

Федеральное государственное бюджетное  
научно-исследовательское учреждение  
«РОССИЙСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО  
НАСЛЕДИЯ ИМЕНИ Д. С. ЛИХАЧЁВА»  
(ИНСТИТУТ НАСЛЕДИЯ)

На правах рукописи

**ЛАРИОНОВ Владимир Евгеньевич**

**ДРЕВНЕРУССКАЯ  
ГОСУДАРСТВЕННАЯ ИДЕОКРАТИЯ:  
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ИСТОКИ И ГЕНЕЗИС**

24.00.01 – Теория и история культуры

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
на соискание ученой степени  
кандидата культурологии

Научный руководитель  
Цветкова Галина Александровна,  
кандидат культурологии, доцент

Москва  
2020

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
<b>ГЛАВА 1</b>	
<b>Культурно-исторический субстрат и прецедентные тексты древнерусского идеократического сознания .....</b>	<b>25</b>
1.1 Идея «избранничества» и «промыслительного преемства»: новый народ и последнее царство .....	25
1.2 Идея суверенности духовного выбора и эсхатологической ответственности .....	44
<b>ГЛАВА 2</b>	
<b>Генезис идеократической парадигмы в культуре Владимирской и Московской Руси .....</b>	<b>61</b>
2.1 Идеология «священного царства»: символическая атрибутика имперской идентичности .....	61
2.2 Идеократы «царской харизмы»: личностная персонификация акторов политической идеологии .....	81
2.3 Идеологема «Москва – Третий Рим»: государственная самоидентификация Древней Руси .....	108
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	119
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ .....	130

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Государственное становление России в XXI в. актуализировало в общественном сознании проблему идеократии, поиск духовных и идеологических оснований национального единства.

В связи с этим возникла необходимость исторической ретроспективы отечественной идеократии, осмысление процесса становления политического аспекта древнерусской мировоззренческой системы, определившей культурно-историческое своеобразие русской государственности. Тема древнерусской политической истории связана с вопросами наследования и хранения традиций духовной, государственной и культурной самобытности, поэтому всегда представляла научный интерес, но неизменно становится особенно востребованной в новых исторических условиях, с точки зрения идейной самоидентификации и создания политической доктрины на новом витке государственного развития.

**Степень научной разработанности проблематики.** По теме идеологических оснований российского государства накоплен значительный исследовательский материал, из которого был выделен корпус работ, по проблеме становления древнерусской идейной парадигмы. Этот корпус исторических источников и научной литературы можно условно разделить на три группы, в соответствии узловыми вопросами исследования.

*Первая группа*, это работы, посвященные вопросу становления идейной концепции «Третий Рим», которая разрабатывалась отечественной исторической наукой в контексте идеологического фундамента становления единодержавного Московского государства в период от Иоанна Третьего до Иоанна Грозного, не выходя за указанные хронологические рамки. Данная тема, так или иначе, присутствовала в разделах посвященных эпохе Ивана III, Василия III и Ивана IV в работах русских историков XIX–XX вв.

Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, И. Е. Забелина, Д. И. Иловайского и многих др.<sup>1</sup>.

Специально вопросу становления идейной парадигмы «Третьего Рима» была посвящена работа М. А. Дьяконова «Власть московских государей. Очерки по истории политических идей древней Руси до конца XVI в.»<sup>2</sup>. В 1900 г. в Москве появился капитальный труд церковного историка Е. Е. Голубинского, в котором вопросам духовной преемственности Руси от Византии уделено значительное внимание<sup>3</sup>. В 1901 г. в Киеве вышла книга В. Н. Малинина «Старец Елиазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование». В Русском Зарубежье, в 1936 г. в № 51 журнала «Путь» выходит работа О. С. Зернова «Третий Рим». В Париже в 1937 г. выходит фундаментальный труд протоиерея Г. Флоровского «Пути русского богословия». В этих работах значительное место уделено вопросам становления идеи преемственности, по отношению к Византийской империи, в деле сохранения чистоты православного вероисповедания на фоне эсхатологических ожиданий конца XV столетия в Русском государстве.

В 1959 г. в Париже выходят «Очерки по истории русской Церкви» А. В. Карташева, где автор уделяет внимание духовным аспектам становления комплекса понятий, выраженных концептом «Святая Русь». Среди работ, вышедших в СССР, следует отметить работы Н. Н. Масленниковой «Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства», изданную в 1951 г. в Ленинграде и ее же работу 1962 г. «К истории создания теории «Москва – Третий Рим». В 1960 г. в Москве выходит работа Л. В. Черепнина «Русское централизованное государство в XIV–XVI вв.». В этот же год в

---

<sup>1</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского: в 12 тт. М.: Наука, 1992. Т. 4. 560 с.; Соловьев С. М. Истории России с древнейших времен: В 6 кн. СПб.: Товарищество общественной пользы, 1852–1879. Т. 4–5; Забелин И. Е. История города Москвы. М.: Столица, 1990. 654 с.; Иловайский Д. И. История России: в 5-ти т. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1890. Т. 3: Век XVI-й. 717 с.

<sup>2</sup> Дьяконов М. А. Власть московских государей. Очерк из истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889. 239 с.

<sup>3</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2-х т. Т. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский. М., 1880. 793 с.

Ленинграде издается книга Я. С. Лурье «О возникновении теории Москва – Третий Рим». В 1976 г. появляется интересный и содержательный труд А. Л. Гольдберга «Три “послания Филофея”»<sup>1</sup>. Отношение к теории «Москва – Третий Рим» как концепции русской государственности в среде историков было разным. Так, Ю. Г. Алексеев относил её к «мифическим теориям», не имеющим ничего общего с «официальной политической доктриной объединения Русской земли»<sup>2</sup>.

Время перестроечных перемен характеризуется всплеском интереса к теме идеократии. Предметом исследования стали вопросы становления и культурно-исторической уникальности древнерусских государственных институтов.

Настоящий прорыв в исследовании вопросов, связанных со становлением теории «Москва – Третий Рим» произошел в девяностые годы XX столетия. Выходят работы А. Н. Сахарова «Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси» в 1990 г. в Москве, Р. Г. Скрынникова «Третий Рим» в 1994 г. в Санкт Петербурге, А. Б. Иванова «Третий Рим. Русь XIV–XVI вв., в Москве в 1996 г. Особенно следует отметить работу М. П. Кудрявцева «Москва – Третий Рим. Историко-градостроительное исследование», вышедшее в 1994 г. в Москве. М. П. Кудрявцев, наряду с новаторским прочтением топографии древней Москвы через структуру расположения ее главных храмовых святынь, дает блестящий историософский анализ и самой духовно-политической концепции «Третьего Рима». В 1996 г. в Москве издается работа Б. А. Успенского «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим»<sup>3</sup>. В

---

<sup>1</sup> Лурье А. Я. Александр Невский. М.: Воениздат, 1939. 55 с.; Гольдберг А. Л. Три “послания Филофея” (опыт текстологического анализа) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 29. Л.: Наука, 1974. С. 68–97.

<sup>2</sup> Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. Новосибирск: Наука, 1991. С. 189.

<sup>3</sup> Сахаров А. Н. Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // История СССР. 1990. № 3. С. 71–83; Он же. Русь на путях к «Третьему Риму». М., Директ-Медиа, 2014. 170 с.; Скрынников Р. Г. «Третий Рим». СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. 355 с.; Иванов А. Б. Третий Рим: Русь в XIV–XV вв. М.: Книга и бизнес, 1996. 126 с.; Кудрявцев М. П. «Третий Рим»: Историко-градостроительное исследование. М.: Сол Систем, 1994. 195 с.; Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 60–74.

определенном смысле итог работы целых поколений историков XX столетия по вопросу генезиса доктрины «Москва – Третий Рим» подводят работы Н. В. Сеницыной «Третий Рим. Истоки эволюции русской средневековой концепции», вышедшей в издательстве «Индрик», в Москве в 1998 г. и ряд трудов Н. Н. Лисового, в частности «Три Рима: Тайнство империи»<sup>1</sup>. Среди зарубежных специалистов по данной проблеме необходимо отметить работы D. Obolensky, G. G. Pistakis и M. R. Jonson<sup>2</sup>.

*Вторая группа* материалов по теме объединяет работы, освещающие идейные установки эпохи, научные труды, посвященные истории, культуре и летописанию древнерусского периода от момента Крещения Руси до начала XVI в.

Особое место в этом ряду принадлежит работам классиков отечественной исторической науки Б. А. Рыбакова, А. Г. Кузьмина, Д. С. Лихачева и др.<sup>3</sup>.

Важной для диссертации является работа И. С. Чичурова<sup>4</sup>, в которой впервые была дана развернутая характеристика тех памятников византийской политической мысли, которые, будучи переведенными на старославянский язык, вошли в идеологический арсенал Древней Руси. И. С. Чичуров в главе «Древнерусская политическая мысль» показывает, как византийские идеологические традиции преломляются применительно к древнерусским условиям<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки эволюции русской средневековой концепции. М.: Индик. 1998. 416 с.; Лисовой Н. Н. Три Рима: тайнство империи // Три Рима. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 7–16.

<sup>2</sup> Obolensky, D. The Byzantin Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453. London, 1971. 294 p.; Pistakis, C. G. Empire et Eglise le modele de la Nouvelle Rome. The Role of the Church in the Formation of the Russian State. N.Y., 1990. 314 p. Johnson M. R. The Third Rome. Holy Russia, Tsarism & Orthodoxy. The Foundation for Economic Liberty. Washington, D.C., 2003. 233 p.

<sup>3</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М.: Академический проект, 2016. 632 с.; Кузьмин А. Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М.: Молодая Гвардия, 1988. 240 с.; Лихачёв Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1945. 120 с.

<sup>4</sup> Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991. 176 с.

<sup>5</sup> Чичуров И. С. Указ. Соч. С. 127–151.

Особенно следует выделить такие фундаментальные труды как «Исследования по истории домонгольской Руси» А. Ю. Карпова и «Древняя Русь как культурный феномен» Г. М. Прохорова<sup>1</sup>.

Вехой в советской историографии, посвященной XIII в. можно считать работу 1937 г. Б. Д. Грекова, осветившую взаимоотношения Орды и Руси<sup>2</sup>. Еще одним событием того времени стала монография А. Н. Насонова, посвященная теме русско-ордынских отношений<sup>3</sup>. В ней содержались важные наблюдения относительно восстаний в русских городах Владимиро-Суздальской Руси в 1262 г.

Необходимо отметить ряд трудов современных ученых, которые могут быть оценены как последовательное продолжение исследовательской традиции отечественной историографии в области изучения древнерусской культуры. В диссертации использовался материал по русской истории, культуре, летописанию, наработанный учеными: А. Н. Ужанковым, П. П. Толочко, В. В. Пузановым, М. Б. Свердловым и др.<sup>4</sup>.

В последние десятилетия в отечественной историографии произошла определенная эволюция взглядов на исследуемую проблему: переход от политизированного отношения к древнему периоду русской истории, где все рисовалось в тонах вековой классовой розни, к взвешенному взгляду на ключевые события и знаковые исторические фигуры, оценочной тождественности с классиками исторической науки дореволюционного периода.

---

<sup>1</sup> Карпов А. Ю. Исследования по истории домонгольской Руси. М.: Квадрига. 2014. 398 с.; Прохоров Г. М. Древняя Русь как культурный феномен. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 320 с.

<sup>2</sup> Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда. (Очерк истории Улуса Джучи в период сложения и расцвета в XIII–XIV вв.) / под ред. А. Быстрянского. Л.: Соцэкгиз, 1937. 203 с.

<sup>3</sup> Насонов А. Н. Монголы и Русь. История татарской политики на Руси. Л.; М.: Изд-во АН СССР, 1940. 180 с.

<sup>4</sup> Ужанков А. Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 439 с.; Толочко П. П. Киев – соперник Константинополя // Южная Русь и Византия: сб. научных тр. (к XVIII Международному конгрессу византистов). Киев: Наукова думка, 1991. С. 5–12; Пузанов В. В. От праславян к Руси. Становление древнерусского государства. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. 544 с.; Свердлов М. Б. Латиноязычные источники по Древней Руси IX–XIII вв. Правда Русская. История текста. Киевский собор Св. Софии как источник исторической информации. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. 567 с.

Среди исследований, посвященных интересующему нас периоду русской истории, выделяется работа А. В. Майорова «Русь, Византия и Западная Европа. Из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв.». Исследования А. В. Майорова во многом определяют направление новых научных изысканий в области истории древнерусской идеократии.

*Третья группа* историографического комплекса связана с исследованиями жизни и деятельности князей Александра Невского и Даниила Галицкого. Эти работы ценны анализом переходного и кризисного для русской истории периода татаро-монгольского нашествия.

Количество документов, из которых нам доступна информация об Александре Ярославиче Невском и его времени за последнее столетие существенно не изменилось. Определенный «информационный прорыв» связан с археологией. Новгородский археологический материал домонгольского и монгольского периодов из многочисленных городских раскопов, возрастающий объем берестяных грамот дополняют сведения о князе и его эпохе<sup>1</sup>.

Выдающееся место в советской историографии, посвященной периоду жизнедеятельности князя Александра Невского, занимали работы М. Н. Тихомирова<sup>2</sup>. Для диссертации важна оценка политических событий, предопределивших выход древнерусского государства из кризиса, вызванного ордынским нашествием, а именно – победы князя Александра Невского на западных рубежах русской земли. Эта тема впервые в советское время нашла отражение именно в работах М. Н. Тихомирова.

Выдающийся вклад в изучение древнерусского периода истории и культуры внесли труды А. Ю. Карпова, А. Г. Кузьмина, В. Т. Пашуто<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См., напр., материалы научных конференций «Новгород и новгородская земля. История и археология», 1993-2019 гг.

<sup>2</sup> Тихомиров М.Н. Древняя Русь. М.: Наука, 1975. 429 с.

<sup>3</sup> Карпов А. Ю. Александр Невский. М.: Молодая гвардия, 2010. 329 с.; Кузьмин А. Г. Падение Перуна: становление христианства на Руси. М.: Молодая гвардия, 1988. 240 с.; Пашуто В. Т. Александр Невский. Екатеринбург; М.: Посылторг; Молодая гвардия, 1995. 160 с.

Высокий теоретический уровень осмысления жизнедеятельности князя Александра Невского и его времени был задан В. Т. Пашуто в его ранней работе, опубликованной в 1939 г. в «Ученых записках ЛГУ»<sup>1</sup>.

В. Т. Пашуто провел важный для данного исследования анализ политики централизации, начатой Александром Невским, политики, которая предопределила становление единого государства в Московской Руси.

Крупнейшими специалистами по историческому периоду, связанному с деятельностью князя Александра Невского, процессом становления отечественной государственности и мировоззренческих установок являются А.В. Назаренко, А.Л. Никитина, В.А. Кучкина, Ю.А. Бегунова<sup>2</sup>.

В диссертации работы данных историков отражены в рамках проблем историко-политического характера, связанных с ключевыми моментами деятельности князя Александра Невского и его современников.

Вопросам истории княжения Даниила Галицкого в южнорусских землях посвящена работа украинского автора И. Ф. Котляра<sup>3</sup>. Богатейший исторический материал исследования позволяет высоко оценивать данный труд, но при этом констатировать, что авторская оценка деяний князя Даниила Галицкого имеет определенный идеологический налет, связанный с квазинаучной «исторической мифологией» государственной идеологии современной Украины.

Значимой для диссертации является книга Д. Г. Хрусталева «Северные крестоносцы», которая вышла в конце 2009 г. в издательстве «Евразия». Это вторая работа петербургского автора, посвященная XIII в.<sup>4</sup>, где комплекс исследуемой проблематики выведен на новый уровень. Автор затрагивает проблемы, по которым нет единства взглядов ни в научном сообществе, ни в

<sup>1</sup> Пашуто В. Т. Александр Невский // Ученые записки ЛГУ. Серия исторических наук. 1939. Вып. 3. С. 62-84.

<sup>2</sup> Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. 528 с.; Никитин А. Л. Основания русской истории. М.: Аграф, 2001. 768 с.; Кучкин В. А. Александр Невский – государственный деятель и полководец средневековой Руси // Отечественная история. 1996. № 5. С. 18–33; Бегунов Ю. К. Александр Невский. М.: Молодая гвардия, 2003. 306 с.

<sup>3</sup> Котляр Н. Ф. Даниил, князь Галицкий. СПб.; Киев: Алетейя; Птах, 2008. 320 с.

<sup>4</sup> Хрусталева Д. Г. Северные крестоносцы. Русь в борьбе за сферы влияния в Восточной Прибалтике в XII–XIII вв.: в 2-х тт. СПб.: Евразия, 2009; Он же. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб.: Евразия, 2002. 448 с.

общественном сознании современной России. В частности, в научной литературе на сегодняшний день имеются противоречивые оценки деятельности и личности Александра Невского. В книге Д. Г. Хрусталева мировоззренческие позиции князя специально не рассматриваются, но богатейший исторический материал и анализ источников дают возможность сделать ряд важных выводов, касательно вопросов идеологического и духовного характера эпохи.

Очерченная выше в трех группах академическая литература в совокупности является основательной научной разработкой древнерусской историко-культурной проблематики, но в которой не нашел пока конкретного и ясного разрешения аспект идеологических оснований древнерусской государственности. Кроме того, современный социальный заказ на национальную идеологию обновляет для исследовательской практики проблематику древнерусской идеократии как культурологическую. Собранный в историографии конволют разноуровневых и противоречивых интерпретаций идейных оснований древнерусской государственности нуждается в осмыслении на теоретическом метауровне раскрытия исторической преемственности государственной идеологии. В отечественной научной рефлексии создана предпосылка описания и декодирования древнерусской идеократии как целостной системы. Обширное и многогранное научное знание, представленное в историографии, является достаточным основанием для разработки проблемы древнерусской государственной идеократии в аспекте её культурно-исторических истоков и генезиса.

