90. Воскресенская, Е. А. «Свое» и «чужое» в древнерусской словесности: к вопросу об идеологической составляющей сказаний Симона в Киево-Печерском патерике / Е. А. Воскресенская // Вестник РГГУ. Серия : История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2007. – № 9. – С. 200–209.

91. Галкин, А. О причинах происхождения раскола в русской церкви: публичная лекция / А. О. Галкин. – Харьков : М. Н. Прокопович, 1910. – 36 с.
92. Голубцов, А. П. Об особенностях архиерейского служения Литургии с точки зрения древнецерковного обряда : Актовая речь / А. П. Голубцов // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 1903. – Т. 1. – № 3. – С. 499–515.
93. Гольдберг, А. Л. Три «послания Филофея». (Опыт текстологического анализа) / А. Л. Гольдберг // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 29. – Ленинград : Наука, 1974. – С. 68–97.
94. Горский, А. А. Русь. От славянского Расселения до Московского царства / А. А. Горский. – Москва : Языки славянской культуры, 2004. – 369 с.
95. Градировский, С. Н. Геокультурный выбор России [Электронный ресурс] / С. Н. Градировский, Б. В. Межуев. – URL: https://archipelag.ru/geoculture/new_ident/geocultruss/choice/ (дата обращения: 15.02.2022).
96. Гриценко, В. П. Русский мир как цивилизационный проект / В. П. Гриценко, А. В. Опошнянский // Вестник Краснодарского университета МВД России. Философия, социология и политология. – 2017. – № 2 (36). – С. 205–209.
97. Громов, М. Н. Структура и типология русской средневековой философии / М. Н. Громов. – Москва : Институт философии РАН, 1997. – 289 с.
98. Громов, М. Н. Учение о Святой Троице в древнерусской традиции / М. Н. Громов // Вестник славянских культур. – 2008. – № 1–2 (IX). – С. 43–49.
99. Громыко, А. А. Русский мир: понятие, принципы, ценности, структура / А. А. Громыко // Смыслы и ценности Русского мира: Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир»

- / под ред. В. А. Никонова. – Москва : Фонд «Русский мир», 2010. – С. 20–24.
100. Грэм, С. Неведомая Россия [Электронный ресурс] / С. Грэм. – URL: <http://www.strana-oz.ru/2007/5> (дата обращения: 30.07.2023).
101. Гудзий, Н. К. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление / Н. К. Гудзий // «Житие» протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Москва : «Academia», 1934. – С. 10–13.
102. Гузенина, С. В. «Русский мир» как цивилизационное и социокультурное пространство / С. В. Гузенина // Образ русского мира в междисциплинарном дискурсе: межвузовский сборник статей / под общей редакцией Л. Е. Яковлевой. – Москва : РГУ им. А. Н. Косыгина, 2020. – С. 5–18.
103. Гура, А. В. Волк / А. В. Гура // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – Москва : Международные отношения, 1995. С. 411–418.
104. Гура, А. В. Собака / А. В. Гура // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – Москва : Международные отношения, 2012. – С. 93–95.
105. Гусев, В. Е. «Житие» протопопа Аввакума – произведение демократической литературы XVII века (постановка вопроса) / В. Е. Гусев // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 14. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 380–385.
106. Гусев, В. Е. Протопоп Аввакум – выдающийся русский писатель / В. Е. Гусев // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / под общ. ред. Н. К. Гудзия. – Москва : Гослитиздат, 1960. – С. 5–51.
107. Гусейнов, А. А. Русский мир / А. А. Гусейнов // Смыслы и ценности Русского мира: Сборник статей и материалов круглых столов,

- организованных фондом «Русский мир» / под ред. В. А. Никонова. – Москва : Фонд «Русский мир», 2010. – С. 73–75.
108. Гуцалов, А. А. Русский цивилизационный код – идентичность, ценности, культура / А. А. Гуцалов // Культурологический журнал. – 2016. – № 4 (26). – С. 1–14.
109. Данилевский, И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов / И. Н. Данилевский. – Москва : Аспект-Пресс, 2004. – 370 с.
110. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский / сост., послесловие и комментарии С. А. Вайгачева. – Москва : Книга, 1991. – 574 с.
111. Данилов, В. В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила / В. В. Данилов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 10. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1954. – С. 92–105.
112. Данилов, В. В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений» / В. В. Данилов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 18. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1962. – С. 21–37.
113. Даренский, В. Ю. Русский патриотизм и «руссофобия» как детерминанты политической культуры (экзистенциальный аспект) / В. Ю. Даренский // Гуманитарный вектор. – 2015. – № 3 (43). – 138–146.
114. Демин, А. С. Заметки по персоналогии «Повести временных лет» / А. С. Демин // Герменевтика древнерусской литературы : сборник 9. – Москва : Наследие, 1998. – с. 52–78.
115. Демин, А. С. Из истории древнерусского литературного творчества XV–XVI вв. / А. С. Демин // Герменевтика древнерусской литературы. – 2004. – № 11. – С. 9–131.

116. Демкова, Н. С. Житие протопопа Аввакума: (творческая история произведения) / Н. С. Демкова / отв. ред. член-корреспондент Академии наук СССР В. П. Адрианова-Перетц; Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. – Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1974. – 168 с.
117. Демкова, Н. С. Новый текст второй челобитной протопопа Аввакума царю Алексею Михайловичу / Н. С. Демкова // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 48. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1993. – С. 306–313.
118. Державина, О. А. К проблеме поэтического стиля исторической повести начала XVII в. / О. А. Державина // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 14. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 298–303.
119. Державина, О. А. «Сказание» Авраамия Палицына и его автор / О. А. Державина // Палицын Авраамий. Сказание Авраамия Палицына / под ред. Л. В. Черепнина. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1955. – С. 16–63.
120. Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский. Розыск о раскольничьей брынской вере / Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский. – Москва : Типография синодальная, 1762. – 523 с.
121. Дмитриева, Р. П. Сказание о князьях Владимирских / Р. П. Дмитриева. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1955. – 216 с.
122. Дмитриев, Л. А. Литература первых лет монголо-татарского ига. 1237 год – конец XIII века / Л. А. Дмитриев // История русской литературы : в 4 томах. – Т. 1. – Ленинград : Наука, 1980. – С. 90–125.
123. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30-ти томах / Ф. М. Достоевский. – Т. 25. – Ленинград : Наука, 1983. – 474 с.
124. Дробижева, Л. М. Российская идентичность в Москве и регионах / Л. М. Дробижева, И. В. Журавлева, П. М. Козырева и др. / отв. ред.

- Л. М. Дробижева. – Москва : Институт социологии РАН; МАКС Пресс, 2009. – 268 с.
125. Дробленкова, Н. Ф. Гермоген, патриарх [Электронный ресурс] / Н. Ф. Дробленкова. – URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=3791> (дата обращения: 20.10.2023).
126. Дробленкова, Н. Ф. Комментарии / Н. Ф. Дробленкова // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 томах. – Т. 14. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – С. 690–697.
127. Дробленкова, Н. Ф. Новая повесть о преславном Российском царстве и современная ей агитационная патриотическая письменность / Н. Ф. Дробленкова. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1960. – 239 с.
128. Дугин, А. Г. Геополитика России / А. Г. Дугин. – Москва : Академический Проект; Гаудеамус, 2012. – 424 с.
129. Дудинов, П. А. Святая Христова Церковь и современность / П. А. Дудинов // Христианское чтение. – 2006. – № 26. – С. 60–76.
130. Елагин, В. С. Духовный мир Киево-Печерского патерика : Учебно-методическое пособие / В. С. Елагин, И. И. Шаланова. – Новосибирск : Издательство НГПУ, 2000. – 240 с.
131. Елеонская, А. С. Русская публицистика второй половины XVII века / А. С. Елеонская. – Москва : Наука, 1978. – 267 с.
132. Еремин, И. П. Лекции по древней русской литературе / И. П. Еремин. – Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1968. – 207 с.
133. Еремин, И. П. «Повесть временных лет» как памятник литературы / И. П. Еремин // Литература Древней Руси (этюды и характеристики) / И. П. Еремин (автор) / отв. ред. Д. С. Лихачев. – Москва; Ленинград : Наука, 1966. – С. 42–97.

134. Еремин, И. П. «Повесть временных лет»: проблемы ее историко-литературного изучения / И. П. Еремин / отв. ред. П. Н. Берков. – Ленинград : Издательство Ленинградского Государственного ордена Ленина Университета, 1947. – 91 с.
135. Есаулов, И. А. Категория соборности в русской литературе (к постановке проблемы) / И. А. Есаулов // Проблемы исторической поэтики. – 1994. – № 3. – С. 32–60.
136. Ефимец, М. А. Русский мир как концепт и культурно-историческая реальность : дисс. ... канд. культурологии : 24.00.01 / М. А. Ефимец. – Москва, 2022. – 192 с.
137. Жукова, Н. С. Сущность государственной идеологической концепции «Москва – третий Рим» / Н. С. Жукова // Философия права. – 2010. – № 4 (41). – С. 115–118.
138. Жупник, О. Н. Значение святого Климента Римского в становлении христианства на Руси / О. Н. Жупник // Электронный научный журнал «Архонт». – 2021. – № 1 (22). – С. 102–105.
139. Журавлева, Е. А. Концепт «душа» в русском национальном самосознании / Е. А. Журавлева // Научный вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2007. – № 3 (3). – С. 108–115.
140. Заграевский, С. В. К вопросу о древнерусских оборонных монастырях и храмах [Электронный ресурс] / С. В. Заграевский. – URL: https://delentle.ucoz.ru/news/k_voprosu_o_drevnerusskikh_oboronnykh_monastyrjakh_i_khramakh_pojas_bogorodicy_linija_monastyrej_krepostej/2015-10-05-42 (дата обращения: 15.06. 2021).
141. Зализняк, Анна А. Ключевые идеи русской языковой картины мира : Сборник статей / Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев. – Москва : Языки славянской культуры, 2005. – 544 с.

142. Захаров, В. Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты / В. Н. Захаров. – Москва : Индрик, 2012. – 264 с.
143. Зеньковский, С. А. Русское старообрядчество. В двух томах / С. А. Зеньковский / составитель Г. М. Прохоров, общ. ред. В. В. Нехотина. – Москва : Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. – 688 с.
144. Зимин, А. А. И. С. Пересветов и его современники / А. А. Зимин. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1958. – 498 с.
145. Зимин, А. А. И. С. Пересветов и его сочинения / А. А. Зимин // Сочинения И. Пересветова. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1956. – С. 3–27.
146. Зимин, А. А. К изучению взглядов И. С. Пересветова / А. А. Зимин // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 16. Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1960. – С. 639–646.
147. Зимин, А. А. Реформы Ивана Грозного. Очерки социально-экономической и политической истории России середины XVI века / А. А. Зимин. – Москва : Издательство социально-экономической литературы, 1960. – 512 с.
148. Иванов, В. Н. Москва. Россия. Русский мир / В. Н. Иванов, В. К. Левашов, В. К. Сергеев. – Москва : Академика, 2012. – 486 с.
149. Иванов, В. И. Русский мир (экспертные суждения и оценки) / В. И. Иванов // Вестник РУДН. Серия Социология. – 2010. – № 1. – С. 5–16.
150. Ивановский, Н. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола / Н. Ивановский. – Казань : Типография Императорского Университета, 1887. – 255 с.
151. Игумен Евфимий (Моисеев) Что такое Русский мир? [Электронный ресурс] / Игумен Евфимий (Моисеев). – URL: https://kurskpds.ru/articles/kontseptsiya-russkogo-mira-kaktsivilizatsionnyu_proekt-khkhhi-veka (дата обращения: 19.12.2021).

152. Ильин, В. Н. Церковный раскол и русский православный традиционализм / В. Н. Ильин // Известия Алтайского государственного университета. История и археология. – 2015. – № 4 (88). – Т. 1. – С. 128–132.
153. Ишин, А. В. Цивилизационное измерение Русского мира / А. В. Ишин // Проблемы постсоветского пространства. – 2015. – № 3 (5). – С. 19–33.
154. Казаков, М. М. Представления о рае в раннем христианстве / М. М. Казаков // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. – 2021. – № 3. – С. 6–20.
155. Каптерев, Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович : в 2 томах / Н. Ф. Каптерев. – Т. 1. – Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1909. – 525 с. – Т. 2. – Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1912. – 588 с.
156. Каравашкин, А. В. Иван Грозный и Андрей Курбский: конфликт интерпретаций / А. В. Каравашкин // *Studia Litterarum*. – 2020. – Т. 5. – № 1. – С. 148–161.
157. Каравашкин, А. В. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский / А. В. Каравашкин. – Москва : Прометей, 2000. – 418 с.
158. Карамзин, Н. М. История государства российского : в 12 томах / Н. М. Карамзин. – Т. 8. – Москва: Наука, 1989. – 368 с.
159. Карамзин, Н. М. История государства Российского : в 4 книгах / Н. М. Карамзин. – Книга четвертая (т. X–XII). – Ростов-на-Дону : Ростовское книжное издательство, 1990. – 544 с.
160. Карамзин, Н. М. Предания веков / Н. М. Карамзин. – Москва : Правда, 1988. – 768 с.
161. Караулов, Ю. Н. Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. – Москва : Издательство ЛКИ, 2010. – 264 с.

162. Каргалов, В. В. Михаил Шеин / В. В. Каргалов // Московские воеводы XVI–XVII вв. – Москва : ООО «ТИД «Русское слово–РС», 2002. – С. 180–241.
163. Каргалов, В. В. Освободительная борьба Руси против монголо-татарского ига / В. В. Карганов // Вопросы истории. – 1969. – № 1. – С. 145–151.
164. Карпов, А. Ю. Святейший Патриарх Гермоген [Электронный ресурс] / А. Ю. Карпов. – URL: https://portal-slovo.ru/history/35215.php?ELEMENT_ID=35215&PAGEN_1=2 (дата обращения: 13.10.2023).
165. Карпов, А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского / А. Ю. Карпов // Архив русской истории. – 1992. – № 1. – С. 86–111.
166. Картины русского мира: аксиология в языке и тексте : коллективная монография / отв. ред. З. И. Резанова. – Томск : Издательство Томского университета, 2005. – 354 с. – (Серия «Монографии»; вып. 10).
167. Кириллин, В. М. Святая Земля – Римская Империя – Византия – Русь: идея наследничества по памятникам древнерусской литературы / В. М. Кириллин // Studia Litterarum. – 2018. – Т. 3. – № 1. – С. 118–139.
168. Киселев, А. Ф. Русь: от язычества к православной государственности / А. Ф. Киселев, А. В. Лубков. – Москва : Вече, 2022. – 464 с.
169. Клибанов, А. И. Протопоп Аввакум и апостол Павел / А. И. Клибанов // Старообрядчество в России. Исследования по русской истории. – Москва, 1994. – Вып. 2. – С. 12–43.
170. Клюкина, Л. А. Конструирование мифологемы империи в русском культурном сознании (XV–XVI вв.) / Л. А. Клюкина // Международный журнал исследований культуры. – 2014. – № 1 (14). – С. 62–69.