Для решения этой задачи имеется достаточная база исторических *первоисточников*, среди которых вещественные памятники, письменные документы, археологические находки, имеющие разную степень исторической атрибуции и культурологической интерпретации.

Важнейшим источником исследования процесса становления государственной идеократии являются памятники древнерусской

письменности: «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Повесть временных лет», «Память и похвала князю Владимиру», «Сказание о гибели Русской земли», «Киево-Печерский патерик», «Житие Александра Невского», «Новгородскую первую летопись старшего и младшего изводов», «Латухинскую Степенную книгу», «Четьи-Минеи Дмитрия Ростовского», «Киевский Синописис» Иннокентия Гизеля и ряд других<sup>1</sup>.

В качестве неординарной источниковой базы по истории идей привлечены аутентичные свидетельства эпохи. Такие как: нумизматические материалы, в частности, монеты времен Владимира Святославича; белокаменная резьба Дмитровского собора во Владимире; фресковая роспись домонгольских храмов Руси и ряд фресок более позднего периода, но не выходящих за рамки XIV столетия; сфрагистические материалы древнерусского периода, а именно, печать князя Александра Невского; архитектурные комплексы, созданные в исследуемый период времени, средневековая геральдика<sup>2</sup>.

Типологически в качестве первоисточников доминируют материалы церковной истории, в которых донесена устойчивая древнерусская традиция общественной мысли, позволяющая анализировать исторический материал с учетом сложившейся концептуальной парадигмы, носителем которой было

---

<sup>1</sup> Древняя Русь X–XI вв. // сост. А. Г. Кузьмин, А. Ю. Карпов. М.: Молодая гвардия, 1990. 303 с.; Литература Древней Руси. Л.: Худ. лит-ра, 1987. Т. 2. 342 с.; Лихачёв Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М.: Современник, 1980. 412 с.; Память и похвала князю Владимиру. Текст: электронный // Пушкинский Дом (ИРЛИ РАН): [сайт]: электронная библиотека. URL: <http://lib.Puskinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4870> (дата обращения: 12.09.2015); Слово о гибели Русской земли // Словарь книжников и книжности Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. 220 с.; Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII в. СПб.: Наука, 2000. 527 с.; Латухинская Степенная книга: 1676 год. М.: Языки славянской культуры, 2012. 880 с.; Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. Кн. 3. Ноябрь М. 1903 (репринт: Боровск, 1997). С. 700–715; Киевский синописис 1674 г. Мечта о русском единстве. Предисловие и подготовка текста О. Я. Сапожникова и И. Ю. Сапожниковой. М.: Европа, 2010. 240 с.

<sup>2</sup> Колпакова Г. С. Искусство Древней Руси: Домонгольский период. М.: Азбука, 2007. 600 с.; Филатов В. В. Художественно-технологические особенности росписи Дмитриевского собора во Владимире // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. Т. 6. С. 141–161; Лидов А. М. О символическом замысле скульптурной декорации Владимиро-Суздальских храмов XII–XIII вв. // Древнерусское искусство. Русь. Византия. Балканы. XIII в. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. Т. 19. С. 172–184; Вагнер Г. К. Искусство Древней Руси // Русь. История и художественная культура X–XVII вв.. М.: Искусство-XXI век, 2003. С. 61–204; Строганов С. Г. Дмитровский собор во Владимире на Клязьме. М.: тип. А. Семена, 1849. 23 с.

религиозное сознание человека эпохи Древней Руси. В первую очередь речь идет об экзегезе целого ряда библейских реминисценций в Житии Александра Невского.

*Таким образом,* значительный историографический комплекс и наличная источниковая база позволяют провести культурологический опыт исторической реконструкции и семантической деконструкции идейно-политических представлений Древней Руси как древнерусской государственной идеократии.

*Гипотетически* древнерусская идеократия может быть представлена следующими положениями:

- как устойчивая система образно сформулированных принципов, представляющих опору для творческих вариаций политического языка в духовном срезе сакральной традиции древнерусского социума;
- как комплекс идей, сложившийся в органическую идейную структуру к XIII в. и обретший законченные конструктивные формы в последующие столетия, до XVI в. включительно.

**Объектом исследования** является исторический (X–XVI вв.) процесс кристаллизации идеологических констант в культуре древнерусского государства, культурно-исторические условия и этапы формирования русской государственной идейно-политической парадигмы, процесс духовного становления патримониальной власти, средства и способы её самовыражения.

**Предметом исследования** является древнерусская идеократия как концептуальная система государственной политики, её символы, идеологемы и идеологи.

**Цель исследования** заключается в историко-культурном обосновании системы взглядов, сложившихся в домонгольский период и в процессе становления едиnodержавного Московского царства, определивших идеологический облик и идейное своеобразие русской государственности.

### **Задачи исследования:**

- определить духовные истоки и геополитический локус древнерусского идеократического сознания, что позволит воссоздать идейный субстрат политического самосознания Древней Руси;
- определить этапы и хронологические рамки становления устойчивой мировоззренческой системы, обусловившие культурно-исторический облик и своеобразие древнерусской государственности;
- раскрыть прецеденты политических интенций в комплексе древнерусской агиографии, определить категории личностных характеристик идеократов и раскрыть семантику их исторических портретов;
- выявить формы и методы символической трансляции политических амбиций древнерусской идеократии;
- реконструировать смысловое ядро и программные идеи духовной и политической стратегии древнерусского социума как парадигматическую модель российской государственности.

**Методология и методы исследования** разработаны на основе достижений отечественной гуманитарной науки, исследовательских практик смежных научных дисциплин: археологии, геральдики, военной истории и ряда других.

В диссертации реконструкция древнерусской идеократии рассматривается как культурологическая проблема, чем предопределяется выбор аналитического инструментария исследования. В частности, ключевые методологические положения диссертации основаны на научных разработках Ю. М. Лотмана, М. М. Бахтина, А. Н. Ужанкова и ряда других ученых<sup>1</sup>.

Данное исследование исходит из теоретического вывода Ю. М. Лотмана о том, что структура текста подобна семиотической

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* // Вопросы литературы и эстетики: СПб.; М.: Худ. лит-ра, 1975. С. 234–407. Он же. *Собр. соч.: в 7-ми тт.* Т. 1: *Философская эстетика 1920-х гг.* М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. 957 с.; Лотман Ю. М. *Избр. статьи: в 3-х тт.* Т. 1: *Статьи по семиотике и типологии культуры.* Таллинн: Александра, 1992. 479 с.; Ужанков А. Н. *Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв.* М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 439 с.

структуре культуры, что позволяет в целом уподоблять культуру и текст, отождествлять их. Воссоздание фундаментальных основ культуры, становления ее ядра в истории есть по существу работа с текстом, с особым символическим языком средневекового текста, рождающего семиотическую ткань культуры и ее внутренней идейной парадигмы. Семиотический аспект культуры заключается не только в том, что культура обнаруживает себя как знаковая система, а в том, что весь мир ноуменальный есть сложный и многоплановый «текст».

Культура в концепции Ю. М. Лотмана выступает как универсальный код, который обеспечивает актуальность множества периферийных текстов, структурируя их в органическое понятийное единство. Базовым в структурно-семиотической теории Ю. М. Лотмана является понятие «семиосфера».

Применение данной методологии позволяет структурировать базовые элементы семиосферы русского средневековья и органично расположить их в «структурном поле» вокруг смыслового ядра. Через понятие «ядро культуры» решается важнейшая проблема - показ того, каким образом складывается определенный самобытный тип древнерусской культурной общности, предопределенный базовыми элементами идейной парадигматической конструкции. Транслирование смысла знаковой структуры, сложившейся в домонгольский исторический период времени, в смысловую систему эпохи Московской Руси подразумевало определенную преемственность «символического текста», что обуславливает раскрытие его с применением семиотики.

Разрозненные исторические факты, которые сами по себе являются знаковыми формами определенной, складывающейся после Крещения Руси при князе Владимире идеологии в систему, которая может быть прочитана как единый текст. Сопоставление и систематизация различных первоисточников: отечественного летописания, агиографической литературы, геральдики, сфрагистики, нумизматики, храмового зодчества,

созданных в раннем русском средневековье архитектурных комплексов, новых сакральных топосов позволяют выявить и организовать последовательную систему значимых единиц, целостность – текст, связанный «смысловым ядром», определенной идейной парадигмой. Экзегетика структуры этой парадигмы позволяет увидеть ее основополагающее, определяющее значение для становления государствообразующих институтов, культуротворческих импульсов и социальных структур Древней Руси.

Своеобразный культурно-исторический тип Древней Руси развивался в определенных границах исторического ландшафта, в рамках которого происходили сложные процессы взаимоотношений государственных, церковных, общинных институтов, повлиявших на становление определенных идейных матричных систем.

Методологический подход к объекту и предмету исследования определен взглядами М. М. Бахтина на гуманитарные науки, которые имеют дело с «выразительным и говорящим» бытием. В этой связи был актуализирован системный подход, поиск методологических приемов для определения главных параметров идеологической системы общественного сознания древнерусского общества, отразившихся в жизни и деятельности знаковых фигур, которые стали символами эпохи и неотъемлемым символом «идейной матрицы» складывающейся идеологии.

Системный подход позволил составить целостное представление о зарождении и становлении этой «идейной матрицы», предопределившей, духовные, культурные, политико-идеологические аспекты становления отечественной государственности, понимаемой как целостный политический и социальный организм. Междисциплинарный подход позволил существенно расширить доказательную базу исследования. Сравнительный метод позволил выявить определенную типизацию исторических процессов в широком ареале национально-государственных политических образований и культур народов Византийского метакультурного круга. Метод типизации

позволил определить политически сходные процессы в рамках единого исторического времени и культурно-исторического ландшафта восточноевропейских средневековых государственных образований, обосновать универсальную идеологическую парадигму царства, созданную на протяжении многих поколений богословов Римейской империи, как стречневую идею культурно-исторической жизни православных народов

В работе использован, также, «генетический» метод, предложенный в исследованиях А. Н. Ужанкова для работы с литературными памятниками, предусматривающий выявление исторической преемственности отдельных смысловых блоков древних литературных памятников отечественной словесности. Сохранение этих смысловых блоков в духовной и светской литературе играло роль ретранслятора того идейного ядра, которое, сохраняясь, предопределяло идентичность русского православного этноса на протяжении сложного периода отечественной истории, сохраняя его политическую и культурную целостность.

Ключевой термин «идеократия» употребляется в значении «власть идей, идеалов» и обозначает совокупность властных идей и их носителей и трансляторов, политический и духовный ведущий слой эпохи, «идеократоров».

В данном исследовании понятие идеократии всегда используется для обозначения средневекового общественного строя христианских государственных образований, которые складывались под влиянием религиозных идей средневековья. Термин «идеократоры» использован для ряда исторических лиц, являвшихся не только наиболее последовательными носителями определенного комплекса идей, но и являющихся своеобразными символами, воплощениями и структурной частью самой идейной парадигмы.

Парадигма употребляется для обозначения идейной основы, содержащей в себе исходные, образцовые и устойчивые представления о предмете рассмотрения. Здесь под парадигмой понимается набор принципов и понятий, которые были сформированы в качестве идейной основы

древнерусского религиозного сознания по отношению к своей роли в мировой истории христианской ойкумены.

**Научная новизна исследования** заключается:

1) В системном и комплексном культурологическом освещении проблемных вопросов культуры Древней Руси X–XIII вв., которые являются объектом изучения разных гуманитарных дисциплин. Синтез гуманитарных наук, анализ и согласование информации светских и церковных источников дает возможность рассматривать данное исследование как отвечающее современным требованиям по методологии и подходам, в трактовках фактического материала и итоговых выводах, что позволяет определить духовные истоки и геополитический локус древнерусского идеократического сознания, воссоздать идейный субстрат политического самосознания Древней Руси.

2) Впервые ставится вопрос о том, что структурное ядро средневековой идейной парадигмы складывается задолго до того периода, который принят в отечественной историографии за точку отсчета исторического момента, когда Русское государство осознало и официально объявило себя правопреемницей, павшей под ударами турок-османов Римской империи; определяются этапы и хронологические рамки становления устойчивой мировоззренческой системы, обусловившие культурно-исторический облик и своеобразие древнерусской государственности.

3) Особое внимание уделяется тем историческим фигурам, которые не только предопределили параметры и особенности структуры идеологии «эсхатологического последнего царства», каковым стала пониматься вся Русская земля, но и сами стали неотъемлемой частью «текста» новой идеологической парадигмы, ее символами. В этой связи раскрываются прецеденты политических интенций в комплексе древнерусской агиографии, определяются категории личностных характеристик идеократов и раскрывается семантика их исторических портретов.

4) Определенную роль в новом прочтении текстовых сообщений, в расширении трактовок играет привлечение прямых и косвенных, по отношению к исследованию, исторических источников, научных достижений смежных дисциплин, введение в научный оборот новейших археологических находок, связанных с исследуемым периодом, что позволяет выявить формы и методы символической трансляции политических амбиций древнерусской идеократии.

5) Реконструкция становления идейной парадигмы древнерусского общества, формирование его идейного ядра к середине XIII столетия впервые рассматривается как один из важнейших факторов преодоления кризиса русской государственности, связанного с разрушительными последствиями татаро-монгольского нашествия, а также определения политической стратегии древнерусского социума как парадигматическую модель российской государственности.

**На защиту выносятся следующие положения:**

1. Духовная парадигма и геополитический локус древнерусского идеократического сознания, нашедшие свое выражение у митрополита Илариона и последующих древнерусских писателей в качестве идеи «последнего эсхатологического царства», и идеи нового народа, будто бы специально сохраненного в недрах древней истории для полного принятия Благой вести, ставшего одним из крупнейших этносов христианской ойкумены, сформировавшегося вне границ римского мира, а значит свободного от груза «языческой наследственности» классической античности – вот тот субстратный комплекс, предопределивший появление в позднем русском средневековье парадигматической идейной формулы «Москва – Третий Рим».

2. Формирование русской общественной мысли в раннем средневековье происходило под влиянием тех идей, которые впервые были высказаны митрополитом Иларионом в его проповеди, известной нам как литературный памятник «Слово о Законе и Благодати». Мысль об особой

миссии Русского государства с середины XI столетия отсчитывает начало становления двух идейных направлений: идея особой, свыше предопределенной эсхатологической миссии русского народа как хранителя неповрежденного православия и идея «*Translatio Imperii*» – перехода эсхатологического последнего христианского царства на Русь. Взаимоотношение идей «последнего священного царства» и «Нового Израиля» предопределило становление культурного кода или ядра отечественной духовной и светской культуры, остававшегося неизменным на протяжении всего средневековья и отчасти Нового времени. Трагические события, связанные с татаро-монгольским нашествием, позволяли современникам проводить параллели с ветхозаветными событиями, когда «народ Божий» подвергался нашествиям иноплеменников, но будучи в пленении, сохранял свое высокое мессианское предназначение. Воспринятые через Византийское наследие эти ветхозаветные парадигмы, связанные с осознанием христианских народов себя «Новым Израилем», предопределили культурное развитие Средневековой Руси, обозначив резко тот круг проблем, которые актуализировались в духовном, культурном и социальном аспектах древнерусской государственности. Таким образом, мы можем утверждать, что формирование идейной парадигмы, предопределившей появление идеологической формулы «Москва-Третий Рим» началось сразу после Крещения Руси при князе Владимире и продолжалось весь домонгольский период. Участие князей Владимира Святославича, Александра Невского, Владимира Мономаха, митрополитов киевских Илариона и Кирилла II в формировании идеологической системы взглядов древнерусского времени и их собственные фигуры, как неотъемлемая часть государственной идеи, сыграли ключевую роль в становлении мировоззренческой системы, ставшей парадигматическим паттерном из которого вырелась идея «Третьего Рима».

Итак, на основе религиозной системы в X–XIII вв., сложился устойчивый идеологический комплекс представлений о русской земле, как о последнем оплоте истинной веры, который по-разному, в зависимости от

исторической ситуации, актуализировался в идейном пространстве древнерусского этноса в кризисном для русской государственности XIII столетии и в XV–XVI вв., в период окончательного становления едиnodержавного Русского царства, когда это синкретический идейный комплекс был отчеканен в исторический девиз: «Москва – Третий Рим». «Третий Рим» в концепции русских книжников XVI столетия – этот связанный комплекс представлений, который формирует идеал православной государственности, предусматривающий единый народ, исповедующий истинную веру, наследственную самодержавную власть и сильное независимое государство.

3. «Выбор веры» князя Александра Невского в период фатального кризиса всей православной ойкумены был окрашен в эсхатологические тона. Это не было выбором между Западом и Востоком, как это привычно трактуется в научной и публицистической литературе. Это была альтернатива приоритетов между двумя путями цивилизационного развития: попытаться политическими и военными средствами идти, вопреки очевидной невозможности, по пути государственного суверенитета, с претензиями на имперское наследие Царьграда, или пойти по пути духовного суверенитета, поступившись политическим, но при условии сохранения Руси как целостного этнополитического и культурного организма. В период глубочайшего политического и духовного кризиса князь Александр Невский стал выразителем того взгляда на возможность отстоять русское будущее, с которым его разделила русская церковь в лице митрополита Кирилла, и древнерусский этнос. Выбор, сделанный князем Александром Невским в пользу «Нового Израиля» дал возможность Руси в итоге вновь объединить в едином национально-государственном организме сам «Новый Израиль» – православный русский этнос, сделав его фундаментом «Третьего Рима». В период, когда этот идеал средневековой русской государственности подвергся самому суровому историческому испытанию в результате нашествия монголов, сосредоточением национального идеала, центральной

фигурой духовного и государственного бытия средневекового русского общества стал князь Александр Невский. Александр Невский фактически предвосхитил в своей державной деятельности, период становления едиnodержавного государства московских Рюриковичей, на столетия вперед определил развитие русской духовной и политической культуры, символов и структуры государственности, особенностей становления и развития светской культуры.