171. Ключевский, В. О. Сочинения : в 9 томах / В. О. Ключевский. – Т. 3. Курс русской истории / под ред. В. Л. Янина. – Москва : Мысль, 1988. – 414 с.
172. Козловцева, Н. А. Формирование образа Русского мира в современных условиях: потенциал гуманитарного сотрудничества : дисс. ... канд. культурологии : 24.00.01 / Н. А. Козловцева. – Москва, 2018. – 190 с.
173. Козляков, В. Н. Смута в России. XVII век / В. Н. Козляков. – Москва : Омега, 2007. – 528 с.
174. Коковина, Н. З. Мифологема «Светлый Град» в лирике Пимена Карпова / Н. З. Коковина, И. П. Михайлова // Проблемы исторической поэтики. – 2021. – № 19 (2). – С. 235–250.
175. Кольев, А. Н. Нация и государство. Теория консервативной реконструкции / А. Н. Кольев. – Москва : Логос, 2005. – 800 с.
176. Комарова, Г. А. Русский мир: антропологический ракурс / Г. А. Комарова // Русский мир в меняющемся мире : коллективная монография / отв. ред. и составитель Г. А. Комарова. – Москва : ИЭА РАН, 2018. – С. 5–12.
177. Комарова, Г. А. Русский мир в антропологическом измерении / Г. А. Комарова // Бусыгинские чтения. – Т. 8. – Казань, 2015. – С. 85–96.
178. Конявская, Е. Л. Нравственное значение Киево-Печерского патерики в древнерусской культуре XV века / Е. Л. Конявская // Герменевтика древнерусской литературы. – 1992. – № 3. – С. 288–312.
179. Коротченко, М. А. Публицистика Смутного времени (проблематика, проблема авторской позиции, влияние церковной публицистики конца XV – начала XVI вв.) : автореф. дисс. ... канд. филол. наук : 10.01.10 / М. А. Коротченко. – Москва, 1998. – 22 с.
180. Костомаров, Н. И. Две русские народности [Электронный ресурс] / Н. И. Костомаров. – URL:

http://az.lib.ru/k/kostomarow_n_i/text_1885_dve_russkie_narodnosti.shtml?ysclid=lc3j115pp8126955418 (дата обращения: 13.01.2022).

181. Костомаров, Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н. И. Костомаров. – Москва : Эксмо, 2009. – 1024 с.
182. Костромин, К. А. Почитание святых при св. князе Владимире по данным храмостроительства / К. А. Костромин // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. – 2016. – Вып. 5. – С. 143–157.
183. Кочеров, С. Н. Русский мир: проблема определения / С. Н. Кочеров // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2014. – № 5. – С. 163–167.
184. Кравченко, В. А. «Русский мир» как бренд современной России / В. А. Кравченко // Культурная жизнь Юга России. – 2016. – № 1 (60). – С. 98–101.
185. Кривоусков, В. В. Концепт «русский мир»: принципы и возможности методологических подходов / В. В. Кривоусков // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2016. – Вып. 1 (174). – С. 111–119.
186. Ксенофонтов, В. В. Русский мир и глобализация / В. В. Ксенофонтов // Век глобализации. – 2009. – № 2. – С. 172–177.
187. Ксенофонтов, В. Н. Русский мир: критерии и особенности реализации / В. Н. Ксенофонтов. – ПОИСК: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура. – 2009. – № 1 (21). – С. 120–128.
188. Кузнецов, А. М. О происхождении имен прилагательных и их разрядах / А. М. Кузнецов // 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». – Санкт-Петербург : Филологический факультет СПбГУ, 2013. – С. 528–548.
189. Кусков, В. В. История древнерусской литературы : Учебник для филол. спец. вузов / В. В. Кусков. – Москва : Высшая школа, 2003. – 336 с.

190. Кутузов, Б. П. Почему стало возможным проведение на Московской Руси в сущности антицерковной реформы / Б. П. Кутузов // Старообрядчество: история, культура, современность. – Москва, 1996. – С. 12–17.
191. Ларионова, М. Ч. Военные действия в Крыму в русской литературе / М. Ч. Ларионова, И. В. Бобякова // Крым в войнах России: материалы Всероссийской научной конференции (Ростов-на-Дону, 19–21 октября 2015 г.) / отв. ред. академик Г. Г. Матишов. – Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2015. – С. 108–112.
192. Леонтьев, К. Н. Моя литературная судьба. Воспоминания / К. Н. Леонтьев. – Москва : Русская книга, 2002. – 528 с.
193. Литвина, Т. А. Языковая личность патриарха Гермогена / Т. А. Литвина // Филология и культура. Филологические науки. Лингвистика. – 2014. – № 4 (38). – С. 146–150.
194. Лихачев, Д. С. Великое наследие / Д. С. Лихачев. – Москва : Современник, 1975. – 367 с.
195. Лихачев, Д. С. Литература времени национального подъема / Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 6. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 5–28.
196. Лихачев, Д. С. На пути к новому литературному сознанию. (Сочинения царя Ивана Грозного и князя Андрея Курбского) / Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 11. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. – С. 5–13.
197. Лихачев, Д. С. Подступы к решительным переменам в строении литературы / Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 14. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – С. 5–22.
198. Лихачев, Д. С. Проблема характера в исторических произведениях начала XVII в. / Д. С. Лихачев // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 8. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1951. – С. 218–234.

199. Лихачев, Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д. С. Лихачев. – Москва; Ленинград : Издательство академии наук СССР, 1947. – 480 с.
200. Лихачев, Д. С. Человек в литературе Древней Руси / Д. С. Лихачев. – Санкт-Петербург : Азбука; Азбука-Аттикус, 2015. – 320 с. – (Культурный код).
201. Лобакова, И. А. Комментарии к «Сказанию о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуня в Рязань» и «Повести о разорении Рязани Батыем» / И. А. Лобакова // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 томах. – Т. 5. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – С. 472–479.
202. Лобачев, С. В. Патриарх Никон / С. В. Лобачев. – Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2003. – 416 с.
203. Лобова, Т. Г. Социально-онтологическое обоснование идеи братства (в русской философской мысли) : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Т. Г. Лобова. – Омск, 2005. – 23 с.
204. Лотман, Ю. М. К проблеме типологии культуры / Ю. М. Лотман // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1967. – Вып. 3. – С. 30–38.
205. Лотман, Ю. М. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра первого (к проблеме средневековой традиции и культуре барокко) / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Художественный язык средневековья. – Москва : Наука, 1982. – С. 236–249.
206. Лотман, Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства / Ю. М. Лотман. – Санкт-Петербург : Академический проект 2002. – 542 с.
207. Лурье, Я. С. Афанасий Никитин и некоторые вопросы русской общественной мысли XV в. / Я. С. Лурье // Хожение за три моря Афанасия Никитина. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 126–142.