4. Древнерусское правовое сознание, отличало власть василевса от власти автократора. Идейная интенция русского средневековья связана с претензиями русских князей на титул василевса, а образованного класса на преемственность по отношению к духовному и политическому наследию павшей Византии, идеологически сформулированных уже в ранних произведениях древнерусской литературы «Слово о Законе и Благодати», «Слово о погибели земли русской», в памятниках архитектуры, в создаваемых сакральных пространствах, маркированных этими памятниками, а также в символике их архитектурно-декоративных деталей. Об этом свидетельствует принятие в качестве регионального символа двуглавого орла. Геральдические инновации галицко-волынских князей были подкреплены и действиями сакраментального характера: собирание христианских реликвий и почитание святых и святынь, неразрывно связанных в средневековом сознании с идеями единства Царства и Церкви. В этом же ряду стоят и культурные инновации в храмовом и светском зодчестве, в культурной атрибутике регалий власти и церемониала. Все это позволяет выявить формы и методы символической трансляции политических амбиций древнерусской идеократии.

5. Сложение комплекса идей и представлений о своем месте в мире средневекового русского человека и русской государственности в целом, который мы описываем как парадигматическую идейную конструкцию, к середине XIII столетия стало основной и действенной причиной конечного преодоления кризиса Русской государственности, который был связан с

татаро-монгольским нашествием, что находит свои параллели в Священной истории Ветхого Завета «народа Божия», переживавшего период пленения от иноверцев. Преодоление исторического кризиса и зарождение едиnodержавного царства московского периода древнерусской истории связаны единым комплексом идейных представлений, формировавшихся в древнерусский период.

#### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Применение аналитического метода, опирающегося, в свою очередь, на новейшие достижения отечественной методологии герменевтики в работе с древними текстами, на новейшие исследования и открытия современных историков, археологов и культурологов, позволяют выяснить не просто научно достоверный портрет сложной исторической эпохи, ставшей переломной для средневековой Руси, но и определить идеологические параметры, которые формировались в общественном сознании русского народа, и нашли свое воплощение в жизни и деятельности знаковых фигур того периода, которые в силу объективных причин и несомненных выдающихся личных качеств сами стали символами изучаемой эпохи.

Настоящее исследование позволяет сформулировать обобщенную культурологическую концепцию, базовые элементы ее структуры мировоззренческой парадигмы, сложившейся в Древней Руси, определившей государствообразующие, культуротворческие и социальные институты древнерусского общества.

#### **Соответствие диссертации паспорту научной специальности.**

Отраженные в диссертации научные положения соответствуют следующим пунктам паспорта специальности 24.00.01 – Теория и история культуры: 1.6. Культура и цивилизация в их историческом развитии; 1.9. Историческая преемственность в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов; 1.14. Возникновение и развитие современных феноменов культуры; 1.16. Традиции и механизмы культурного наследования; 1.18. Культура и

общество; 1.19. Культура и этнос; 1.33. Институты культуры и их функции в обществе.

**Степень достоверности и апробация результатов исследования.** Верификация и обоснованность полученных результатов и выводов обеспечена опорой на широкий круг научных публикаций, ряд книг, изданных в центральных книжных издательствах, адекватностью научных положений и выводов, которые, соответствуя целям и задачам намеченного исследования, не противоречат широкому кругу научно доказанных фактов, согласованностью положений с общепризнанной, академически разработанной структурой текста русской истории.

По теме исследования опубликованы 8 научных работ. Основные результаты диссертационного исследования изложены в 3 статьях, опубликованных в изданиях, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, и других публикациях. Результаты, полученные в ходе исследования, нашли отражение в 5 научно-публицистических книгах, по мотивам одной из них – «Александр Невский и Даниил Галицкий. Рождение Третьего Рима» (М.: Вече, 2015) при непосредственном участии автора по заказу телеканала «Россия 1» Алексеем Денисовым был снят фильм «Александр Невский. Между Востоком и Западом». Научно-публицистические работы автора получили высокую оценку и отмечены рядом наград.

Основные положения и выводы диссертационного исследования обсуждались на заседании отдела актуализации наследия Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, докладывались на научных и научно-практических конференциях разных уровней, среди которых наиболее значимы следующие: «Александр Невский – имя России» (Переславль-Залесский, 2011), «Экология культуры: сохранение духовно-эстетического наследия христианства в России и Европе» (Санкт-Петербург, 2017) и других.

**Структура работы** обусловлена целью и задачами исследования и состоит из введения, двух глав, пяти параграфов, заключения, списка использованной литературы и источников. Общий объем диссертации 144 страниц. Список литературы включает 239 наименований.

# ГЛАВА 1

## КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СУБСТРАТ И ПРЕЦЕДЕНТНЫЕ ТЕКСТЫ ДРЕВНЕРУССКОГО ИДЕОКРАТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

### 1.1 Идея «избранничества» и «промыслительного преемства»: новый народ и последнее царство

Формирование древнерусской идеократии приходится на период, который можно охарактеризовать как время, исполненное «хронотопической насыщенностью»<sup>1</sup>. В рамках исторической хронологии это период от времен крещения Руси до периода жизни и деятельности князя Александра Невского.

Предпосылкой, фундаментом, на котором начинает зарождаться идеократическое сознание Древней Руси стало организационное оформление Древнерусского государства, которое, в современной исторической науке принято относить к 80-м гг. IX в., к моменту начал княжения в Киеве князя Олега в 882 г.

Культурно-исторический тип, определивший своеобразие средневековой Руси развивался в определенных границах исторического ландшафта, в рамках которого происходили сложные процессы взаимоотношений средневекового социума, его государственных, церковных, общинных институтов и осваиваемой им среды, повлиявших на становление определенных идейных матричных систем, которые будут определять понятийные границы идейной парадигмы обособленной цивилизационной структуры.

Центральное место среди идейных источников древнерусской

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7-ми тт. Т. 1: Философская эстетика 1920-х гг. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. 957 с.

политической мысли принадлежит Византии. В эпоху Средневековья не было государства «более политизированного и более идеологизированного, чем Византия. Именно в области политической идеологии, структурированной на религиозно-метафизической основе, византийцы создали такую сложную и богатую содержанием систему стандартов имперского сознания, которая в силу действия закона исторической корреляции (влияния более развитой культуры на менее развитую), да и просто в силу принципа *imitation imperii*»<sup>1</sup>. Эта идея «закономерно воспринята и в других странах окружавшего Византию средневекового мира, в том числе и на Руси»<sup>2</sup>.

Вопрос состоит в том, что в древнерусской идеологической идентичности получило импульс от Византии именно в эпоху от крещения Руси до периода монгольского нашествия. Важно понять, каким наследием, политического и культурного свойства, могла в период от крещения Руси при князе Владимире (ок. 960 – 15.07.1015) до XIII столетия поделиться с Русью Римейская империя, падшая под ударами крестоносцев в 1204 г., какая институциональная парадигма могла быть воспринята древнерусским сознанием, скорректировав мировоззрение этноса.

Идеи, воспринятые из Византии, не имели формы теоретических трактатов, а транслировались в формате адекватных времени литературных жанров – поучений, проповедей, торжественных «слов», богослужебных текстов и т.п.

Основополагающим памятником, в котором, с очевидностью, выявляются духовно-политические константы, является «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона (умер ок. 1055)<sup>3</sup>, сыгравшего роль

---

<sup>1</sup> Ульянов О. Г. От Рима к Третьему Риму: мифологизация *Translatio Imperii* // Круглый стол ИВИ РАН «История и миф». М., 2017. Baehr S. From History to National Myth: *Translatio Imperii* in Eighteenth-Century Russia // *Russian Review*. 1978. Vol. 37, No. 1. Pp. 1–13.

<sup>2</sup> Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме». СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. С. 7.

<sup>3</sup> «Слово о Законе и Благодати» созданное раньше «Повести временных лет», по мнению специалистов, есть торжественная речь, или проповедь с церковной кафедры митрополита Киевского и всея Руси Илариона. между 1037 и 1050 гг. М. Д. Приселков сужал хронологические рамки в пределах 1037–1043 гг. По версии Д. С. Лихачева впервые данная проповедь была прочитана в стенах Софийского собора (См.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев: Наукова думка, 1984. С. 78–196) А. Н. Ужанкова полагает, что «Слово о Законе и Благодати» было произнесено 25 марта 1038 г. в церкви

«программного документа» для формирования духовного и культурного облика целой эпохи, впервые постулирующего тот «смысловой блок», который стал матричным для древнерусского этнического самосознания и социокультурной идентификации.

«Слово»<sup>1</sup> первого русского митрополита Илариона уже в самом названии – «О Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине через Иисуса Христа явленной, и как Закон отошел, а Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась, и до нашего народа русского дошла. И похвала кагану нашему Владимиру, которым мы крещены были. И молитва Богу от всей земли нашей» – определяет логику становления древнерусского идеократического сознания.

Особенностью этого раннего русского памятника является высокая степень не только религиозной, но и национальной самоидентификации ее автора, явление уникальное для периода раннего средневековья. Причем эта самоидентификация звучит вполне современно и примечательно модернистски для своего времени. На эту мысль наталкивают широкие обобщения и отождествления Иларионом таких понятий как «Русский язык», «Русская земля», «Руския земля и язык» и «Русь». И еще необходимо выделить один значимый момент данного произведения.

Митрополит Иларион, в «Слове», противопоставляет ветхозаветный «Закон» новозаветной «Благодати». Он подчеркивает с определенным полемическим заострением, что «Закон» – не истина, а лишь тень истины, хотя и подготавливал народ Израиля к принятию истины. «Закон» оправдывает только племя Авраама. «Благодать» все народы ведет к истинному спасению, открывая им «пакибытие» и врата Царствия.

Для русского митрополита вселенскость «Благодати» есть залог ее истинности. Иларион перерабатывает ветхозаветную историю Агари,

---

Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах древнего Киева (См.: Ужанков А. Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2013. С. 49–73.

<sup>1</sup> Слово о Законе и Благодати. Златоуструй // Древняя Русь X–XIII вв. / сост., авт. текст, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 106.

служанки праотца Авраама, и его жены Сарры, приравняв ее сына Исаака, свободнорожденного от законной супруги Авраама к христианским народам и задав определенные ценностные ориентиры. Иудеев, он уравнивает с сыном рабыни Агари – Измаилом.

Митрополит Иларион подчеркивает, что Закон появился по времени до благодати так же, как Измаил родился до Исаака. Однако предшествование по времени не только не дает преимуществ сыну рабыни, но и как бы свидетельствует о его неполноценности. Совершенство рождается после несовершенства. Это очень важная мысль митрополита, которая дает ему возможность сделать оценочные характеристики русского народа, последним принявшего Благоую весть среди потомков библейского праотца Иафета. Иларион свидетельствует, что как праотец Авраам отверг Агарь, так и Господь отвергает ветхозаветный Израиль. Свидетельством и ручательством тому опять же критерий вселенскости. Евангельская истина распространится по всей земле, в то время как «озеро Закона пересохло».<sup>1</sup> Здесь ограниченность Закона передана метафорически образом «озера», т.е. весьма ограниченным водным пространством. Митрополит Иларион заостряет внимание слушателей на теме спасения во Христе. Это спасение универсально как во времени, так и в пространстве. Пространственное спасение выходит далеко за пределы народа Израиля. Оно обращено ко всем народам мироздания.

Трактуя христианское учение, митрополит Иларион делает провиденциалистский вывод о судьбе и истории Древней Руси. Поскольку иудеи не приняли Иисуса, то пришли римляне и разрушили Иерусалим, не оставив камня на камне от Второго храма. «Иудейство оттоле погыбе», подытоживает Иларион и делает смелое обобщение, которое, конечно, не ускользало от внимания научного мира, но не нашло еще должного отражения в работах, посвященных становлению идеологической парадигмы

---

<sup>1</sup> Ужанков А. Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2013. С. 49–73.

древнерусского средневековья. Старые мехи из евангельской притчи Иларион уподобляет иудеям, а новые – язычникам, воспринявшим благодать посредством крещения и причастия. И тема новизны становится лейтмотивом дальнейшего повествования и выстраивания главной смысловой линии проповеди, обращенной к русским слушателям<sup>1</sup>.

Во второй части Иларион, сужая тему, от вселенского характера христианства переходит к описанию распространения христианства в Русской земле, которое осуществил, ревнуя славе императора Константина, равноапостольный «въ владыкахъ апостоле» каган Владимир. Митрополит создает прецедент в воззрении на крещение народа князем Владимиром как на деяние равноапостольское. Сын кагана Владимира Ярослав-Георгий (ок. 978 – 20.02.1054) уподобляется Иларионом царю Соломону, который довершил начатое отцом.

Идея «Нового Израиля», ярко и самобытно выраженная в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, вобравшая в себя и семантическую полифонию смыслов «Нового Израиля».

Стержневыми для митрополита Илариона и последующих древнерусских писателей были идеи последнего Царства и нового народа, будто бы специально сохраненного в недрах древней истории для полного принятия Благой вести. Тема новоизбранности была продолжена в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха. «В результате политики князя Владимира возник единый народ, одухотворенный верой. Иаков Мних в Памяти и похвале князю русскому Владимиру пишет о нем как о князе всей Русской земли. А люди, крещенные в то время, уже называются просвещенными и новоизбранными»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ужанков А.Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2013. С. 49–73.

<sup>2</sup> Память и похвала князю Владимиру. Текст: электронный // Пушкинский Дом (ИРЛИ РАН): [сайт]: электронная библиотека. URL: <http://lib.Puskinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4870> (дата обращения: 12.09.2015).

От древнерусских книжников не укрылся тот знаменательный факт, что древнерусский народ сформировался вне границ Римского мира<sup>1</sup>.

Этот народ, не вкусивший от плодов античной языческой культуры, принимает христианскую веру из рук Ромейской империи в тот момент, когда богословские споры самого высокого накала позади, главные еретические вызовы преодолены. Именно в силу этих причин Иларион был вправе рассматривать своих соплеменников в качестве особого, избранного народа, евангельскими «новыми мехами», куда и должно вливаться «новое вино», очищенное от скверны ересей вино. Митрополит Иларион усматривал в факте того, что Русь последней вошла в число христианских народов Европы особый символический смысл, который прочитывался в соответствии с евангельскими реминисценциями на тему того, что «последние станут первыми», а «малые будут почитаться выше вятших». Илариону важно было подчеркнуть современникам, что Русь приняла истинную веру, вошла всем своим государственным организмом в Церковь, прошедшую горнило богословских споров и еретических расколов, недавно преодолевшую еретический уклон иконоборчества, ставшего одним из последних реальных угроз чистоте православного вероучения, как последняя избранница Благодати.

«Слово» Митрополита Иларион позволяет нам сделать важный вывод о том, что выверенное веками богословской мысли вероучение было воспринято не просто племенами восточного славянства, но единым русским народом, который именно в христианстве увидел и нашел свое место в мировой истории и именно в нем осознал себя единым и неразделимым этнополитическим организмом<sup>2</sup>.

Здесь важно отметить, что представления наших предков о Ромейской империи и наши современные научные и публицистические воззрения на византийскую историю далеко не идентичны. Для древнерусского книжника

---

<sup>1</sup> Johnson M. R. The Third Rome. Holy Russia, Tsarism & Orthodoxy. The Foundation for Economic Liberty. Washington, D.C., 2003. 233 p.

<sup>2</sup> Прохоров Г. М. Древняя Русь как культурный феномен. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 308 с.

греки – «льстивы суть». Далекая от идеалов христианской жизни повседневность жизни византийского общества, конечно, не являлась секретом для древнерусского человека. Достаточно ознакомиться, в качестве одного из ярких примеров, с творениями и жизнью византийского писателя и богослова Льва Хирсфакта, чтобы убедиться, что христианское общество Ромейской империи было пропитано античностью, культурными реминисценциями блестящего прошлого, которое, конечно же, ассоциировалось с язычеством, особенно у народов неофитов, приобщавшихся к культуре мировой империи уже только через христианство. И единственным народом-неофитом, который очень далеко отстоял всю свою историю от греко-римского культурного мира была Русь.<sup>1</sup> Даже далекие скандинавские страны дают более «плотную» античную вуаль в массе археологических находок древнего периода, чем это представляется в отношении земель, ставших впоследствии средневековой Русью. Первый митрополит из русских Иларион заявлял об историческом предопределении Руси к принятию чистой, незамутненной прежним языческим наследием античности, христианской доктрины, а в лице князя Владимира и его сына Ярослава, политические претензии на равноправие по отношению к трону ромейских василевсов.

Переживавшая затяжной военно-политический кризис, империя ромеев уже не могла отстаивать тот парадигматический для античного и раннесредневекового сознания тезис о единственности и уникальности христианской государственности в лице Ромейской империи.

Создание в седьмом веке на коренных имперских землях Болгарской государственности, провозглашение себя царями князем Борисом – крестителем Болгарии (1-я пол. IX в. – 2.05.907), и его сыном Симеоном (864 – 927), создание независимой болгарской патриархии – все это ромейские василевсы вынуждены были принять как свершившийся факт после ряда тяжелейших военных поражений от болгар. И факт этот имел роковые

---

<sup>1</sup> Прохоров Г. М. Древняя Русь как культурный феномен. СПб. Изд-во Олега Обышко. 2010. С.47.

последствия для самой идеи единой и нераздельной Римской империи, обнимающей собой всю культурную ойкумену, под которой с четвертого столетия подразумевался весь мир, населенный христианскими народами. Это изменение политического статуса болгарских государей не осталось без внимания и на Руси. «В текстах русско-византийских договоров встречаются термины и понятия, противоречащие византийскому социально-политическому и конфессиональному этикету. Например, категория «цесари» (907) отнюдь не титул кесаря (стоящего в иерархии, разумеется, ниже императора), а самого василевса. То же можно сказать и об употреблении общеславянского этнонима «греки», в известной степени уничижительного для «ромеев» – византийцев»<sup>1</sup>.

Договор 971 г. Святослава (между 920 и 942 – 972) и императора Иоанна I Цимисхия, заключенный в Доростоле, русская версия, подтверждает сказанное тем, что называет Цимисхия «царем греческим»<sup>2</sup>.

К концу X столетия ситуация еще больше усложнилась. Возникла Священная Римская империя германских Оттонов. Болгарское царство стало мощнейшим политическим образованием в мире, говорившем на равных как с василевсами в Царьграде, так и с германскими императорами и папами в Риме. О единственности уникальности Римского мира под скипетром единого мирового монарха в Константинополе действительно не могло быть и речи. Хотя, и это нужно отметить, идея необходимости политического и церковного единства христианской ойкумены продолжала играть роль главной политической парадигмы средневековья. И тут на севере поднимается новая сила. Языческий князь руссов Святослав наносит удар болгарской государственности. Болгарские монархи становятся марионетками языческого князя. Такой политический триумф был по-своему осмыслен и на Руси и в Византии. Военные победы предков дают возможность митрополиту Илариону показать равнозначность ромейских

---

<sup>1</sup> Бибиков М. В. *Byzantinorossica III*. Свод византийских актовых свидетельств о Руси (византийские акты X–XIII в.). М.: Языки русской культуры, 2018. С. 52.

<sup>2</sup> Бибиков М. В. *Byzantinorossica III*. С. 64.

василевсов и русских великих князей. Основанием для такого политического демарша, конечно, были и яркие победы Святослава над болгарским царством и его договор с Цимисхием (ок. 925 – 10.01.976), где византийский император самим фактом переговоров на берегу Дуная с князем признавал политическую равнозначность договаривающихся сторон. Эти исторические реалии способствовали становлению русского политического самосознания, идейно выраженного митрополитом Иларионом, в своей проповеди определившего тот идейно-политический континуум, который сложился на Руси в период правления Ярослава Мудрого.

Идейное оформление в «Слове о Законе и Благодати» нашли духовные, политические и социальные основания отечественной государственности. В новообращенной Руси возникло зрелое и новаторское мировоззрение. У «младенческого» в духовном отношении народа вдруг появляется столь высокая богословская мысль, оформившая и сам народ в нерасторжимую духовно-историческую общность, давшая идейное основание будущего феномена средневековой единой державной государственности.

Историческая реконструкция позволяет обнаружить культурно-исторические истоки взгляда на Русь, принявшую Благую весть, как на народ последних времен.

Из послания Константинопольского патриарха Фотия (ок. 820 – 896), написанного после нашествия на Царьград «безбожной Руси» в 860 г., известно, что уже тогда византийцы усмотрели определенную взаимосвязь между напавшей Русью и библейским князем Рош, возглавляющем апокалипсические орды Гога и Магога<sup>1</sup>.

В «безбожной Руси», предположительно киевских князей Аскольда и Дира, ромеи увидели исполнение пророчеств о последних временах. Знаком ли был с посланиями патриарха Фотия митрополит Иларион, этого мы доподлинно не знаем. Но исключить такой возможности мы не можем, тем

---

<sup>1</sup> Сюзюмов М. Я. К вопросу происхождения слова «Рос», «Росия», «Россия» // Россия перед Вторым Пришествием. М.: Благовещение, 1998. С. 293.

более, учитывая тот факт, что в этих посланиях упоминается и о первом крещении Руси, и об основании первой епископской кафедры в Киеве. Мы можем предположить, что саму идею о роли особого эсхатологического народа всемирной истории Иларион вполне мог почерпнуть из этого послания, усмотрев, однако, в факте крещения «безбожной Руси» свидетельства ее особой миссии в истории, миссии уже не отрицательной, как водительство мирового зла олицетворенного Гогом и Магогом, но положительной, как последнего оплота истинной веры и священной государственности. Митрополит Иларион видит субъектом принятия новой христианской веры всю русскую землю, которую он понимает и как единое политическое образование и как единый народ.

Иными словами, Иларион воспользовался готовым идейным паттерном, поменяв знаки, минус на плюс, создав принципиально новую концепцию мировой истории, в которой предусмотрел особую промыслительную роль для русского народа. И этим заложил идею избранничества Руси.

Тема особого Божьего смотра о будущем Русской земли особенно ярко звучит в «Повести временных лет». Для летописца важным был принципиальный момент, что Благая Весть на Русь принесена тем же Апостолом, который проповедовал в Византии, будущем Константинополе. Таким образом, Русь услышала Благую Весть одновременно с будущей имперской столицей. Тема апостольской проповеди ставила Русскую землю в один ряд с иными землями, входившими в состав Римской империи, удостоившимися посещения и просвещения первыми учениками Христа.

Среди них особое место занимал апостол Андрей. Почитание святого на Руси именно в те годы, как полагают исследователи, «было особо поддержано Митрополитом Киевским и всея Руси Иоанном II Греком (умер 1089), который по греческим источникам подтвердил подлинность

древнерусского устного предания о Хождении святого Апостола Андрея мимо Киевских гор по Днепру до Новгорода Великого»<sup>1</sup>.

Идея «нового народа» как народа, избранного уже в домонгольское время, глубоко укоренилась в русское самосознание.

Тему новоизбранного народа продолжает летописец Нестор (ок. 1056 – 1114) в Чтении о житии и погублении свв. Борисе и Глебе. Русские – для летописца, работники одиннадцатого часа. Эта идея позволяет и летописцу, и его предшественникам утверждать равенство новообращенного народа Руси с теми народами, которые населяли империю ромеев. Для понимания идейной преемственности важно отметить, что напрямую о работниках одиннадцатого часа не сказано в «Слове» Илариона, но, как полагают исследователи, воспринял и поддержал идею: «складывается впечатление, что Нестор был знаком с его творением и следовал его мысли и пафосу, из которых это употребление вытекает»<sup>2</sup>. А пафос миссии нового народа выражен в «Слове» Илариона в образе Киева – Нового Иерусалима с предельной историософской заостренностью.

В древнерусской литературе складывается устойчивая парадигма о Руси как о «Новом Израиле», святой земле.

На Русь стали переноситься некоторые библейские пророчества. Многие племена, окружавшие Русь, начинают рассматриваться русскими летописцами через призму этих пророчеств в качестве вековых врагов «народа Божия», в качестве духовных наследников «моавитян и аммонитян». Вместе с библейскими пророчествами на Руси была усвоена византийская эсхатологическая концепция истории, которая понималась в том смысле, что народ русский есть последний пришедший на службу Христу народ, но по слову Евангелия, «будут последние первыми, а первые последними» –

<sup>1</sup> Болотин Л. Е. Странствия по времени. Древняя Русь сквозь призму Повести временных лет. М.: Русский изд. центр, 2015. С. 130.

<sup>2</sup> Конявская Е. Л. Крещение Руси святым Владимиром в Слове о законе и благодати митрополита Илариона и Чтении о житии и погублении свв. Бориса и Глеба Нестора // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). М.; Вологда: Древности севера, 2017. С. 337.

(Мф.20; 16). Именно эта идея составляет главный пафос «Слова о законе и благодати» киевского митрополита Илариона, который, опирается в своих идейных построениях на слова Писания о том, что «...не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного, «в мехи ветхие»... – « иначе прорываются мехи, и вино вытекает» (Мф. 9: 17)... Но для нового учения – новые мехи, новые народы. Митрополит Иларион прославлял князей Владимира и бабку его Ольгу (ок. 893/920 – 969), принесших крест от «новаго Иерусалима, Константина града», и сего по всей земле своей «поставища». Идея Руси как «новых людей», работников одиннадцатого часа» (по евангельской притче: Мф. 20: 1-16) прямо или косвенно оказала влияние на весь корпус древнерусской литературы.

В контексте идеи избранности русского народа конструируются представления о Руси как последнем христианском царстве.

Важным аспектом древнерусского мировоззрения стали эсхатологические ожидания, заимствованные из Византии вместе с крещением. Именно в силовом поле этих эсхатологически окрашенных мировоззренческих установок возникает устойчивая идеологема о русском народе, как о «новом народе одиннадцатого часа», призванном на «виноградник Божий», как о «Новом Израиле». Идеи особой миссии русского народа и государства имеют своим фундаментом целый комплекс воззрений, отраженных в русской средневековой письменности столетия. Именно эти идеи нашли отражение как в ранних памятниках древнерусской литературы: «Слово о Законе и Благодати», «Повести временных лет», «Слово о погибели Русской земли» и других.

«Слово о погибели Русской земли»<sup>1</sup> можно считать прецедентным текстом идеологии последнего христианского царства, ключевым текстом, транслирующим специфические аспекты тех идей, которые были усвоены Киевской Русью. В частности текст: «О светло светлая и красно украшенная

---

<sup>1</sup> Слово о погибели Русской земли // Словарь книжников и книжности Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 5–26.

земля Русская...о правоверная вера христианская!» звучит как тема святости земли, учитывая этимологическую и смысловую близость в славянских языках понятия светлый и святой. Светлость и красота земли обусловлена «правоверной верой». Мы вправе усматривать в этом пассаже книжный вариант былинной идейной парадигмы: «Святая Русь», по крайней мере, здесь тот же семантический ряд, который определяет Русь, как святую, избранную страну христианского народа. Текст определяет границы русской земли, используя библейские реминисценции, обозначает рубежи, отделяющие христианский народ от «поганых» стран и обособляет, четко очерчивая границы земли, покоренной русским князьям по воле Всевышнего. Иными словами, в прочтении данного пассажа через призму библейской традиции, мы видим границы новой земли обетованной, для молодого, «нового» христианского народа. П. А. Флоренский считает, что для средневекового сознания такое обособление тождественно одновременно и «освящению» и «обособлению для Бога», в Божий удел<sup>1</sup>.

Текст демонстрирует устойчивые идеологемы, преемственные по отношению к традиции киевского периода, традиции митрополита Илариона и задает идеологическую программу.

Идея перемещения священной государственности на Русь в древнерусском самосознании была связана промыслительным актом женитьбы князя Владимира на византийской царевне Анне, что было событием экстраординарным как в истории Руси, так и в истории империи ромеев<sup>2</sup>.

Эти родственные узы с императорскими семьями Царьграда будут расцениваться на Руси как равнородные браки и давать веские основания киевским князьям рассматривать себя в том же политическом ранге, что и

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Богословские труды 1902–1909. Понятие Церкви в Священном Писании. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 398.

<sup>2</sup> «Брак Анны с Владимиром (988/89) был нарушением византийских династических принципов, которые категорически запрещали брак багрянородных...принцесс (родившихся в Багряной палате императорского дворца, то есть когда их отец уже был на троне) с «варварами»-иностранцами» (Назаренко А. В. Анна // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 456.).

василевсы империи ромеев, начиная уже со времени князя Владимира Святославича. Эта государствообразующая идея зафиксирована в службе святому равноапостольному князю Владимиру, древнейший список которой, датируется концом XIII – началом XIV в.<sup>1</sup>.

Сама служба, по всей вероятности, была составлена раньше. Е. Е. Голубинский относит ее к 1240 г. и связывает с Невской битвой, прошедшей 15 июля, в день кончины князя Владимира в Киеве<sup>2</sup>. Ряд авторов считает, что первая редакция службы «могла появиться еще в домонгольское время и носит признаки связи со Словом о Законе и Благодати»<sup>3</sup>.

Избранность Руси в лице князя обосновывается в тропаре службы, где князь Владимир назван «Новым Константином». Князь Владимир, как и император Константин, стал основателем новой христианской государственности.

Идея избранничества, божественного провидения о Руси подтверждается, необходимым для средневекового сознания, явлением небесных покровителей «нового народа».

Идеологический характер имел круг литературных произведений, призванных обосновать особое покровительство наиболее чтимых святых новому христианскому народу.

Так, древнерусские сочинения о св. Клименте<sup>4</sup> активно переписывались в XII столетии при князьях Всеволоде Юрьевиче (1154 – 15.04.1212) и Андрее Боголюбском (ок. 1111 – 29.06.1174) и входили в круг сочинений, с помощью которых обосновывались особые права князей Северо-Восточной Руси.

---

<sup>1</sup> РНБ. Софийский собор. № 382. Л. 67–71 (Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI–XIII вв. М., 1984. № 454).

<sup>2</sup> Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. изд. 2-е. М., 1903. С. 63–64.

<sup>3</sup> Василик В. В. Образ святого равноапостольного князя Владимира как нового Константина в древнерусской гимнографии // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). М.; Вологда: Древности севера, 2017. С. 378.

<sup>4</sup> Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. Кн. 3. Ноябрь. М., 1903 (репринт: Боровск, 1997). С. 700–715.

Св. Климент (умер в период 97–101) был не единственным популярным святым.

Проложное сказание о перенесении на Русь перста св. Иоанна Крестителя<sup>1</sup> «от десныа его руки» отражает событие, имевшее место в конце XI столетия. Особо чтимая христианская святыня была перенесена из Византии в Киев. Древнерусское сказание «прославляет св. Иоанна Крестителя как покровителя не только тех стран, в которых почивали его мощи прежде (Палестина и Греческая земля), но и Руси, причем Русь как «новый народ» через почитание святого оказывается в одном ряду с более древними христианскими народами. Идеей, актуальной для начального периода русского христианства, была «идея Руси как «нового винограда», насаженного Господом»<sup>2</sup>.

С момента крещения Русь становится особым, избранным уделом истинной христианской веры, находящейся под особым покровительством наиболее чтимых христианских святых. Ранняя агиографическая литература, без преувеличения, выдающуюся роль в становлении древнерусской общественной мысли, отразив важнейший (возможно, даже начальный) этап в развитии «русской идеи» - обоснования особого места Руси в христианском мире как носительницы изначальной христианской традиции, восходящей к апостольским временам.

Идея избранничества включала представления об особых качествах правителя и Русь, принимавшая крещение из «рук византийских василевсов», воспринимала византийскую доктрину целиком, вместе с доктриной о носителе верховной власти как священной особе, которая содержалась в вероучительной структуре как ее неотъемлемый атрибут.

В связи с этим осмыслялся вопрос о новом синтезе и взаимоотношениях власти духовной и светской, эскиз которой был дан в работах Евсевия Кесарийского в IV в., где тема царской власти, осознавалась

---

<sup>1</sup> Опубликовано в статье: Два эпизода из истории русско-византийских отношений XII в. // Судьба России в современной историографии: сб. науч. ст. памяти проф. А. Г. Кузьмина. М., 2006. С. 78–89, 99–105.

<sup>2</sup> Там же. С. 143–144.

как своего рода священство, что Михаил Пселл выразил эвфемизмом «тайнство царства».

Именно, в связи с этим внятна идеологическая интерпретация титула «каган» в «Слове о Законе и Благодати», каковым митрополит Иларион маркировал характер княжеской власти на Руси, наряду с титулом «самодержец». Иларион настойчиво использует титул «каган» для обозначения великих князей киевских Владимира и Ярослава, имея в виду важный смысловой аспект сущности власти.

Исследователи считают, что слово «каган» могло употребляться в сравнительном смысле, дабы подчеркнуть священный характер власти, полагая, что «хазарский титул каган обозначал в Хазарии сакрального царя, в противоположность светскому царю – беку (шаду)»<sup>1</sup>.

Поэтому использование этого титула Иларионом по отношению к Владимиру выглядит не случайным.

Князь Владимир, выступая инициатором принятия христианства, в определенном смысле, в глазах широких народных слоев, которым еще предстоял процесс катехизации, не терял своих функций главного жреца языческого культа, каковым он являлся в период его первой, еще дохристианской религиозной реформы. Став первым, кто крестился, князь сохранял за собой в глазах подданных «духовно-сакральные» функции, наряду с функциями светского верховного правителя. «Отстаивая право Руси на равноправное положение в семье христианских народов, Иларион проводил мысль о том, что христианизация Руси – следствие Божественной благодати, посетившей князя Владимира»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Добродомов И. Г. Каган: титул или сравнение? // Восточная Европа в древности и средневековье: Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. Язычество, христианство, церковь. Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 20–22 апреля 1995 г.): тез. докл. / отв. ред. А. Н. Новосельцев. М.: ИРИ РАН, 1995. С. 16–17.

<sup>2</sup> Пузанов В. В. От праславян к Руси. Становление древнерусского государства. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. С. 553.

Важно, что и его сын Ярослав в христианском государстве не утратил «сакральный аспект» своих властных полномочий. Не случайно Адам Бременский в своих анналах назовет Ярослава «священным королем» Руси<sup>1</sup>.

Исследователи полагают, «что титул *каган* пришел на Русь еще в языческую эпоху. Возможно, некоторые представители христианской «интеллектуальной среды», Иларион в частности, пытались привить данный термин к политическому древу Древней Руси»<sup>2</sup>.