208. Лурье, Я. С. Был ли Иван IV писателем? / Я. С. Лурье // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 15. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 505–508.
209. Лурье, Я. С. Комментарии / Я. С. Лурье // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – Москва : Художественная литература, 1982. – С. 755–763.
210. Лурье, Я. С. Первое послание Ивана Грозного Курбскому (Вопросы истории текста) / Я. С. Лурье // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 31. – Ленинград : Наука, 1976. – С. 202–234.
211. Малышев, В. И. Неизвестные и малоизвестные материалы о протопопе Аввакуме / В. И. Малышев // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 9. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1953. – С. 387–404.
212. Малышев, В. И. Новые материалы о протопопе Аввакуме / В. И. Малышев // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 21. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1965. – С. 327–345.
213. Мелихов, М. В. Древнерусские воинские повести: проблемы сюжетосложения и идейно-художественная трансформация жанра в литературной и рукописной традиции XV–XVIII вв : автореф. дисс. ... докт. филол. наук : 10.01.01 / М. В. Мелихов. – Санкт-Петербург, 2003. – 32 с.
214. Мелихов, М. В. Когда же придет «судный день»? (эсхатологические сочинения печорского старообрядца С.А. Носова) / М. В. Мелихов // Вестник Череповецкого государственного университета. – 2016. – № 5(74). – С. 97–101.
215. Мельник, А. Г. Житие Леонтия Ростовского как источник по истории почитания этого Святого в конце XIV–XV веке / А. Г. Мельник // Книжная культура Ярославского края – 2019 : Сборник статей и

- материалов, Ярославль, 01–11 апреля 2019 года. – Ярославль : [б/и], 2020. – С. 5–15.
216. Митрофанова, А. В. Россия как православное государство: иллюзии и реальность / А. В. Митрофанова // Россия и современный мир. – 2008. – № 4 (61). – С. 100–110.
217. Михайлова, Е. А. Художественный образ змея в славянском фольклоре и в болгарских песнях / Е. А. Михайлова // Международный академический вестник. – 2019. – № 4 (36). – С. 12–18.
218. Михайлова, Т. В. «Будущее обязательное» в профетических контекстах Ивана Пересветова / Т. В. Михайлова // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2013. – № 1. – С. 181–185.
219. Михайлова, Т. В. К семантической динамике политических символов: царская «Гроза» в русской публицистике XVI века / Т. В. Михайлова // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2011. – № 1. – С. 165–169.
220. Молзинский, В. В. Старообрядческое движение второй половины XVII века и общественная мысль России : дисс. ... докт. ист. наук : 07.00.02 / В. В. Молзинский. – Санкт-Петербург, 1997. – 493 с.
221. Моторин, А. В. Самодержавное начало в древнерусской словесности / А. В. Моторин // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. – 2019. – № 2 (20). – С. 1–4.
222. Моторин, А. В. Святой благоверный великий князь Александр Невский и восстановление русской православной державности в изображении древнерусских книжников / А. В. Моторин // Ученые записки Новгородского государственного университета. – 2022. – № 3 (42). – С. 310–313.
223. Мухина, Ю. Ю. Национальные и патриотические силы в период обороны Смоленска 1609–1611 гг. / Ю. Ю. Мухина // Вопросы Отечественной истории : Межвузовский сборник научных статей

- преподавателей, аспирантов и соискателей / отв. ред. А. И. Юрьев. – Москва : Московский государственный гуманитарный университет им. М. А. Шолохова, 2014. – С. 47–65.
224. Надольская, В. И. Цивилизационный код: понятие и сущность / В. И. Надольская // Иппокрена. – 2018. – № 1–2. – С. 218–225.
225. Назаренко, А. В. «Слово на обновление Десятинной церкви», или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси / А. В. Назаренко. – Москва; Брюссель : Conférence Sainte Trinité du Patriarcat de Moscou ASBL; Свято-Екатерининский мужской монастырь, 2013. – 224 с.
226. Назарова Г. Ф. Русский мир: обновление подходов к концепции / Г. Ф. Назарова, А. В. Фокина // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2015. – № 6 (69). – С. 338–343.
227. Насонов, А. Н. История русского летописания XI – начала XVIII вв. / А. Н. Насонов. – Москва : Наука, 1969. – 556 с.
228. Нарочницкая, Н. А. Россия и русские в мировой истории / Н. А. Нарочницкая. – Москва : Международные отношения, 2003. – 536 с.
229. Нарочницкая, Н. А. Сосредоточение России. Битва за русский мир / Н. А. Нарочницкая. – Москва : Книжный мир, 2015. – 300 с.
230. Наумов, А. О. Вдохнуть новую жизнь / А. О. Наумов // Смыслы и ценности Русского мира : Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В. А. Никонова. – Москва : Фонд «Русский мир», 2010. – С. 24–28.
231. Неженец, Н. И. Концепты русского национального характера / Н. И. Неженец // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2015. – № 4 (66). – С. 10–14.
232. Неймарк, М. А. Русский мир и геополитика / М. А. Неймарк // Проблемы постсоветского пространства. – 2015. – № 2 (4). – С. 78–100.

233. Неклесса, А. И. Русский мир [Электронный ресурс] / А. И. Неклесса. – URL:
http://www.intelros.ru/intelros/reiting/rejting_09/material_sofiy/8324-russkij-mir.html (дата обращения: 28.09.2021).
234. Никифоровский, И. Т. Основная особенность старообрядческого раскола / И. Т. Никифоровский. – Самара : Типо-лит. Н. А. Жданова, 1892. – 15 с.
235. Николаева, Н. В. «Москва – третий Рим» – артикуляция русской идеи / Н. В. Николаева // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2009. – № 7 (27). – С. 78–82.
236. Никонов, В. А. Не воспоминание о прошлом, а мечта о будущем [Электронный ресурс] / В. А. Никонов // 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).
237. Пальмов, Н. Н. Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой церкви: историко-археологическое исследование / Н. Н. Пальмов. – Киев : Типография И. И. Чоколова, 1914. – 436 с.
238. Пантюхина, А. И. Мотив мученичества в романе В. Шарова «Воскрешение Лазаря» / А. И. Пантюхина // Филологический класс. – 2018. – № 2 (52). – С. 147–153.
239. Панченко, А. М. Из истории русской культуры. Т III (XVII – начало XVIII века) / А. М. Панченко. – Москва : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 624 с.
240. Панченко, А. М. О русской истории и культуре / А. М. Панченко. – Санкт-Петербург: Азбука, 2000. – 464 с.
241. Панченко, А. М. Русская история и культура : работы разных лет / А. М. Панченко. – Санкт-Петербург : Юна, 1999. – 520 с.