Очевидно, что Иларион идеологически противопоставлял титул кагана титулу василевса, который, вероятнее всего, по политическим мотивам не употреблялся на Руси. И если из самого текста «Слова о Законе и Благодати» такое противопоставление не вытекает напрямую, то оно реконструируется на основании фактологии этого периода. Формально «для Илариона каган соответствует понятию царь»<sup>3</sup>, где царь есть священная символическая фигура. Иларион был проводником идеи религиозной природы верховной власти, которая подразумевала не столько особое место правителя в церковной иерархии, право влиять на выбор новых епископов, участие в канонизации святых, особую роль в церковном богослужении, сколько с усваиваемой на Руси византийской религиозной доктриной, высшего духовного призвания царя. Следуя идее Илариона, «природу царской власти, которой периодически наделяются русские князья, следует искать не в области политики, а в религиозной и церковных сферах. Именно в этом смысле русские князья продолжают время от времени называться “царями” даже после установления политической власти татарских “царей”: очевидно, что они не могли отречься, оказавшись в подчинении у языческого хана или хана-мусульманина, от духовной ответственности, которая устанавливалась византийской традицией»<sup>4</sup>.

Таким образом, изначально, уже на этапе христианизации Руси, складывалась идея «царственного» священства как сущностной черты

---

<sup>1</sup> Адам Бременский. Славянские хроники / пер. И. В. Дьяконова. М.: Русская панорама, 2011. С. 40.

<sup>2</sup> Пузанов В.В. От праславян к Руси. С. 543.

<sup>3</sup> Там же. С. 544.

<sup>4</sup> Там же. С. 544–545.

правителя. Власть киевских князей, в соответствии с этой идеей, должна была отражать священные функции правителя.

Утверждение идеи правителя-священника запечатлено в богослужебных текстах, где царский титул в первую очередь носит идейно-религиозный характер и призван соотнести князя Владимира с равноапостольным императором Константином<sup>1</sup>.

Для христианского сознания древнерусских книжников, важным было и соотнесение великих князей с библейским царем Давидом. Князь Владимир ставится в один ряд с библейскими и христианскими святыми царями и является важной символической фигурой продолжающейся священной истории. Как царь Давид явился спасителем своего народа от идолопоклонничества и получает Божественное обетование о своем роде, так и князь Владимир спасает свой народ от языческого неведения и становится духовным отцом династии и нового народа, получающего особую благодать свыше.

С точки зрения утверждения идеи священства правителя примечательно «последовательное именование Владимира Святославича не только «блаженным», как его предшественник (Иларион), но и «преблаженным», «благодарным», однажды даже и «божественным»<sup>2</sup>.

В тропаре службы князь Владимир назван небесным покровителем своих земных подданных. Десятинная церковь, где упокоился князь Владимир и его бабка святая равноапостольная Ольга, уподобляется собору Двенадцати апостолов в Константинополе – месте захоронения ромейских императоров. В служебной стихире на «Господи возвах» подчеркивает высокий духовный статус св. князя Владимира. Он именуется духовным

---

<sup>1</sup> Необходимо учитывать и устойчивую традицию русских средневековых авторов называть императоров Ромейской империи «греческими царями». Это искусственное занижение их вселенского титула до национальных масштабов служит роли уравнивания князей русских и царей греческих.

<sup>2</sup> Кириллин В. М. Развитие представлений о князе Владимире как крестителе Руси (по материалам ранних древнерусских гомилий) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). М.; Вологда: Древности севера, 2017. С. 392.

отцом: «Якоже отецъ духовно, царь же чувственно российцем людем был еси, Василие», а в иконе характеризуется его преданность вере: «Радуйся, яко бываеши верным царь» и соответствие священному правителю, князь Владимир обращается к «греческому царю» как равный к равному, когда посылает «к царскому граду уведети православную веру»<sup>1</sup>. Богослужбные тексты в примерах сравнения князя Владимира и императора Константина в контексте идеи власти-священства демонстрируют системный характер усвоения наследия византийской мысли.

Идея «государя-священника» особенно востребованной на Руси становится со времен Владимира Мономаха (1053 – 19.05.1125) и получает более четкое историософское содержание. А именно, принципиально важным становится то, что для формирования образа византийского императора «гораздо большее значение, чем римская имперская традиция имела ветхозаветная традиция, то есть соотнесение византийского царства с царством царя Давида, Соломона и других ветхозаветных владык»<sup>2</sup>.

Выраженные митрополитом Иларионом идеи последнего Царства, и нового народа, будто бы специально сохраненного в недрах древней истории для полного принятия Благой вести, одного из немногих народов христианской ойкумены, сформировавшихся вне границ римского мира, а значит свободного от груза «языческой наследственности», классической античности, составляют субстратный комплекс древнерусской государственной идеократии.

Идея последнего, эсхатологического царства, и идея нового народа, ставшего, промыслительно, одним из крупнейших этносов христианской ойкумены – вот тот субстратный комплекс, предопределивший появление в позднем русском средневековье парадигматической идейной формулы «Москва – Третий Рим». Формирование русской общественной мысли в

---

<sup>1</sup> Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. М.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 485-486.

<sup>2</sup> Цит. по: Муравьев А. В. Византия как русская политея // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2015. № 1. С. 164.

раннем средневековье происходило под влиянием именно тех идей, которые впервые были высказаны митрополитом Иларионом в его проповеди, известной нам как литературный памятник «Слово о Законе и Благодати». Мысль об особой миссии Русского государства с середины XI столетия отсчитывает начало становления двух идейных направлений: идея особой, свыше предопределенной эсхатологической миссии русского народа как хранителя неповрежденного православия и идеи «*Translatio Imperii*» перехода эсхатологического последнего христианского царства на Русь. Таким образом структурное ядро средневековой русской идейной парадигмы складывается задолго до того периода, который принят в отечественной историографии за точку отсчета того исторического момента, когда Русское государство осознало и официально объявило себя правопреемницей, павшей под ударами турок-осман, Римской империи. Взаимоотношение идей «последнего священного царства» и «Нового Израиля» предопределило становление культурного кода или ядра отечественной духовной и светской культуры, остававшегося неизменным на протяжении всего средневековья.

## **1.2 Идея суверенности духовного выбора и эсхатологической ответственности**

Идея суверенности духовного выбора и эсхатологической ответственности – одно из глубинных оснований государственной политической идеологии Древней Руси, происхождением обязана субстратному комплексу. Следы её византийских истоков и особенности усвоения древнерусской традицией политического мышления прослеживаются по артефактам исследуемого периода.

В XI столетии Десятинная церковь, как полагал А. Г. Кузьмин, представляла собой определенное течение, противостоящее «византийской

ортодоксии»<sup>1</sup>.

Ратуя за самостоятельность русской церкви, клирики Десятинной церкви питались сочинениями и идеями, приходившими из славянских стран, прежде всего тех областей, где более и долее всего сохранялось влияние кирилло-мефодиевской традиции. Идеинная борьба в XI веке не сводилась, однако, лишь к византийскому и собственно славянскому началу. Русь с самого своего крещения не стала просто византийской церковной провинцией, ученицей империи. Здесь целый комплекс причин. Во-первых, сложение государственных институтов еще в период правления языческих князей. Во-вторых, определенную роль играла и военная мощь древнерусского языческого государственного образования, не раз бросавшего военный вызов самой столице Ромейской империи. Особую роль сыграла и возможность просвещения на славянском языке. Самобытность новой христианской культуры проявляется с первых десятилетий после крещения. Ярчайшим образом эта самобытность проявляется в храмовом строительстве. Уже первые храмы строятся на Руси многоглавыми: София Киевская, Дубовая София Новгородская, Десятинная церковь. Подобное многоглавие есть отличительная и уникальная черта именно русской культовой архитектуры. Дополнительные факты заставляют нас по-новому смотреть на взаимоотношение Руси с империей ромеев в этот ранний период христианизации. Во многих компонентах новой культуры просматривается желание древнерусского государства всячески подчеркнуть свою не только политическую, но и духовную независимость, при сохранении канонического строя, выраженного, в частности в подчинении киевской митрополии патриаршему престолу в Константинополе.

Важно отметить, что славянский алфавит, заимствованный из греческого унциала – есть по начертанию воспроизведение греческого шрифта VI–VII вв., но не шрифта греческого алфавита времени крещения

---

<sup>1</sup> Кузьмин А. Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М.: Молодая гвардия, 1988. 240 с.

Руси<sup>1</sup>. Иными словами, Русь с самого начала заявляет о своей национально-культурной самобытности в христианской ойкумене. А. Г. Кузьмин указывает на интереснейший факт, не нашедший исчерпывающей интерпретации в работах отечественных специалистов. Русская церковная лексика в своих основных, базовых элементах всего эклезиялогического обихода у нас скорее латинская, приобретенная, вероятно, посредством Великой Моравии и связана с миссионерской деятельностью Кирилла и Мефодия. Действительно, базовая церковная лексика, связанная с утверждением новой веры, восходит не к византийским, а к германо-римским корням (слова «церковь», «пастырь», «поп», «алтарь» и др. пришли в русский православный лексикон с Запада). Но в том же виде эти понятия и обозначения имеются у южных и западных славян, в частности в сербохорватском языке. Мы можем предположить, что на Руси она начала использоваться с момента крещения Руси при Владимире.

Очевидно, что кирилло-мефодиевская традиция оказала большое влияние на западное и южное славянство. Но только на Руси сохранилось больше всего их сочинений, и связано это было с тем, что именно на землях Восточной Европы долгое время сохранялось почитание кирилло-мефодиевской традиции, как принципа духовной независимости, как от Константинополя, так и от Рима. Как правило, сочинения кирилло-мефодиевского круга отличал славянский язык. Кирилл, Мефодий и их ученики умели находить славянские обозначения для самых сложных богословских и философских понятий. Действительно, язык Евангелия, который используется в православном Богослужении указывает на особую духовную развитость славянского языка уже в глубокой древности. Язык Кирилло-Мефодиевского Нового Завета, язык Остромирова Евангелия - язык высочайшей духовной культуры. Высокие духовные истины Древняя Русь познавала посредством высокоразвитой понятийной системы этого языка, которая не могла возникнуть вдруг, на пустом месте, а является следствием

---

<sup>1</sup> Иловайский Д. И. Начало Руси. М., 1996. С. 266–267.

многовековой языковой и духовной культуры славянских народов. Сама возможность службы на своем языке, могла и должна была рассматриваться средневековым сознанием славянских народов, в том числе и русского, как особое Божие Благоволение<sup>1</sup>.

Еще одним важным составным элементом утверждения церковной независимости можно признать установление на Руси культа св. Климента папы Римского. Идейные формулировки, заложенные митрополитом Иларионом в «Слове о законе и Благодати» о «новом народе», о Руси как «Новом Израиле», о князе Владимире как о «новом Константине» имели в качестве предтечи культ св. Климента папы Римского<sup>2</sup>.

В древнерусских сочинениях «Чудо св. Климента, папы римского, о отрачати», «Слова на обновление Десятинной церкви»<sup>3</sup> папа Климент именуется «присным заступником» Русской земли, которая с принятием культа св. Климента папы Римского оказывалась под особым его покровительством, как раньше Рим и Херсонес<sup>4</sup>.

Отечественный исследователь А. Ю. Карпов<sup>5</sup> считает, что канон св. Клименту, возможно послужил одним из источников «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона. Среди древнерусских источников, посвященных папе Клименту, обращает на себя внимание «Слово о перенесении мощей», стоящее особняком среди памятников «Климентовского цикла». «Слово» представляет собой в чистом виде кирилло-мефодиевскую традицию почитания св. Климента. Оно оказало существенное влияние на восприятие Климентовского культа на Руси, а его текст, особенно заключительная 8-я глава, стал образцом для тех памятников «Климентовского цикла», которые возникли уже на русской почве. Важно,

<sup>1</sup> Кузьмин А. Г. Падение Перуна: становление христианства на Руси. М.: Молодая гвардия. 1988. 240 с.

<sup>2</sup> Папа Климент был сослан императором Траяном в город Херсонес в Крыму, где и принял мученическую кончину в 101 г. Мощи святого были обретены стараниями первоучителя славян св. Константином-Кириллом. После взятия князем Владимиром Херсонеса ок. 988 г. мощи были перенесены на Русь и положены в Десятинной церкви в Киеве, став одной из главных святынь Киева и всей Русской земли.

<sup>3</sup> Карпов А.Ю. Исследования по истории домонгольской Руси. М.: Квадрига 2014. С. 98–111.

<sup>4</sup> Там же. С. 120.

<sup>5</sup> Там же. С. 45.

что св. Климент упомянут в этом памятнике как ученик не одного апостола Петра (как во всех без исключения греческих и переводных с греческого «Климентовских» текстах), но Петра и Павла. Эта особенность будет отличать и другие славянские по происхождению – в том числе и оригинальные русские – сочинения «Климентовского цикла»<sup>1</sup>. Безусловно, в этой своеобразной претензии преемственности от двух первоверховных апостолов св. папы Климента, учитывая его статус в качестве небесного покровителя Древней Руси, проецируется идея её эсхатологической ответственности. Эти связи и идеи продвигает и автор «Сказания об обретении славянской грамоты», вошедшего в летописные своды под 898 г. Он назвал апостола Павла учителем «словенскому языку», ибо Павел доходил до провинции Иллирия, где, по мнению средневековых книжников, уже в те времена обитали славяне. Его учительство славянским народам проходило и опосредованно через его ученика, апостола от 70-ти Андроника, чьими наследниками на ниве просвещения были свв. Кирилл и Мефодий. Таким образом, мы можем заключить, что традиция считать апостола Павла просветителем Руси приобретает черты устойчивой книжной традиции.

Важным источником, отразившим особенности становления русского самосознания в эпоху принятия христианства является «Сказание об освящении в 996 г. Киевской церкви Пресвятой Богородицы (Десятинной)», сохранившееся в составе Пролога 1-й (русской) редакции в большом количестве списков. Идейное содержание памятника предвосхитило линию митрополита Илариона и должно рассматриваться в одном контексте со становлением культа особого покровительства папы Климента Русской земле. В частности, «содержащаяся в нем молитва князя Владимира по завершению строительства храма – одна из первых – именуется русских людей, только что принявших Святое Крещение, «новыми людьми», призванными Господом»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Карпов А.Ю. Исследования по истории домонгольской Руси. М.: Квадрига 2014. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 130.

Во второй половине XI в. происходит оттеснение и культа Климента на второй план. С 80-х гг. XI в. на первый план выходит культ св. Николая Мирликийского.

Култ святителя Николая складывался при определенном духовном посредничестве Рима. Всеволод Ярославич (1030–1093), при всей расположенности к Византии, не мог отказаться и от самого тесного общения с Западом, поскольку его дочь Евпраксия стала супругой императора Генриха IV. Пиратская кража норманнами мощей Николая Мирликийского и перенесение их в город Бари в Южной Италии стала отмечаться на Руси как «Никола Вешний». И если Византия этого праздника не признала, то на Руси культ Николая Угодника приобрел даже большее значение, нежели в Риме. Теперь, со второй половины XI в. по конец Московского периода отечественной истории именно св. Николай Чудотворец, а не папа Климент, стал восприниматься русским православным сознанием как особый покровитель и заступник Русской земли<sup>1</sup>.

Тема восприятия Благой Вести славянами от первоверховных апостолов Петра и Павла, тема небесного заступничества папы Римского Климента и Николая Чудотворца Русской земле в «Повести Временных Лет» будет дополнена сказанием об апостольской миссии Андрея Первозванного. Выбор Древней Русью своих святых покровителей с их особой духовной миссией отражает процесс становления самобытной государственной идеократии. Русь, самоопределяясь идейно в контексте византийской идеологии, начинает осознавать себя особым Уделом Божиим.

Одним из важнейших этапов, утверждения суверенности идеологии домонгольской Руси, времени ее феодальной раздробленности было становления определенных воззрений на Ростовскую землю – бывшую периферию государства первых Рюриковичей, как на особый Удел Божий, как избранный свыше политический организм последних времен. Этот

---

<sup>1</sup> Кузьмин А. Г. Падение Перуна: становление христианства на Руси. М.: Молодая гвардия, 1988. 240 с.

аспект русского самосознания князь Андрей Боголюбский (1111–1174) воплотил установлением особого праздника в честь явления Богоматери во Влахернах<sup>1</sup>. Идея об особом уделе Богоматери на Руси стала приобретать черты устойчивой идейной парадигмы, нашедшей свое отражение в культуре домонгольской и московской Руси. Важно отметить, что именно в Северо-Восточной Руси складывается идеология – новый народ, народ, призванный хранить чистоту веры в последние эсхатологические времена, находится под особым покровительством Богородицы.

Идеологическая самоидентификация древнерусской народности считывается в библейских реминисценциях Повести временных лет, связанных с сакральным смыслом числа «двенадцать». Священное Писание свидетельствует, что обетованная Господом земля была завоевана и поделена иудейскими племенами на двенадцать частей, населенных двенадцатью родами – коленами. Число «двенадцать» трижды фигурирует как основополагающий числовой модуль в описании этнической, региональной и династической составляющей общего и расширенного книжного понятия – Русская земля. Можно даже сказать, что летописец сознательно моделирует эту числовую фундаментальную основу, которая необходима ему для концептуального обоснования переноса Благодатных даров с «Ветхого Израиля» на «Новый», воплотившийся на Русской земле под управлением одной династии. Читая строки Начального летописного свода, мы видим, что летописец достаточно точно определяет границы расселения именно тех славянских племен, которым суждено было принять крещение по инициативе князя Владимира и составить особый, христианский русский народ. Этих

---

<sup>1</sup> Этот праздник – исконно русский. Он был установлен в воспоминание чудесного явления Богоматери во Влахернском храме и избавления Константинополя от нашествия варваров. Над городом нависла реальная угроза – его окружило вражеское войско, готовое было ворваться в Царьград. В это время в храме, находившемся во Влахернах, – северо-западном квартале Константинополя, где хранилась одежда Пресвятой Богородицы, – молился один юродивый Андрей. Очень важно отметить, что житийная литература называет святого Андрея скифом, а более поздние предания и вообще считают его новгородцем. Совершалось воскресное богослужение. Андрей и его ученик Епифаний стали свидетелями чуда явления Богородицы в храме, держащей свой омофор над молящимися. Заступничество Пресвятой Богородицы спасло столицу от гибели – врагов, окруживших Константинополь. В Византии некоторое время это событие отмечалось ежегодно, но до празднования в рамках всей греческой Церкви дело не дошло. Есть основания предполагать, что официально он был установлен после важной победы князя Андрея над волжскими болгарами в 1164 г.

племен, или вернее племенных союзов, двенадцать и они охватывают огромную территорию. Это: словене новгородские (1), кривичи с полочанами (2), вятичи (3), радимичи (4), дреговичи (5), северяне (6), поляне (7), древляне (8), тиверцы (9), уличи (10), волыняне, поглотившие древних дулебов (11) и белые хорваты Карпатского региона (12). У нас нет достаточного исторического материала, чтобы объяснить, почему именно в этих племенах древний летописец видел основу христианского русского этноса. Условно эти племена объединены наукой в «восточное славянство». Однако в наше время накопился многочисленный материал, который позволяет сделать заключение о том, что новгородские словене были близки по языку и антропологическому типу западным славянам балтийского поморья. Кривичи антропологически сближаются с соседними балтами. Белые хорваты, вероятнее всего, часть большого хорватского племени, нашедшего себе вторую родину на территории империи ромеев. При этом, несомненно, все перечисленные племена имеют для современной науки определенные сходные черты в материальной культуре и антропологических признаках, которые позволяют видеть в них определенную и органическую этническую общность. Для летописца, не владевшего методами современного изучения лингвистических, антропологических, этнографических особенностей, эта близость должна была быть еще более очевидной, не требующей научной рефлексии. И это, при учете того факта, что летопись фиксирует предание о том, что Радимичи и Вятичи вышли от «Ляхов», т.е. от западных славян. Однако племя мазовшан, непосредственно примыкавшее к территории расселения волынян и дреговичей ни русские летописцы, ни князя Рюрика дома никогда не рассматривали как потенциальное племя, или племенную территорию для включения в древнерусское государственное образование. При этом у язычников мазовшан и их соседей волынян, кроме языка было наверняка много общего и в материальной культуре. Тем не менее, это племя на Руси не считали «русским». Необходимо учитывать, что и борьбы за пограничные,

населенные мазовшанами, земли с польским княжеским домом не велось, в то время как за Червенские города региона этнической территории белых хорватов борьба киевских и польских князей велась напряженная, с переменным успехом.

Таким образом, мы можем констатировать лишь факт, что границы русского народа, объединенного правлением одной династии и крещеного в православие князем Владимиром, очень четко осознавались летописцем. Эти границы, уже как священные рубежи христианского народа в окружении язычников и иноверцев будут очерчены через двести лет в памятнике древнерусской письменной культуры - в «Слове о погибели Русской земли».

Итак, двенадцать славянских племен древнерусского государственного образования соответствуют двенадцати коленам Израилевым. Но священное для средневекового сознания число двенадцать в «Повесте временных лет» не исчерпывается описанием двенадцати восточнославянских племен. Летопись сообщает нам о двенадцати сыновьях князя Владимира. Здесь мы можем усмотреть определенную мысль летописца о том, что князь Владимир выступает в роли праотца нового христианского народа, возглавляемого двенадцатью сыновьями крестителя Руси, уподобляясь ветхозаветным праотцам. Летопись донесла до нас двенадцать имен сыновей Владимира Святославича: 1. Святополк, 2. Вышеслав, 3. Изяслав, 4. Ярослав, 5. Мстислав, 6. Судислав, 7. Станислав, 8. Позвизд, 9. Святослав, 10. Борис, 11. Глеб и 12. Всеволод. Здесь не места подвергать анализу действительное количество детей князя Владимира. Достаточно вспомнить, что некоторые летописные списки знают и еще одного Мстислава. Но это может быть и опиской переписчика. Нам важно, что летопись в этом перечислении сыновей князя Владимира, продолжает моделировать идеологему о символическом преемстве Руси по отношению к «Ветхому Израилю» используя библейскую числовую символику. Владимир наделяет сыновей столами, создавая предпосылки для генезиса древнерусских феодальных княжеств. Сыновья Владимира занимают следующие столы: 1. Новгород, 2.

Ростов, 3. Муром, 4. Смоленск, 5. Туров, 6. Владимир Волынский, 7. Полоцк, 8. Тьмутаракань, 9. Псков. Сам Владимир сидит в Киеве. Получается десять стольных градов. У нас нет сведений, какие города получили Станислав и Позвизд. Мы видим, что за пределами данного списка остаются два крупнейших древнерусских города Чернигов и Переяслав. В дальнейшем картина древнерусских княжеских столов будет меняться, в число главных стольных градов дополнительно выдвинется Галич. После княжения Владимира Мономаха Русь распадается на двенадцать крупных удельных княжений. Дробление княжеств происходило и дальше, но изначальное число крупных княжений очень точно сопоставимо с числом детей князя Владимира и количеством восточнославянских племен, вошедших при крещении Руси в единый государственный организм. Это: 1. Новгородская земля, 2. Владимиро-Суздальское княжество, 3. Муромо-Рязанское княжество, 4. Смоленское княжество, 5. Полоцкое княжество, 6. Черниговское княжество, 7. Переяславское княжество, 8. Киевское княжество, 9. Турово-Пинское княжество, 10. Волынское княжество, 11. Галичское княжество и 12. Новгород-Северское княжество. Были времена, когда Муромский и Рязанские столы представляли собой разные княжения. Новгород-Северский тоже не сразу выделился из Черниговского княжения. Владимир-Волынский и Галич в конце XII – нач. XIII столетия объединились в одно княжение. До половецкого нашествия на земли Восточной Европы количество древнерусских княжеств дополняла Тьмутараканская земля. Дробление древнерусских княжеств продолжалось в домонгольский и послемонгольский период. Однако именно двенадцать крупных княжений раннего периода определили складывания двенадцати культурно-исторических областей со своей культурной спецификой, которые и в дальнейшем прослеживаются на землях Восточной Европы, не смотря и вопреки тому, что земли эти стали входить в разные государственные образования. Культурная специфика этих земель продолжала свидетельствовать об их органической связи с некогда единым

древнерусским государственным организмом. Идейная парадигма раннего средневековья о новом народе – хранителе «Ковчега истинной веры» во всей его органической племенной совокупности позволила населению, подпавшему под власть сначала Орды, а затем Литвы и Польши сохранить свою сложившуюся еще во времена Владимира Крестителя этническую и конфессиональную самоидентификацию вплоть до Нового времени.

Для Руси домонгольского периода актуальной задачей являлось доказательство того, что Русь, наравне с иными странами христианской ойкумены является прямой преемницей апостольской проповеди. Исследователи, в частности, полагают, что упоминание в храмовой символике 12 членов княжеского семейства является «видимым символом апостольской миссии династии среди своих подданных»<sup>1</sup>.

Данный вопрос не был вопросом исключительно духовного свойства, но и обретал ярко выраженные политические черты. Только становясь преемницей апостольской проповеди, Русь могла претендовать на политическую самобытность. Это было тем более важно, для древнерусской государственности в свете того факта, что Русская церковь находилась в зависимости от Константинопольского патриархата. Эта духовная зависимость, зачастую, провоцировала Константинополь на расширение границ этой зависимости и на политическое поле.

Суверенность государственности Руси, ее взгляд на свою историческую роль как на уникальную, опирались на византийскую идею имперского гражданства Иисуса Христа. На факт, что при переписи населения Римской империи при императоре Августе, младенец Христос был «вписан в римскую власть», т. е. учтен при переписи, став гражданином Империи. Гражданство самого Господа Иисуса Христа делало и саму империю сопричастницей вечности. Идея особого эсхатологического призвания русского народа нашла себе законченную словомысленную

---

<sup>1</sup> Поппэ А. В. К дискуссии о времени постройки Софии Киевской // Проблемы изучения древнерусского зодчества (По материалам архитектурно-археологических чтений, посвященных памяти П. А. Раппопорта, 15-19 января 1990 г.). СПб., 1996. С. 24.

форму, обусловленную изменившимися историческими обстоятельствами - нашествием татаро-монгол. Если раньше идеологическая парадигма утверждалась в мысли о священном народе «одиннадцатого часа», то теперь на повестку дня встал и вопрос о «последнем эсхатологическом царстве».

Безусловно, основополагающим, исходным моментом рефлексии по поводу своего места в мировой и священной истории было принятие русским народом православия из Константинополя. «Православие – это правильное понимание основ веры, а совсем не «правильное пение и славление». Эти «слава», точная мысль и точная жизнь и есть содержание понятия. Восточная ветвь христианства сложилась на территории Восточной Римской империи и сопредельных стран в ходе постепенной дифференциации с латинским Западом. Обычно православие понимают как вторую часть бинарной оппозиции западному христианству, но в действительности это – уточнение, выправление единой первоначальной основы, которую латинский мир деформировал, «увел с пути». Для достижения данной цели нужен логический аппарат, которого требует православие...»<sup>1</sup>.

Этот аппарат был утонченно разработан византийской мыслью и ознакомление с ним заняло длительный этап русской истории. «Во многих памятниках книжности Древней Руси можно найти византийскую эсхатологию. Это отчасти верно, но только отчасти. Проблема не в эсхатологии, а в имплементации эсхатологической ответственности, в пространстве объяснения, доведения до сердца человека отсутствия противоречия между ограничением метафизического планирования и необходимостью планирования практического»<sup>2</sup>.

Именно эта задача стояла перед русским народом в наиболее кризисный момент его истории в XIII в. И решалась эта проблематика не одинаково на севере Руси и на юго-западе. И решалась она, конечно, не только княжеской инициативой. Церковь выполняла контролирующую

---

<sup>1</sup> Муравьев А. В. Византия как русская политея // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2015. № 1. С. 157.

<sup>2</sup> Там же. С. 158.

функцию. Она задавала стандарты, в частности для политики, контролируя и, зачастую, определяя поведение политиков в критические моменты.

Метафизическая конструкция трансляции империи была разработана в Константинополе для собственных политических нужд, когда потребовалось обоснование перехода политического первенства от Рима Ветхого к Риму Новому. Суть этой идеологемы сводилась к следующему: «есть некое харизматическое явление, – это империя, царство, которое вечно, которое пребудет до конца мира, и оно может перемещаться по разным странам»<sup>1</sup>.

Византийцы считали, что до конца времен империя останется с центром в Константинополе. Но события начала XIII в. поколебало в них уверенность в этом, дав импульс идейному обоснованию нового геополитического феномена трансляции империи.

Для Руси становится родственной идея православной государственной суверенности, построенная на симфонии властей, симфонии Церкви и Царства, требовании равнозначного партнера государства и Церкви в эсхатологическом дерзании. А это партнерство по-своему двух абсолютных институтов власти мирской и власти духовной осуществимо только при единой державной власти монарха. Наследие византийской политической мысли было в полной мере усвоено Крестителем Руси, князем Владимиром, его потомками. Их политическая парадигма опиралась на идею симфонии властей, сформулированную в VI в. императором Юстинианом. В знаменитой 6-ой новелле Юстинианова Кодекса провозглашалось, что величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, – это священство и царство. Первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари ревнуют о благочестии духовенства, которое, со своей стороны, постоянно возносит свои молитвы о них Богу. Когда священство бесспорно, а царство пользуется законной властью, между

---

<sup>1</sup> Муравьев А. В. Византия как русская политея // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2015. № 1. С. 164.

ними будет доброе согласие – симфония верховной власти.

Труды Юстиниана, которые в самой Византии воспринимались как фундаментальные, лежащие в основании государственного строительства, взаимоотношения царства и церкви для Древней Руси стали по сути своей культуuroобразующими. Византийская властная парадигма находила на русской почве особенно благоприятные условия, которые не имела и в Империи.

Из законов императора Юстиниана, относящихся к религиозной сфере, выводились общие принципы теоретического характера, которые обуславливали взаимоотношения между *basileia* и *sacerdotium* не только в Римейской империи, но и в государствах византийского культурно-исторического круга. «В самом управлении империей Юстиниан преследовал две основные цели: 1) восстановление и продолжение древней императорской власти «избранной римской расы» и 2) достижения единства Церкви и государства. Общий девиз внешней и внутренней политики Юстиниана был «Одно государство, один закон и одна Церковь»<sup>1</sup>. Один народ, одна Церковь, один Царь – вот политический идеал Византии, ставший формообразующей идеей для Русской государственности в период кризиса, связанного с монгольским нашествием, и во время выхода из этого кризиса к единой державной власти московских великих князей.

«Согласно взглядам Юстиниана-богослова, Церковь Христова есть «Единая Святая Кафолическая Божия Церковь». Она слагается из различных Поместных Церквей, обладающих единством веры, учения и власти»<sup>2</sup>. Из последнего постулата вытекает важная мысль о том, что Поместные церкви обладают всей полнотой Вселенской Церкви. Вывод этот весьма важен в вопросе о том, каким было воззрение на вопрос Церковного единства всех Поместных Церквей в тот период, когда национальная государственность православных народов перестала существовать. Совершенно естественно,

---

<sup>1</sup> Геростергиос Астериос. Юстиниан Великий – император и святой / пер. с англ. прот. М. Козлова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 94.

что в момент утраты национальной государственности Церковь становилась фактором не только сохраняющим национальное единство, но и сохраняющей имперское поле византийского культурно-исторического круга народов и государств.

«Свою религиозную политику Юстиниан основал на принципе гармонии (*symphonia*) между Церковью и государством. Согласно этому принципу, оба эти источника власти не созданы людьми, но получены ими свыше, из источника всей власти, то есть от Бога. Происходя от одного источника, эти власти, если их использовать правильно, не могут прийти в столкновение друг с другом. То обстоятельство, что в Византии подданные государства одновременно образовывали и церковную общину, обусловило необходимость соглашения между Церковью и государством. Немыслимо было иметь для одной и той же общности людей две противопоставленные и одновременно действующие власти. Церковь была как бы душой, государство - телом. Здоровый союз этих двух организмов Юстиниан считал необходимым условием функционирования каждого из них, ибо только при этом условии могло осуществиться гармоничное сотрудничество. Цель у обоих организмов была одна – спасение народа и слава Божия. Следовательно, конфликт между ними был невозможен, так как он означал бы разделение целей»<sup>1</sup>.

Таким образом, основанием принципа гармонии между Церковью и государством стали стабильная вера и святые церковные каноны. Отсюда происходило и светское законодательство империи, которое своим началом и концом имело церковные каноны. «С тех пор каноны церкви и законы государства составили целостное законодательство Византийской империи и духовно объединенных с нею соседних народов, особенно славян»<sup>2</sup>. Естественно, эти законы в сильнейшей степени повлияли не только на законодательство Древней Руси, но и в целом на древнерусское

---

<sup>1</sup> Геростергиос Астериос. Юстиниан Великий – император и святой / пер. с англ. прот. М. Козлова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 139.

мировоззрение. Вместе с тем, нельзя «говорить о цезарепапизме Юстиниана, поскольку он не составлял законов для Церкви, но, предоставляя ей политическую власть, возводил существовавшие церковные каноны в ранг законов империи. Инициатива Юстиниана в этих вопросах проистекала из принципа гармонии между Церковью и государством – принципа, опиравшегося на длительную политическую и церковную традицию»<sup>1</sup>. Принцип этот не раз воплощался во всей своей возможной полноте в русской истории.

Византийцы верили, что именно Константинополь был просвещен проповедью апостола Андрея, чем определялась его центральная роль в истории. В древней Руси произошла своеобразная трансформация этих воззрений. В начальной летописи встречаем повествование о плавании апостола Андрея вверх по Днепру и Волхову до Новгорода и Ладоги. Предания повествуют о посещении апостолом острова Валаам. Таким образом, за этой легендой угадывается желание приуменьшить значение греков в деле христианизации Руси, показав апостольское преемство в деле просвещения, что делало Русь равновеликой Царьграду. Уже в одном этом повествовании усматриваются семена идеологии законного, но, главное, промыслительного преемства.

Создавая парадигматичную, идеальную систему властных отношений, византийцы обращались к древним, ветхозаветным пластам политической культуры, к прообразам более древним, чем даже собственная античная история эллинов. При этом необходимо учитывать, что ветхозаветные тексты воспринимались как эталон исторических образцов и ситуаций, как единственно возможная легитимная типология, которая позволяет оценочно подходить к прошлому, настоящему и будущему

Главным наследием Византии, предопределившим всю отечественную историю и ставшим фундаментальной основой идеологической парадигмы

---

<sup>1</sup> Геростергиос Астериос. Юстиниан Великий – император и святой / пер. с англ. прот. М. Козлова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 137.

древнерусской мировоззренческой системы, было, конечно, православие. Оно было определяющим фактором единства и цельности державы ромеев, основная стихия как народной жизни, так и жизни аристократии. В Византии сложилось единство церкви и государства. Византийскую империю возможно определить как идеократическое государство, к властным полномочиям ее автократоров вполне применим тезис о «делигированной теократии».

Важно отметить, что, всецело усвоив принцип приоритета духовного над иными аспектами культуры, средневековая Русь домонгольского и послемонгольского периодов, стала не просто продолжательницей Ромейского царства, но воплотила в себе те высшие принципы, которые, порой, только потенциально были заложены в Византийском обществе.

Таким образом, анализ источников русской общественно-политической мысли, прецедентных текстов Киевской Руси, позволяет сделать вывод о том, что формирование древнерусской государственно-политической идеологии происходило под влиянием идей, имевших религиозные истоки, византийское происхождение и нашли отражение в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Идеи избранности, трансцендентной миссии русского народа и государства, с середины XI столетия - прежде всего свыше предопределенной эсхатологической миссии русского народа как хранителя неповрежденного православия до конца человеческой истории и идея «*Translatio Imperii*» перехода последнего христианского царства, на Русь предопределили становление отечественной идеократии.