242. Парамонова, М. Ю. Мученики / М. Ю. Парамонова // Словарь средневековой культуры. – Москва : РОССПЭН, 2003. – С. 331–336.
243. Париллов, О. В. Послание старца Филофея и место России среди других государств / О. В. Париллов // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2003. – № 1. – С. 14–19.
244. Пауткин, А. А. Беседы с летописцем: Поэтика раннего русского летописания / А. А. Пауткин. – Москва : Издательство МГУ, 2002. – 286 с.
245. Пенькова, Е. А. Русский мир как фактор социальной идентификации российской молодежи : дисс. ... канд. соц. наук : 22.00.04 / Е. А. Пенькова. – Москва, 2012а. – 164 с.
246. Пенькова, Е. А. Русский мир как фактор социальной идентификации российской молодежи : автореферат дисс. ... канд. соц. наук : 22.00.04 / Е. А. Пенькова. – Москва, 2012б. – 26 с.
247. Переверзенцев, С. В. «Богом утвержденный государю...». Образ государя в сочинениях конца XV–XVII веков / С. В. Переверзенцев // Тетради по консерватизму. – 2019. – № 2. – С. 173–205.
248. Переверзенцев, С. В. Историческая легитимация: государственная идеология Московской Руси / С. В. Переверзенцев, А. Б. Страхов // Тетради по консерватизму. – 2017. – № 3. – С. 30–44.
249. Переверзенцев, С. В. «Правду во царство свое введешь». Образ «истинного христианского царства» в русских духовно-политических сочинениях середины XVI века / С. В. Переверзенцев // Тетради по консерватизму. – 2021. – № 1. – С. 123–156.
250. Переверзенцев, С. В. Рождение новых русских смыслов (X – начало XIII века) / С. В. Переверзенцев // Тетради по консерватизму. – 2020. – № 3. – С. 381–410.
251. Перова, Е. Ю. Тема страдания и мученичества в вероисповедальной традиции русского народа / Е. Ю. Петрова // Вестник Московского

- государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2016. – № 24 (765). – С. 109–121.
252. Петрович, И. К. Русская православная церковь в Смутное время: жизнь и деятельность Патриарха Гермогена / И. К. Петрович, Ю. А. Блашков // Вестник Псковского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». – 2017. – № 5. – С. 30–34.
253. Петровский, А. В. К истории последования таинства Елеосвящения / А. В. Петровский // Христианское чтение. – Т. 216. – Ч. 1. – Санкт-Петербург, 1904. – С. 44–59.
254. Петрухин, В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков / В. Я. Петрухин. – Смоленск : Русич; Москва : Гнозис, 1995. – 320 с.
255. Петухов, В. В. Русские и «русский мир»: исторический контекст и современное прочтение / В. В. Петухов, Р. Э. Бараш // Полис. Политические исследования. – 2014. – № 6. – С. 83–101.
256. Пименова, М. В. К вопросу о методике концептуальных исследований (на примере концепта звезда) / М. В. Пименова // Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира / сост., отв. ред. Т. В. Симашко. – Москва : Архангельск, 2009 – Вып. 4. – С. 140–152.
257. Платонов, С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время / С. Ф. Платонов / отв. ред. Я. Н. Щапов. – Москва : Памятники исторической мысли, 1995. – 470 с.
258. Поздеева, И. В. Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Результаты и перспективы / И. В. Поздеева // Мир старообрядчества. – Москва, 1998. – Вып. 4. Живые традиции. – С.12–20.
259. Поздеева, И. В. Традиционная книжность современного старообрядчества / И. В. Поздеева // Мир старообрядчества. – Москва;

- Санкт-Петербург, 1992. – Вып. 1. Личность. Книга. Традиция. – С. 11–27.
260. Полоскова, Т. В. Русский мир: мифы и реалии / Т. В. Полоскова, В. М. Скринник. – Москва : Московский фонд «Россияне», 2003. – 130 с.
261. Поньрко, Н. В. Диакон Федор, соавтор протопопа Аввакума / Н. В. Поньрко // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 31. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1976. – С. 362–365.
262. Поньрко, Н. В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы / Н. В. Поньрко // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского Дома : Сборник научных трудов / отв. ред. А. М. Панченко – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1985. – С. 243–253.
263. Пращерук, Н. В. «Чаша жизни»: о символике архетипического в русской литературе / Н. В. Пращерук // Уральский филологический вестник. – 2013. – № 1. – С. 183–193.
264. Приселков, М. Д. История русского летописания XI–XV вв. / М. Д. Приселков. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1996. – 325 с.
265. Прокофьев, Н. И. Древнерусские хождения XII–XV веков. (Проблема жанра и стиля) : автореф. дисс. ... докт. филол. наук : 10.00.00 / Н. И. Прокофьев. – Москва, 1970. – 35 с.
266. Прокофьев, Н. И. Хождения как жанр в древнерусской литературе / Н. И. Прокофьев // Ученые записки Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина. – 1968. – № 288 : Вопросы русской литературы. – С. 3–24.
267. Прокофьев, Н. И. Хождение: путешествие и литературный жанр / Н. И. Прокофьев // Книга хождений: Записки русских путешественников XI–XV вв. – Москва : Советская Россия, 1984. – С. 5–20.

268. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Москва : Лабиринт, 2000. – 336 с.
269. Пузанов, В. В. Отражение иерархии этнических статусов эпохи образования Древнерусского государства в «Повести временных лет» / В. В. Пузанов // Вестник Тюменского государственного университета. – 2009. – № 1. – С. 25–28.
270. Ржига, В. Ф. И. С. Пересветов. Публицист XVI века / В. Ф. Ржига. – Москва : Синодальная типография, 1908. – 84 с.
271. Робинсон, А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: исследование и тексты / А. Н. Робинсон. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1963. – 316 с.
272. Робинсон, А. Н. Идеология и внешность (взгляды Аввакума на изобразительное искусство) / А. Н. Робинсон // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 22. – Москва; Ленинград : Наука, 1966. – С. 353–361.
273. Роменский, А. А. «Русский миръ» в древнерусской литературе: исторический контекст и семантика термина / А. А. Роменский // Laurea I. Античный мир и Средние века : Чтения памяти профессора Владимира Ивановича Кадеева. Материалы. – Харьков : ООО «НТМТ», 2015. – С. 139–142.
274. Россиев, П. А. Великий печальник за Родину Патриарх Гермоген. Исторический очерк / П. А. Россиев. – Москва : Типография товарищества И. Д. Сытина, 1913. – 24 с.
275. Руднева, Е. Г. «Нужно понять все многообразие образов великого символа чаши» (Н. К. Рерих) / Е. Г. Руднева // Новый филологический вестник. – 2017. – № 1 (40). – С. 68–83.
276. Румянцева, В. С. Кружок Стефана Вонифатьева / В. С. Румянцева // Общество и государство в феодальной России : Сборник статей, посвящ. 70-летию академика Л. В. Черепнина / отв. ред. В. Т. Пашуто. – Москва : Наука, 1975. – С. 178–188.

277. Рыбаков, Б. А. Древние русы / Б. А. Рыбаков // Советская археология : Сборник статей. – Москва, 1953. – Вып. XVII. – С. 23–104.
278. Рыбаков, Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи / Б. А. Рыбаков. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1963. – 361 с.
279. Рябушинский, В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство / В. П. Рябушинский. – Париж : Жуанвиль ле понь, 1936. – 134 с.
280. Савельева, И. Ю. Дискурс о Русском мире: мифы и реальность / И. Ю. Савельева // Российская школа связей с общественностью. – 2015. – № 6. – С. 175–184.
281. Савицкий, П. Н. Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – Москва : Аграф, 1997. – 464 с.
282. Савруцкая, Е. П. Язык в сохранении исторической памяти / Е. П. Савруцкая, С. В. Устинкин // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. – 2020. – № 5. – С. 103–110.
283. 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) / Н. И. Сазонова. – Томск : [б/и], 2008. – 294 с.
284. Сакетти, А. Л. О взглядах И. Пересветова / А. Л. Сакетти, Ю. Ф. Сальников // Вопросы истории. – 1957. – № 1. – С. 117–124.
285. Салмин, Л. Град Небесный / Л. Салмин // Проект Байкал. – 2021. – Т. 18. – № 67. – С. 56–63.
286. Саммут Кабанова, М. Н. Структура исторического нарратива Повести временных лет и Степенной книги царского родословия: изображение власти : дисс. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / М. Н. Саммут Кабанова – Москва, 2013. – 208 с.

287. Свечинская, Я. С. Имперская идеология в российской государственно-правовой мысли / Я. С. Свечинская. – Москва : Юрлитинформ, 2011. – 144 с.
288. Свечинская, Я. С. Современное состояние имперской идеологии в России / Я. С. Свечинская // Философия права. – 2009. – № 3. – С. 128–130.
289. Святейший Патриарх Кирилл. Русский мир – особая цивилизация, которую необходимо сберечь [Электронный ресурс] / Святейший Патриарх Кирилл. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html> (дата обращения: 06.01.2022).
290. Святейший Патриарх Кирилл. Русский мир и наши ценности / Святейший патриарх Кирилл // Смыслы и ценности Русского мира : Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом «Русский мир» / под ред. В. А. Никонова. – Москва : Фонд «Русский мир», 2010. – С. 29–34.
291. Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело / Святитель Лука Войно-Ясенецкий. – Москва : Образ, 2011. – 128 с.
292. Семенова, Г. П. Русский мир и Православная церковь России / Г. П. Семенова // Научные труды Северо-Западного института управления. – 2013. – Т. 4. – № 2 (9). – С. 213–224.
293. Ситкевич, Ю. В. Эволюция титулатуры московских князей в практике отношений со странами Центральной и Восточной Европы (последняя четверть XV – первая четверть XVI в.) / Ю. В. Ситкевич // Журнал международного права и международных отношений. – 2014. – № 4. – С. 33–37.
294. Скафтымов, А. П. Поэтика и генезис былин / А. П. Скафтымов. – Москва; Саратов : Книгоиздательство В. З. Яксанова, 1924. – 236 с.
295. Складаревская, Г. Н. Метафора в системе языка / Г. Н. Складаревская. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – 152 с.

296. Сквородников, А. П. «Русская земля» как нациеобразующий концепт / А. П. Сквородников, Н. С. Севруженко // Экология языка и коммуникативная практика. – 2020. – № 1. – С. 30–46.
297. Скринник, В. М. Россия и зарубежные соотечественники: проблемы консолидации и интеграции в новых геополитических условиях : автореф. дисс. ... докт. полит. наук : 23.00.04 / В. М. Скринник – Бишкек, 2009. – 38 с.
298. Скрынников, Р. Г. Россия в начале XVII в. «Смута» / Р. Г. Скрынников. – Москва : Мысль, 1988. – 283 с.
299. Соина, О. С. Русский мир в воззрениях Ф. М. Достоевского / О. С. Соина, В. Ш. Сабиров. – Москва : Флинта : Наука, 2015. – 309 с.
300. Солнцев, Н. И. Особенности описания «своих» и «чужих» в космографическом введении «Повести временных лет» / Н. И. Солнцев // Via in tempore. История. Политология. – № 47 (3). – С. 541–551.
301. Соловьев, В. С. Сочинения в двух томах / В. С. Соловьев. – Т. 1. Философская публицистика. – Москва : Правда, 1989. – 688 с.
302. Соловьев, В. С. Сочинения в двух томах / В. С. Соловьев. – Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. – Москва : Правда, 1989. – 735 с.
303. Соловьев, С. М. История России с древнейших времен : в 15 книгах / С. М. Соловьев / отв. ред. и автор вступит. статьи Л. В. Черепнин. – Кн. 2. – Москва : Соцэкгиз, 1960. – 782 с.
304. Соловьев, С. М. История России с древнейших времен : в 15 книгах / С. М. Соловьев / отв. ред. и автор вступит. статьи Л. В. Черепнин. – Кн. 6. – Москва : Соцэкгиз, 1961. – 683 с.
305. Солодкин, Я. Г. К датировке и атрибуции «Новой повести о преславном Российском царстве» / Я. Г. Солодкин // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 36. – Ленинград : Наука, 1981. – С. 103–113.

306. Солодкин, Я. Г. Русская публицистика начала XVII века. Проблемы происхождения крупнейших летописных памятников и «Временника» Ивана Тимофеева : дис. ... докт. ист. наук : 07.00.09 / Я. Г. Солодкин. – Кустанай, 1990. – 493 с.
307. Сорокина, Т. Е. Художественное становление национально-исторического архетипа «русский мир» в современной прозе / Т. Е. Сорокина. – Ростов-на-Дону : АкадемЛит, 2018. – 222 с.
308. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. – Москва : Политиздат, 1992. – 542 с. – (Мыслители XX века).
309. Сосенков, Ф. С. Идеи единства Русской земли в героическом эпосе XII–XIV вв. / Ф. С. Сосенков // Актуальные проблемы российского права. – 2015. – № 3 (52). – С. 9–14.
310. Столяров, А. М. Русский мир [Электронный ресурс] / А. М. Столяров. – Санкт-Петербург, 2004. – URL: <https://www.rulit.me/books/russkij-mir-read-11836-1.html?ysclid=l5k3s6h687535110274> (дата обращения: 22.09.2021).
311. Сторожева, А. А. Пространственная оппозиция в произведениях Куликовского цикла / А. А. Сторожева // Слово. Словесность. Словесник : Материалы Международной научно-практической конференции преподавателей и студентов. – Рязань, 2022. – С. 130–133.
312. Страхов, А. Б. «...О начале славяно-русского народа»: происхождение русской цивилизации в представлениях отечественных мыслителей XVI–XVII веков / А. Б. Страхов // Тетради по консерватизму. – 2020. – № 3. – С. 437–443.
313. Творогов, О. В. Литература Киевской Руси. X – начало XII века / О. В. Творогов // История русской литературы : в 4 томах. – Т. 1. – Ленинград : Наука, 1980. – С. 19–62.

314. Теплых, Н. В. Концепт «русский мир» в социальной и политической философии России: этапы, принципы формирования, перспективы : дисс. ... канд. филос. наук : 5.7.7 / Н. В. Теплых. – Саранск, 2023. – 216 с.
315. Теплых, Н. В. Русский мир и система национальных ценностей в социальной философии России / Н. В. Теплых // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2021. – Т. 21. – № 2. – С. 169–176.
316. Тихомиров, М. Н. Классовая борьба в России XVII в. / М. Н. Тихомиров. – Москва: Наука, 1969. – 449 с.
317. Тишков, В. А. Русский мир: история и география / В. А. Тишков // Русский мир в меняющемся мире / отв. ред. Г. А. Комарова. – Москва : ИЭА РАН, 2018. – С. 13–34.
318. Тишков, В. А. Русский мир: смысл и стратегии [Электронный ресурс] / В. А. Тишков // Стратегии России. – 2007. – № 3. – URL: <http://www.etnograf.ru/node/61> (дата обращения 07.10.2021).
319. Тищенко, А. С. Генезис русской национальной идеи в отечественной литературе // Русская старина. – 2021а. – № 12 (1). – С. 20–28.
320. Тищенко, А. С. Идея «Москва – третий Рим» Филофея: к вопросу о формировании понятия «русский мир» / М. Ч. Ларионова, А. С. Тищенко // Русская старина. – 2020а. – № 11 (2). – С. 83–90.
321. Тищенко, А. С. Когда появилось понятие «русский мир»? / А. С. Тищенко // XIX Ежегодная молодежная научная конференция «Достижения и перспективы научных исследований молодых ученых Юга России» : Тезисы докладов (г. Ростов-на-Дону, 17–28 апреля 2023 г.). – Ростов-на-Дону : Издательство ЮНЦ РАН, 2023а. – С. 224.
322. Тищенко, А. С. Личностное начало и судьба Отечества (на материале житий) / А. С. Тищенко // Духовно-нравственные основы русской словесности : Сборник научных трудов / науч. ред. Н. Г. Коптелова,