## ГЛАВА 2

# ГЕНЕЗИС ИДЕОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В КУЛЬТУРЕ ВЛАДИМИРСКОЙ И МОСКОВСКОЙ РУСИ

### 2.1 Идеология «священного царства»: символическая атрибутика имперской идентичности

Формирование Древней Русью самобытной политической стратегии получило выражение в идеологии «священного царства». Содержанием этой идеологии было утверждение имперской идентичности, что наглядным образом отражено в древнерусской символике.

XIII в. принес на Русь татарское разорение, но парадоксальным образом именно в этот период Русь окончательно христианизируется. Как справедливо пишет историк Р. В. Багдасаров: «Весь период с 987–988 гг. вплоть до разорения Рязани монгольскими ордами Батыя рассматривался как растянувшееся на два с половиной столетия Крещение Руси. Оно предполагало не только просвещение язычников, но и формирование нового Народа Божия, обустройства им новой Обетованной земли. Для сознания средневековых русских вторжение полчищ Батыя стало событием одного порядка с Сотворением человека и завершало эон Крещения Руси: “От Адама до крещенья Русския земли лет 6496, от крещения до взятия Рязани от татар лет 249”, – записано в пасхалиях Служебника XIV в.»<sup>1</sup>.

При этом Южная и Северная Русь шли параллельно, каждая своим путем символического освоения византийского наследия. Становление идейных констант «священного царства» связано с идеей «*Translatio imperii*», перемещения сакрального центра на Русь, геополитически

---

<sup>1</sup> Багдасаров Р. В. Мистика русского православия. М.: Вече, 2011. С. 154.

скорректированного из одного политического центра в другой, из Киева во Владимир.

Ключевыми датами исторической трансформации идеологии, определившими её специфическую семантику и «догматику» на Руси, стали годы 1204-й – разбойное взятие Царьграда латинянами, 1274 год – заключение Лионской унии, 1439-й – заключение Флорентийской унии. Проблема духовного искушения именно в этот исторический период была актуальна для Руси, в связи с натиском еретиков и иноверцев-захватчиков.

Взятия крестоносцами Царьграда в 1204 г. и разорения святынь столицы вселенского православия повергло в шок православный мир. Владыка Антоний, будучи ещё боярином новгородским, Добрыней Ядрейковичем<sup>1</sup>, запечатлел общее настроение в Новгородской летописи, записав под 1204 годом назидательную повесть о том, как “в сваде цесарей” – усобице в императорской семье – “погыбе царство богохранимого Костянтиняграда”<sup>2</sup>.

Но именно с момента падения Царьграда стали принимать устойчивые очертания новые духовно-идеологической константы средневековых государственно-политических образований. В 1274 г. последовала Лионская уния, которая лишь подтвердила для русских православных людей того времени духовный надлом греков. Актуальным событием этого процесса стало событие, по значимости своей равное крещению Руси при князе Владимире – акт «выбора веры», князем Александром Невским<sup>3</sup>.

В этом поступке князя явлена приверженность уже состоявшемуся выбору в соответствии с идеей избранности. Именно поэтому автор Жития Александра Невского рассматривал современную ему историю Православной Руси как законное продолжение Священной истории народа Божия. Он

<sup>1</sup> Архп. Антоний Новгородский (в миру Добрыня Ядрейкович) ум.1232.

<sup>2</sup> Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 1998. С. 323.

<sup>3</sup> В мае 1240 г. в Новгород прибыли с посольством римские кардиналы Гальд и Гемонт, чтобы предъявить окончательный ультиматум о перемене веры князя и его православных подданных. После разговора с папским легатом юный Александр отрезал: “От вас учение не примем!” Несмотря на всю тяжесть испытаний, постигших русскую землю, выбор был сделан.

использует для подтверждения своей мысли библейские аналогии, именуя «шведского короля, точнее его наместника... королем Римской из Полуночной земли. Шведы именуются римлянами, что указывается на их чуждость подлинному христианству, поскольку “римлянин” является синонимом слова “латынянин”. В духовном смысле они как бы уподобляются Пилату и распинателям Христа»<sup>1</sup>.

Житие красноречиво свидетельствует, что идея «переноса священной империи из царства греков на Русь» получила дальнейшее развитие.

Русь, унаследовав от Империи вселенскую историческую миссию, быть государственным ковчегом главной святыни – веры, утверждает святость в качестве национального идеала. Святая Русь становится «уникальным цивилизационным проектом со своей миссией...освобождаясь от всего греховного, выделялось в нечто неземное и очищенное, получало существование и внеземного, реального и было бессмертным»<sup>2</sup>.

Одновременно утверждение на Руси имперской идеологии, в качестве воспринятого византийского наследия, и её генезисе свидетельствует символическая атрибутика.

Идеология нашла воплощение в созидании новых сакральных топосов, которые призваны были «заместить» древние священные центры христианства на территории молодого христианского государства.

Уж в период правления князя Ярослава Владимировича Мудрого русская средневековая мысль выработала устойчивую идеологему о переносе «священного топоса Иерусалима» через Царьград в Киев. «Как Константин

---

<sup>1</sup> Весьма показательны следующие слова Жития: “Слышавъ король части Римьския от Полунощныя страны таковое мужество князя Александра и помысли в себе: “Поиду и пленю землю Александрову”. И събра силу велику, и наполни корабли многы полковъ своих, подвижеса в силе тяжце, пыхая духомъ ратнымъ. И прииде в Неву, шатаясь безумиємъ, и посла слы своя, загордевся, в Новьгородъ къ князю Александру, глаголя: “Аще можеша противитися мне, то се есмь уже зде, пленяя землю твою” (Василик В. В. Личность св. Александра Невского в контексте цивилизационного противостояния Руси и Запада // Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конфер., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.). СПб.: Академия исследования культуры, 2014. С. С. 24-25.).

<sup>2</sup> Цит по: Дверницкий Б. Г. Символ веры русского человека. СПб.: Русское философское общество, 2015. С. 97–98.

перенес славу Иерусалима на новую столицу империи, так Владимир сделал Киев восприемником Нового Иерусалима, Константинополя»<sup>1</sup>.

Речь должна идти об устойчивой тенденции «*translatio sacra sites*» - переноса, ретрансляции с новой географической привязкой, образа священных мест христианской веры. «С распространением христианства в Восточной Европе в конце X–XI в. Киев, будучи ее главным цивилизационным оплотом и средоточием, не мог стоять в стороне от развития средневековой библейской экзегезы, христианской теологии и эстетики, где иерусалимской идее отводилось почетное место. Мистическая идея Иерусалима зародилась из рефлексий над текстами Ветхого Завета..»<sup>2</sup> Иерусалим символизировал для христианских народов место встречи Бога и его избранного народа. Как архетип священного города он стал архитектурным образцом, который воплощался в памятниках сакральной архитектуры новой имперской столицы – Константинополя. «Представление о столице Византийской империи как преемнице Иерусалима основывалось на важнейшей для Ромейской империи идеологии концепции богоизбранности Византии – Нового Израиля. Бог пренебрег иудеями и взамен призвал к себе греков. Он даровал им священство и царство, а также Новый Завет, написанный на греческом языке. Эта идея отчетливо прослеживается, например, в послании константинопольского патриарха Фотия к армянскому каталикосу Захарии (862–876). В нем, в частности, утверждается, что построенный вторым Давидом, то есть святым Константином, Царьград, он же Константинополь, является «вторым Иерусалимом», городом, в котором сбылось пророчество о непоколебимости

---

<sup>1</sup> Кириллин В. М. Развитие представлений о князе Владимире как крестителе Руси (по материалам ранних древнерусских гомилий) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). М.; Вологда: Древности севера, 2017. С. 393.

<sup>2</sup> Рычка В. М. Киев – Иерусалим на Днепре (опыт осмысления религиозно-политической идеи) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). М.; Вологда: Древности севера, 2017. С. 516.

Божьего Града: «Бог посреди его он не поколеблется: Бог поможет ему с раннего утра» (Пс. 45:6)»<sup>1</sup>.

Этот священный архетип вдохновлял многих<sup>2</sup>, не был чужд и древнерусскому сознанию. Владимир строит на Старокиевской горе величественный храм Богородицы Десятинной. Старокиевская гора с остатками языческих капищ полян становится «новой храмовой горой». Иерусалим, как сакральный центр христианского универсума, через Царьград транслирует в Киев духовную традицию. Киев быстро приобретает в умах русских книжников образ нового святого города. Иаков Мних в своей Памяти и похвале князю Владимиру чрезвычайно выразительными словами выражает эту идею: «Оле чудо! Яко 2-й Иерусалим на земле явился Киев»<sup>3</sup>.

Эти заявления не были пустой декларативной фразой. Ярослав Мудрый начинает в Киеве грандиозное строительство. Возводится митрополичий Софийский собор, призванный стать наследником благодатных энергий «превософийского» храма – Софии Царьградской. Иларион уподобляет храм святой Софии в Киеве храму Соломона, и самого «кагана» Ярослава он уподобляет мудрому библейскому царю. Возведение храма Софии в Киеве, а затем в Новгороде и Полоцке ярко выражают идею преемственности Руси по отношению к Царствующему граду. «Возведение величественных Софийских соборов на основных торговых путях по Днепру, Волхову и Западной Двине, маркирующих пределы Русского государства,

---

<sup>1</sup> Рычка В.М. Киев – Иерусалим на Днепре (опыт осмысления религиозно-политической идеи) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). М.; Вологда: Древности севера, 2017. С. 520.

<sup>2</sup> Иерусалимский топос стал определяющим для архитектурной программы времен императора Юстиниана. Он уподобил свой храм Софии храму Соломона, и даже считал, что превзошел библейского царя. Сама парадигма уподобления стольного города христианского государства Иерусалиму была воспринята и иными этносами средневековья. Царь Первого Болгарского царства Симеон строит в своей новой столице Преславе «Золотую церковь» в подражание Константинополю и Иерусалиму. Цари Второго Болгарского царства возводят архитектурный комплекс Велико Тырново в подражание топографии Иерусалима. В частности, город располагался на двух горах, соответствуя Храмовой горе и горе Сион. Иерусалимская топография, как ее представляли в средневековье, отразилась и на строительной программе императора Карла Великого в Аахене, особенно в строительстве знаменитой Ротонды, которая своим прообразом имела мечеть «Купола скалы», которую в раннем средневековье ассоциировали с храмом Соломона. Император Священной Римской империи Карл IV начинает строительство Нового города (Новое Место), руководствуясь теми же идеями.

<sup>3</sup> Рычка Указ. соч. С. 521.

обозначающих его политическое и конфессиональное единство, освященное Св. Софией – Премудростью Божьей, представляли собой своего рода имперскую идею в архитектуре. Ее исток находился в Византии, но ее содержание наполнялось на Руси новым конкретным смыслом. Она стала символом политически единого государства, во главе которого находился мудрый и могущественный князь. Вместе с тем, эти Софийские соборы на основных торговых путях Восточной Европы в пограничных зонах Русского государства могли символизировать в христианском сознании всю страну как Дом Св. Софии – Премудрости Божьей»<sup>1</sup>.

Храм Софии Киевской стал не просто главным собором Руси, но храмом-идеей. Со времен строителя собора императора Юстиниана София воспринималась византийцами как «Ангел-Хранитель Империи»<sup>2</sup>.

Посвящение главного храма молодой христианской Русской государственности именно Ангелу-Хранителю Царства – это особый символический акт первых русских христианских государей. Необходимо отметить, что за постройкой каменного собора уже стояла определенная традиция. «В 952 году княгиня Ольга, принявшая за несколько лет до этого крещение в Царьграде, строит в Киеве первую, деревянную еще церковь Святой Софии Премудрости Божией. Освящение было назначено на 11 мая – день освящения и посвящения Императором Константином новой столицы, Царьграда, Матери Божией. К тому же календарному числу приурочил Владимир Красное Солнышко освящение воздвигнутой им после крещения Руси Десятинной церкви (996), а Ярослав Мудрый – каменного Софийского собора»<sup>3</sup>.

Таким образом, уже с княгини Ольги просматривается определенная традиция уподобления Киева Царьграду.

---

<sup>1</sup> Свердлов М. Б. Латиноязычные источники по Древней Руси IX–XIII вв. Правда Русская. История Текста. Киевский собор Св. Софии как источник исторической информации. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. С. 573.

<sup>2</sup> Лисовой Н. Н. Три Рима: таинство Империи // Три Рима. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 13.

<sup>3</sup> Там же. С. 8.

Об идейном содержании архитектурной программы храмового строительства свидетельствует Софийский храм в Киеве.

Строительство Софийского собора в Киеве имело особое символическое значение для молодой христианской государственности, утверждавшейся в имперских началах. Самобытный, в своем архитектурном решении, собор стала явлением чисто русским. «Тринадцать глав Софии киевской прекраснейшего и наиболее величественного архитектурного памятника Киевской Руси, не находят себе прообраза в Византии, как, впрочем, и ни в какой другой христианской стране кроме нашей! Незадолго до того выстроенная дубовая София новгородская, также вполне самобытное создание русских плотников (сгоревшая, как и многие десятки тысяч деревянных зданий, воздвигнутых на Руси в те времена), была тоже «о тринадцати верхах». Такое могучее многоглавие преобразило облик крестово-купольного храма»<sup>1</sup>.

Идеология «священного царства» отражена в «новаторском замысле», исходившем от князя-заказчика и его окружения, и получила «гениальное архитектурное воплощение, в подчеркнутом внимании к символическому значению всех форм собора, а также в самом посвящении его Софии Премудрости Божией, которая в комплексе идей Ветхого Завета «связана... с мыслью о священной державе, о богохранимом царстве»... Эта сторона замысла хорошо прослеживается в архитектурном решении собора, являющегося и символом Града Божия, описанного в Апокалипсисе, и образом упорядоченного Богом космоса»<sup>2</sup>. Характерны имперские амбиции можно отметить на утраченной фреске собора, на которой был предполагаемый портрет князя Владимира. В частности, необходимо обратить внимание на одеяние византийского василевса. Перед нами не просто портрет князя-заказчика, но изображение византийского василевса с атрибутами и эмблематикой, приличествующими титулу, увековеченного в

---

<sup>1</sup> Любимов Л. Д. Искусство древней Руси. М.: Просвещение, 1974. С. 104-105.

<sup>2</sup> Никитенко Н. Н. Собор Святой Софии в Киеве. М.: Северный паломник, 2008. С. 89.

монументальной живописи главного духовного символа новой христианской державы.

Софийский собор в Киеве становится центром обширной сакральной топографической композиции. Новые оборонительные сооружения Киева венчаются Золотыми воротами, что уже точно уподобляет топографию города не только Константинополю, но и Иерусалиму. Золотые ворота Киева выступали символом нового царствующего и священного града<sup>1</sup>. «Новому Святому городу приличествуют «свои» Золотые ворота: «в них, как предполагалось, Христос войдет в Киев – как Он входил когда-то в Иерусалим – в конце времен и благословит стольный град и землю Русскую»<sup>2</sup>.

«В отличие от Византии, где ктиторские композиции помещались в храмах в нартексах или в пределах, а в Софии Константинопольской и в галереях, в Софии Киевской значительная по размерам ктиторская фреска находилась в центральном нефе... Таким образом в системе символов Софийского собора ктиторская фреска утверждала равное участие христианской Руси, персонифицированной в правящей династии, в земной Церкви, тогда как строитель Софии Киевской Ярослав (Владимир (?). – *авт.*) и члены его семьи симметрично и органично включены в единое с причащающимися апостолами сакральное пространство»<sup>3</sup>. Княжеские портретные изображения «персонифицировали идею Божественного вручения земной власти Ярославу и его семье»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> По древнему христианскому преданию Спаситель въедет в святой Град при своем втором пришествии через Золотые ворота, которые в Иерусалиме были заложены при султани Сулеймане Великолепном.

<sup>2</sup> Данилевский И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Одиссей. Человек в истории. 1998. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 1999. С. 355.

<sup>3</sup> Свердлов М. Б. Латиноязычные источники по Древней Руси IX–XIII вв. Правда Русская. История Текста. Киевский собор Св. Софии как источник исторической информации. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017 г. С. 575–579.

<sup>4</sup> Поппэ А. В. К дискуссии о времени постройки Софии Киевской // Проблемы изучения древнерусского зодчества (По материалам архитектурно-археологических чтений, посвященных памяти П. А. Раппопорта, 15–19 января 1990 г.). СПб., 1996. С. 24.

Таким образом, символика воплощала высший сакральный, идеологический и политический статус правящей на Руси династии христианских князей.

В пределах новых городских укреплений Ярослав Мудрый возводит храмы св. Георгия и св. Ирины – небесных покровителей великокняжеской четы. Но не только христианские имена князя и княгини побудили Ярослава к выбору посвящения храмов. В соборе св. Ирины мы опять можем увидеть параллелизм той архитектурной модели, что известна нам по Константинополю, где рядом с собором Святой Софии возвышается Ирининский храм – второй по значимости и по размерам храм Ромейской империи. П.П. Толочко считает, что «такое строительство отражало соперничество Киева с Константинополем вследствие его стремления к уравнению прав на христианское наследие»<sup>1</sup>.