- отв. ред. А. К. Котлов. – Кострома : Костромской государственной университет, 2024а. – С. 62–65.
323. Тищенко, А. С. Оппозиция «свой – чужой» в жанре хождений: к вопросу о формировании понятий «русский мир» и «Русская земля» / А. С. Тищенко // Русская старина. – 2021б. – № 12 (2). – С. 78–86.
324. Тищенко, А. С. «Повесть временных лет»: к вопросу о формировании понятий «русский мир» и «Русская земля» / А. С. Тищенко // Двадцатый Славянский научный сбор «Урал. Православие. Культура». Русский язык и литература в культуре России: от наследия свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия к современности : Материалы всеросс. науч.-практ. конф. с междунар. участием. – Челябинск : ЧГИК, 2022а. – С. 135–140.
325. Тищенко, А. С. Публицистика XV–XVI веков: тема «русского мира» / А. С. Тищенко // Двадцать первый Славянский научный сбор «Урал. Православие. Культура». Русская духовная культура: от традиции к современности : Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Челябинск: ЧГИК, 2023б. – С. 30–35.
326. Тищенко, А. С. «Повесть временных лет»: начало русского мира / А. С. Тищенко // XVIII Ежегодная молодежная научная конференция «Наука Юга России: достижения и перспективы» : Тезисы докладов (г. Ростов-на-Дону, 18–29 апреля 2022 г.). – Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2022б. – С. 186.
327. Тищенко, А. С. Ранние случаи употребления понятия «русский мир» в древнерусской литературе / М. Ч. Ларионова, А. С. Тищенко // Новый филологический вестник. – 2023в. – № 4. – С. 93–108
328. Тищенко, А. С. Русский мир и его признаки в «Переписке Андрея Курбского с Иваном Грозным» / А. С. Тищенко // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. – 2022в. – Т. 26. – № 3. – С. 80–93.

329. Тищенко, А. С. Русский мир: формирование понятия / А. С. Тищенко // XVI Ежегодная молодежная научная конференция «Юг России: вызовы времени, открытия, перспективы» : Тезисы докладов (г. Ростов-на-Дону, 13–28 апреля 2020 г.). – Ростов-на-Дону : Издательство ЮНЦ РАН, 2020б. – С. 103.
330. Тищенко, А. С. Судьба Руси в публицистике XVI в. / А. С. Тищенко // Русская старина. – 2022г. – № 13 (2). – С. 141–148.
331. Тищенко, А. С. Судьба русского мира в сочинениях патриарха Гермогена / А. С. Тищенко // Верхневолжский филологический вестник. – 2024б. – № 1 (36). – С. 42–51.
332. Тищенко, А. С. Тема единства Руси в памятниках Куликовского цикла / А. С. Тищенко // Фундаментальные исследования, инновационные технологии и передовые разработки в интересах долгосрочного развития Юга России : Материалы Международного научного форума, посвященного 20-летию ЮНЦ РАН (г. Ростов-на-Дону, 8–10 февраля 2023 г.). – Ростов-на-Дону : Издательство ЮНЦ РАН, 2023г. – С. 387–391.
333. Тищенко, А. С. Тема «русского мира» в древнерусской литературе / М. Ч. Ларионова, А. С. Тищенко // Русская старина. – 2019. – № 10 (2). – С. 86–94.
334. Тищенко, А. С. Тема «русского мира» в памятниках Смутного времени / А. С. Тищенко // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. – 2024в. – Т. 28. – № 1. – С. 135–150.
335. Тищенко, А. С. Тема «русского мира» в памятниках эпохи становления Московского государства / А. С. Тищенко // Известия Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Серия «История и филология». – 2023д. – № 1 (59). – С. 44–51.
336. Тищенко, А. С. Тема русского мира в переписке Андрея Курбского с Иваном Грозным / А. С. Тищенко // XVII Ежегодная молодежная научная конференция «Наука и технологии Юга России» : Тезисы

- докладов (г. Ростов-на-Дону, 15–30 апреля 2021 г.). – Ростов-на-Дону : Издательство ЮНЦ РАН, 2021в. – С. 211.
337. Тищенко, А. С. Тема «русского мира» в «Повести о разорении Рязани Батыем»: оппозиция «свой – чужой» / А. С. Тищенко // Известия волгоградского государственного педагогического университета. – 2021г. – № 9 (162). – С. 171–178.
338. Тойнби, А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад (пер. с англ) / А. Дж. Тойнби. – Москва : АСТ : Астрель; Владимир : ВКТ, 2011. – 318 с.
339. Томашевский, Б. В. Теория литературы. Поэтика : Учебное пособие / Б. В. Томашевский / вступ. статья Н. Д. Тamarченко; комм. С. Н. Бройтмана при участии Н. Д. Тamarченко. – Москва : Аспект Пресс, 1996. – 334 с.
340. Толстой, М. В. Рассказы из истории русской церкви : в 4 книгах / М. В. Толстой. – Москва : Университетская типография, 1865–1870.
341. Толчев, И. А. Религиоцентристский аспект в сочинениях Ивана Грозного (на примере первого послания Курбскому) / И. А. Толчев // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2009. – № 3 (25). – С. 182–188.
342. Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. – Москва : «Гнозис» – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.
343. Торпакова, Е. А. Оппозиция «свое» – «чужое» в «Хождении за три моря Афанасия Никитина» / Е. А. Торпакова, Т. В. Королева // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – 2016. – № 1–5. – С. 180–184.
344. Трофимова, Н. В. Орел и змея в русском фольклоре и литературе XII – начала XIX вв. / Н. В. Трофимова // Семантика народной культуры в литературе : Материалы международной научно-практической конференции, Москва, 15–16 марта 2018 года / под научной редакцией

- Л. А. Трубиной, Е. Г. Чернышевой, Д. В. Абашевой. – Москва : МПГУ, 2018. – С. 26–34.
345. Туфанова, О. А. Древнерусские письменные памятники о Смутном времени как художественный феномен : дисс. ... докт. филол. наук : 10.01.01 / О. А. Туфанова. – Москва, 2019. – 440 с.
346. Туфанова, О. А. Творчество Аввакума: поэтика трагического / О. А. Туфанова. – Москва : Компания Спутник +, 2007. – 143 с.
347. Ужанков, А. Н. Картина мира древнерусского книжника. Категории русской средневековой культуры / А. Н. Ужанков. – Москва : Институт Наследия, 2022. – 212 с.
348. Ужанков, А. Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати» / А. Н. Ужанков // Герменевтика древнерусской литературы. – Москва, 1994. – Сб. 7. – Ч. 1. – С. 75–107.
349. Ужанков, А. Н. Концепты «Русь» и «Русская земля» в мировоззрении древнерусских книжников XI – XV веков / А. Н. Ужанков // Вестник славянских культур. – 2003. – № 8. – С. 77–81.
350. Успенский, Б. А. Влияние языка на религиозное сознание / Б. А. Успенский // Труды. – Тарту, 1969. – Вып. 4. – С. 159–168.
351. Успенский, Б. А. Избранные труды : в 2 томах / Б. А. Успенский. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 333–367.
352. Уханова, Е. В. Культ св. Климента, папы римского, в истории византийской и древнерусской церкви IX – 1-й половины XI в. / Е. В. Уханова // *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Slavistica*. – Napoli, 1998. – Т. 5 (1997–1998). – С. 505–570.
353. 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 / Е. В. Уханова. – Москва, 2000. – 27 с.

354. Фатющенко, В. И. Русский мир в контексте мировых цивилизаций [Электронный ресурс] / В. И. Фатющенко. – URL: <http://www.ffl.msu.ru/research/publications/fatyuschenko/> (дата обращения: 15.09.2021).
355. Федотов, Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов // Собрание сочинений в 12 томах. – Т. 8 / сост., примеч. С. С. Бычков. – Москва : Мартис, 2000. – 268 с.
356. Федякин, А. В. Предпосылки и истоки формирования образов российской государственности / А. В. Федякин // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2008. – № 3. – С. 21–31.
357. Филатов, А. С. Способы конструирования геополитических интересов России: Русский мир, Русская земля и Русское зарубежье / А. С. Филатов // 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. – Москва : Институт наследия, 2018. – С. 286–298.
358. Филина, Е. И. «Придворные партии» в политической борьбе в России в 30–50-е гг. XVII в. : дисс. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Е. И. Филина. – Москва, 1995. – 272 с.
359. Филюшкин, А. И. Модель «царства» в русской средневековой книжности XV–XVI вв. / А. И. Филюшкин // Герменевтика древнерусской литературы. – 2000. – № 10. – С. 262–279.
360. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский / отв. ред. О. Платонов. – Москва : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
361. Флоря, Б. Н. Польско-литовская интервенция в России и русское общество / Б. Н. Флоря. – Москва : Индрик, 2005. – 416 с.

362. Фогель, А. С. «Повесть временных лет» и языческие князья Древней Руси: некоторые особенности восприятия / А. С. Фогель // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Исторические науки. – 2021. – Т. 3. – № 1. – С. 5–10.
363. Фролов, Б. П. Героическая оборона Смоленска в 1609–1611 гг. / Б. П. Фролов // Военно-исторический журнал. – 1987. – № 6. – С. 73–78.
364. Фроянов, И. Я. Древняя Русь IX–XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть : Учебное пособие / И. Я. Фроянов. – Москва : Русский издательский центр, 2012. – 1088 с.
365. Хализев, В. Е. Теория литературы : Учебник / В. Е. Хализев. – Москва : Высшая школа, 2002. – 437 с.
366. Хомяков, А. С. Сочинения в двух томах / А. С. Хомяков. – Т. 2. Работы по богословию. – Москва : Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994. – 478 с.
367. Цветков, С. Э. Великий печальник за отечество. Патриарх Гермоген / С. Э. Цветков // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. – 2013. – № 3 (11). – С. 58–69.
368. Цымбурский, В. Л. Остров Россия : Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006 / В. Л. Цымбурский. – Москва : РОССПЭН, 2007. – 544 с.
369. Черепнин, Л. В. Тема государства в русской публицистике начала XVII в. / Л. В. Черепнин // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции). – Москва : Наука, 1976. – С. 175–178.
370. Черняев, А. В. У водораздела русской политической мысли: Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным / А. В. Черняев // Философский журнал. – 2016. – Т. 9. – № 1. – С. 80–100.
371. Чичуров, И. С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции / И. С. Чичуров //

- Общество, церковь и государство в феодальной России : Сборник статей / отв. ред. А. И. Клибанов. – Москва : Наука, 1990. – С. 7–23.
372. Чумакова, Т. В. «Свои» и «чужие» в отечественной культуре XI–XVII вв.: проблема коммуникации / Т. В. Чумакова // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. – 2011. – Вып. 5. – С. 184–196.
373. Шахматов, А. А. Сказание о призвании варягов / А. А. Шахматов. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1904. – 90 с.
374. Шахматов, А. А. Повесть временных лет / А. А. Шахматов. – Петроград : Издание Археографической комиссии, 1916. – 403 с.
375. Шахматов, А. А. Повесть временных лет и ее источники / А. А. Шахматов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 4. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1940. – С. 9–150.
376. Шершнев, Л. И. Русская идентичность: цивилизационное измерение / Л. И. Шершнев // Русская идентичность на постсоветском пространстве / под ред. С. Ю. Пантелеева. – Москва : ИнфоРос, 2008. – С. 71–77.
377. Шмелев, А. Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка / А. Д. Шмелев // Зализняк, Анна А. Ключевые идеи русской языковой картины мира : Сборник статей / Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев. – Москва : Языки славянской культуры, 2005. – С. 133–152.
378. Шмелев, А. Д. Русская языковая модель мира : Материалы к словарю / А. Д. Шмелев. – Москва : Языки славянской культуры, 2002. – 224 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.).
379. Шунков, А. В. Эсхатологические основы и истоки русской культуры / А. В. Шунков, В. А. Смирнов // Вестник КемГУКИ. – 2020. – № 52. – С. 245–253.

380. Шапов, А. П. Русский раскол старообрядства / А. П. Шапов. – Казань : Издание книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 547 с.
381. Щедровицкий, П. Г. Русский мир. Возможные цели самоопределения [Электронный ресурс] / П. Г. Щедровицкий // Независимая газета. – 2000. – URL: http://www.archipelag.ru/authors/shedrovicky_petr/?library=2015 (дата обращения: 07.10.2021).
382. Щербатов, М. М. История Российская с древнейших времен : в 9 томах / М. М. Щербатов. – Т. 5. – Ч. 1. – Санкт-Петербург : Издательство кн. Б. С. Щербатова, 1903. – 628 с.
383. Эдмондсон, Л. Гендер, миф и нация в Европе: Образ матушки России в европейском контексте / Л. Эдмондсон // Пол. Гендер. Культура : Немецкие и русские исследования / перевод с нем. О. Демидовой. – Москва, 2003. – Вып 3. — С. 411–437.
384. Ядов, В. А. Социологическое исследование: методология, программа, методы / В. А. Ядов. – Самара : Издательство Самарского университета, 1995. – 328 с.
385. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс / перевод с нем. М. И. Левиной, вступ. ст. П. П. Гайденко, коммент. В. Н. Катасонова. – Москва : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX века).
386. Яхшинян, О. Ю. Русский культурный (цивилизационный) код: идентичность и политика / О. Ю. Яхшинян // Вестник университета. Актуальные вопросы управления. – 2019. – № 10. – С. 52–58.

Справочная литература

387. Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: <https://bigenc.ru> (дата обращения: 17.04.2024).

388. Всемирный русский народный собор [Электронный ресурс]. – URL: [https:// www.sovacenter.ru/religion/news/authorities/elections/](https://www.sovacenter.ru/religion/news/authorities/elections/) (дата обращения: 24.05.2022).
389. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. – Т. 1. – Москва : Российская энциклопедия, 1994. – С. 398–405.
390. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – URL: <https://ruscorpora.ru> (дата обращения: 19.09.2022).
391. Словарь философских терминов / научная редакция профессора В. Г. Кузнецова. – Москва : ИНФРА-М, 2005. – 731 с.
392. Философский энциклопедический словарь / главная редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев и др. – Москва : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.