Созиданием нового христианского священного центра, его следующим этапом стало строительство Успенской церкви Киево-Печерской Лавры. По преданию сама Богоматерь явилась греческим строителям и повелела им идти в Русскую землю. Легенда говорит о том, что Богородица вручила строителям и священный модуль будущей постройки: «Меру послала – пояс Сына Своего». Это дало основание тому, что Успенский соборный храм Печерского монастыря стал восприниматься как «Богосозданный» и стал прообразом всех монастырских церквей домонгольской Руси, а равно и всеобщим канонем храмоздательства. Но главное, что в этой легенде средневековое сознание уже предугадывало избранность Русской земли самой Богородицей. «В богословской экзегезе еще со времен Ефрема Сирина (V в.) Богоматерь осмыслялась как центральный образ в плане божественного Спасения и воплощение Небесного Иерусалима<sup>2</sup>. Неслучайно, Богоматерь, как утверждается в одной из новелл Киево-Печерского патерика,

---

<sup>1</sup> Толочко П. П. Киев – соперник Константинополя // Южная Русь и Византия: сб. научных тр. (к XVIII Международному конгрессу византинистов). Киев: Наукова думка, 1991. С. 5–12.

<sup>2</sup> Франк-Каменецкий И. Г. Женщина и город в библейской эсхатологии // С. Ф. Ольденбургу: к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1982–1932: сб. ст. Л., 1934. С. 538.

намеривалась «поселиться» в Киеве: «Хощу церковь възградити себе в Руси, в Киеве...Прииуду же и сама видете церкве и в ней хощу житии». <sup>1</sup> Мы видим, что уже в домонгольский период древнерусское сознание ясно и четко моделировало создание нового сакрального топоса на Руси в качестве нового «удела Пресвятой Богородицы».

Имперская идея «священного царства» становилась идейным ядром сакрального центра культовой символики в условиях геополитической динамики.

Ярким памятником, отмечающим замыслу владимирских князей по созданию нового священного центра общерусского масштаба, стало строительство князем Андреем Боголюбским загородной резиденции Боголюбово<sup>2</sup>.

В нескольких верстах от города Владимира начинает создаваться небывалый на Руси архитектурный комплекс. Само наименование места Боголюбовым отражали идею священного центра, Богоизбранного места, осененного благодатью самой Богоматери. Идея священной империи, в которой воплотилась идея сакральной природы царства, находит воплощение в строительной программе загородной резиденции князя Андрея Боголюбского. Домовой храм и дворцовый комплекс составляет единое сакральное пространство. Стоящий посредине дворцового ансамбля храм фланкируют крылья дворцового комплекса, соединенные с храмом переходами. Боголюбовский храмово-дворцовый ансамбль наглядно служил роли воплощения сакрального царства, связанного с чудесами от иконы Богоматери Владимирской.

Идеи сакральной природы царства отражены в резьбе белокаменных соборов Владимиро-Суздальского княжества домонгольской эпохи, в её

---

<sup>1</sup> Киево-Печерский патерик: (вступ.: текст: примітки) / изд. Д. І. Абрамович, Київ, 1991. С. 6. (Репринтное воспроизведение издания 1931 г.).

<sup>2</sup> Предание донесло до нас свидетельство о чуде, связанном с иконой Владимирской Богоматери. Кони, везущие воз с чудотворной и особо почитаемой святыней, взятой князем Андреем из Вышгорода в 1155 г., встали на месте и не трогались вперед, что и было расценено как особое благоволение Божие и его Матери к этому месту. Легенда также сообщает, что во время вынужденной остановки, ночью князю Андрею в походном шатре явилась Пресвятая Богородица и повелела ему поставить икону во Владимире.

сюжетах, их взаимоотношении в общей идейной конструкции резного декора.

Одним из самых «информативных» храмов является домовый храм в честь святого Димитрия Солунского, построенный князем Всеволодом в 1197 г.

Идея сакральной природы царства, являясь главной темой в закомарах Дмитровского собора, в резьбе Владимирских соборов князей Андрея Боголюбского и Всеволода Большое начинает звучать вполне отчетливо, транслируемая посредством изображений богоизбранных владык. Центральными становятся образы царя Давида (помазанника Божия), царя Соломона, закончившего строительства храма Господня в Иерусалиме и Александра Македонского, популярного в глазах средневекового человека как первого «вселенского царя».

Цельность композиции мировых владык, олицетворяющих собой идею священного царства в лице царя помазанника Божия Давида и универсальный, вселенский характер монархической власти в лице Александра Македонского завершается, или начинается, сюжетом, на котором князь Всеволод с сыном, на коленях, окружен другими своими чадами.<sup>1</sup>

Именно эта ветхозаветная традиция соотнесение византийского царства с царством царя Давида, Соломона и других ветхозаветных владык нашла себе яркое воплощение в программе рельефов Дмитровского собора во Владимире-на-Клязьме, строившегося как храм-реликварий для святынь, связанных с именем св. Димитрия Солунского и который являлся домовый церковью князя Всеволода Юрьевича, действительно не чуждого царских амбиций.

---

<sup>1</sup> При чтении слева направо, «по кругу» мы можем полагать, что сюжетная линия начинается на северном фасаде храма в восточной закомаре. Здесь изображен сидящий на троне муж, которого исследователи считают ктиторм храма, Всеволодом Юрьевичем с отроком на коленях. В следующей закомаре мы видим композицию, которую исследователями условно называют «Давид пастырь».

Важно отметить, что Царская символика уже в прижизненной иконографии князя Владимира Святославича встречается на нумизматическом материале. Злотники князя Владимира, где он изображен в короне византийских василевсов, свидетельствуют о представлении самого князя о его собственном статусе как члена императорского семейства.

Усвоение идеологии священной империи и божественности великокняжеской власти обнаруживается в символике государственности в образе величественного грифона. М. Л. Серяков считает, что грифон изначально был тотемным символом древних Рюриковичей и даже, возможно, предков легендарного князя Рюрика<sup>1</sup>.

Образ грифона, попирающего лань, невольно заставляет вспомнить и образцы древнего скифского искусства. Эмблемой же самого Давида в резьбе собора, вероятно, выступает личина льва, изображенного в фас. Смысловую семантику великокняжеской власти может воплощать символически фигура барса. Все центральное прясло западного фасада посвящено теме дарования праведному царю трона. В центре закомары восседает царь-священник Давид, выше представлен он же, ведомый ангелами к ниспосланному ему Богом престолу. Ниже этой сцены мы видим сюжет борьбы Иакова с Богом<sup>2</sup>.

В самом верху центрального прясла мы видим небольшое иконографическое изображение Престола уготованного, от которого на Давида, сидящего на троне, сходит Святой Дух в виде голубя. Рядом, в восточной закомаре, сцена, которая была популярна в византийском и западноевропейском средневековом искусстве – рельеф «Вознесение Александра Македонского». В русской средневековой традиции «Вознесение Александра Македонского на небо» может быть истолковано, прежде всего,

---

<sup>1</sup> М. Л. Серяков в ряде своих публицистических книг, таких как «Битва у варяжских столпов» и «Рюрик и мистика истинной власти» сделал ряд интересных наблюдений, посвященных древнерусской символике.

<sup>2</sup> «И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человек одолевает будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там». (Бытие 32:24-29)

как символ священности царской власти, как духовное преображение человека и как уподобление земного владыки самому Христу и его святому Вознесению. В средневековье Александр наряду с Равноапостольным императором Константином воспринимался как идеальный государь.

Отметим, что на языческом царе Александре всегда лежал отблеск божественного избрания. Для его современников он был «сыном Зевса». Для иудеев – Богом отмеченный государь, который почтил святыню Иерусалимского храма. Образ царя Александра в славянском средневековом сознании играл важную роль общепризнанного «мифа власти», каким-то образом играя важную структурную роль в этой мифологеме.

В расположении святых воинов на стенах храма кроме Димитрия Солунского, кому, собственно, и посвящен храм и св. Нестора, мы видим св. воинов Феодора и Георгия, Евстафия Плакиду и самого императора Константина с мечом на коне.

Царь Давид, львы и грифоны украшают фасад древнего княжеского храма Андрея Боголюбского – Храм Покрова на Нерли. Продолжение львиной тематики мы видим в убранстве Суздальского Рождественского собора 1222–1224 гг., в каменной резьбе Георгиевского храма в Юрьеве Польском, где лев уже красуется в качестве геральдического символа на щите св. Георгия.

Таким образом, в памятниках зодчества Северо-Восточной Руси времен князей Андрея Боголюбского и Всеволода Большое Гнездо вполне отчетливо звучит символика священного царства.

Геральдические символы орлов и грифонов начинают активно использоваться в церковных декорах именно со времен Комнинов. Примером тому является знаменитая церковь Богородицы Паммакаристос в Константинополе, где данные геральдические фигуры можно видеть и сейчас.

Идеология «священного царства», политика осознанной приемственности русских князей по отношению к власти вселенских императоров Царьграда отражена в геральдическом символе, который появляется сначала в Суздальской

Руси, у северной ветви Мономашичей, – золотой лев, стоящий на задних лапах в красном поле, а затем и в южной ветви Мономашичей, в Галицкой Руси. Но в Галиче лев изображался золотым в голубом поле, кроме того, он не просто стоял на задних лапах, но и как бы подпирал гору того же цвета. Впрочем, гора могла появиться позднее.

Идейная стратегия переноса империи ярко проявилась в новых символах власти, в частности, в определенных геральдических новшествах.

Закономерным как наследников было усвоение себе имперской символики в виде двуглавого орла. Фигуры двуглавого орла на фресках подчеркивали именно родство с императорским двором и не были исключительно декоративным узором, некритично воспринятым нашими предками, передававших рисунок византийской ткани, и не могли быть пустой претензией, не подкрепленной действительными фактами, позволявшими рассматривать владимирских князей законными наследниками, в том числе и славного рода Мономаха. В ряде источников прямо декларируется равенство суздальского «самовластца» (Андрея Боголюбского. – *Авт.*) с византийским императором. Так, созданное при участии князя «Сказание о победе 1164 г. над волжскими болгарами и празднике Спаса» открывается знаменательным посвящением: «Благочестивому и верному царю нашему князю Андрею оуставившоу сие праздновати со царем Маноуилом...»<sup>1</sup>.

По сообщению «Галицко-Волынской летописи, помещенному под 1259 г., на расстоянии одного поприща от Холма (несколько более 1 км) сыном Романа Мстиславича Даниилом был возведен весьма примечательный архитектурный объект, называемый летописцем “столпом”, увенчанным изваянием орла»<sup>2</sup>.

А. В. Майоров<sup>3</sup> подчеркивает, что орел на Холмском столпе был двуглавым, на что указывает грамматическая форма множественного числа выражения летописи «с головами». Можно предположить, что холмский монумент

<sup>1</sup> Карпов А. Ю. Исследования по истории домонгольской Руси. М.: Квадрига. 2014. С. 23.

<sup>2</sup> В частности, летопись сообщает: «Стоить же столпь поприща от город камень, а на немь — орель камень изваянь. Высота же камени — десяти лакоть, с головами же и с подножьями — 12 лакоть». (Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 2. / предисл. Б. М. Клосса. М.: Языки русской культуры, 1998. Стб. 854.

<sup>3</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 573.

воспроизводил византийского двуглавого орла, который становился новым символом власти галицко-волыньских князей.

Образ орла хорошо был известен по преданию об основании Константинополя. С темой борьбы орла и змеи связаны были многочисленные предания о грядущей судьбе Константинополя. Одноглавые орлы еще с римских времен были символами Вселенской Римской империи. Со времен императоров Комнинов этот символ начинает трансформироваться в орла двуглавого, который уже при Палеологах становится новым символом империи ромеев. Использование образа двуглавого орла в архитектурном декоре Древней Руси домонгольского периода – явление уникальное, но и знаковое<sup>1</sup>.

Имперские претензии проявились на северо-востоке Руси. Так, двуглавые орлы отмечены на парадных одеждах князей Юрия Долгорукого и Всеволода Большое Гнездо на фресках Успенского собора во Владимире, датированных 20-ми гг. XIII в.<sup>2</sup>.

Нет сомнений в том, что эмблема двуглавого орла как атрибут верховной власти попал на Русь непосредственно из Византии. Принимая себе этот символ, государи стран Европы, через присвоения высшего символа, высказывали претензии на имперское наследство<sup>3</sup>.

Галицко-Волыньская летопись описывает выдающийся внешний вид князя<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Известны случаи изображения двуглавого орла и до строительства вышеупомянутого столпа под Холмом. В первую очередь стоит упомянуть подвеску из Гнездовских курганов под Смоленском. Есть изображение двуглавого орла и в росписи Южных врат XIII в. собора Рождества Богородицы в Суздале. Есть и довольно спорное изображение погибшей фрески Софийского собора в Киеве, зафиксированной в XVII столетии голландским путешественником, на которой на плаще князя Владимира (Ярослава?) можно усмотреть изображение орла. Количество голов орла может быть предметом дискуссии и в отношении ктиторской фрески Нередицкой церкви XII в. в Новгороде, на которой изображен князь Владимир Ярославич. Но в каменной резьбе фигуры орла на Руси домонгольского периода неизвестны. Зато эта декоративная и эмблематическая деталь хорошо известна по памятникам церковной архитектуры Византии, Сербии и Болгарии. «Можно с уверенностью говорить, что образ двуглавого орла в качестве некоего геральдического знака на несколько столетий закрепился на западных окраинах Галицко-Волыньской Руси». (Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 573.).

<sup>2</sup> Неудачно реставрированные в XIX в., эти фрески впоследствии были утрачены (Майоров А. В. Указ. соч. С. 574.).

<sup>3</sup> Несмотря на то, что многие ученые знатоки геральдики отрицают наличие двуглавого орла в Византии в качестве официальной гербовой символики императорской власти, сам факт того, что двуглавый орел именно в таком разрезе рассматривался в странах Византийского культурного круга, а во время Крестовых походов в этом же ключе рассматривался и на Западе, говорит о том, что в Империи этому эмблематическому изображению придавали особое символическое значение.

<sup>4</sup> Внешний облик галицко-волыньского князя, каким он предстал перед немецкими послами, прибывшими для переговоров с венгерским королем Белой IV, союзником которого выступал Даниил. «Бе бо конь под нимъ

когда он является в наряде византийского автократора на встречу с королем Белой IV, что зримо выражало претензию на более высокий политический статус Даниила и было понято как своеобразный политический вызов<sup>1</sup>. Это была дерзкая демонстрация идеологии царских амбиций. Даниил явился еще до того, как он принял королевскую корону от папы римского в таком облачении, которое принятие короны также не могло санкционировать, не давало права использовать на церемониальных приемах царское одеяние, полагавшееся только византийским императорам и членам их семей. Но сам Даниил видимо имел основание для своих претензий, причисляя себя к семье византийских императоров. Греческий оловир, в котором предстал Даниил Романович, не мог быть пожалован ему в качестве дара ни одним из европейских государей. В Европе их воспринимали исключительной ценностью, сродни христианским святыням<sup>2</sup>.

Идеи священного царства и божественной природы власти, дополняясь идеей единой державы, составляли основное содержание древнерусской имперской идеологии. Идеология эта и транслировалась посредством скульптурного убранства. Так, скульптурное убранство Дмитриевского собора во Владимире по существу «сводится к идее прославления единой державной власти

дивлению подобень, и седло от злата жьжена, и стрелы и сабля златомь оукрашена (и) иными хитростями, якоже дивитися, кожоух же оловира Грецького и кроуживы златыми плоскими опшити, и сапозы зеленого хьза, шити золотомь» (Ипатьевская летопись ... Стб. 814.).

<sup>1</sup> Вопреки устоявшемуся политическому этикету, русский князь неожиданно для всех является в наряде византийского автократора, что зримо выражало претензию более высокого политического статуса Даниила по сравнению даже со своим союзником — королем Белой IV. Король Бела высказал свое неудовольствие в весьма учтивой форме: «Я отказался бы от тысячи серебра, лишь бы ты пришел (сообразно) русскому обычаю своих отцов». Даниил не счел нужным продолжать демарш и под предлогом сильного зноя попросился отлучиться в королевский стан, чтобы сменить свою одежду. Что же так обеспокоило венгерского короля и немецких послов в облике галицко-волинского князя, что в его костюме, выражаясь современным языком, так не соответствовало дипломатическому протоколу, а вместе с тем и «русскому обычаю»? Конечно же, это – царские атрибуты, которыми украсил себя Даниил, главным среди которых был, по-видимому, бросавшийся в глаза роскошный «кожух», сшитый из «оловира Грецького». Немецкие послы в 1252 г. увидели в царском одеянии Даниила посягательства на прерогативы их собственного государя – императора Священной Римской империи. (Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 444.).

<sup>2</sup> Стать обладателем такого наряда Даниил мог, только унаследовав его от своих родителей. Этот наряд мог составлять приданое второй жены Романа Мстиславича. Галицко-Волинские князья, прямые потомки князя Романа и его второй супруги, царевны Евфросинии, использовали атрибуты своего царского происхождения и позднее. «Галицко-Волинская летопись сообщает, что умершего 10 декабря 1288 г. Владимира Васильковича приготовили к погребению по царскому чину: оувиша и оксамитомь со кроужевомь, якоже достоить царямь». (Майоров А. В. Указ. соч. С. 559.).

князя»<sup>1</sup>, имея образцы воплощения в реальности.

С Мономахом утверждается, с одной стороны, идея легитимности единой державной верховной власти изначальной принадлежностью к правящему роду, каковым был сам Владимир Мономах – потомок Рюрика и Владимира Крестителя и, с другой, – утверждалась идея преемственности царской власти на Руси от императорской власти в Византии, формальной основой чего служило предание о сакральных знамениях и связях ромейского происхождения Владимира Мономаха, факт полуполюгендарный, но из которого выводились важные идеологические следствия.

В 1221 г. князь Всеволод собирает «съезд» всех сословий, начиная с родовитого боярства на котором за его сыном Юрием были признаны наследственные права на великокняжеский владимирский престол. Л. В. Черепнин считал эту дату поворотной в русской истории. С даты 1221 г. можно говорить о становлении института наследственной монархии в Северо-Восточной Руси. Но идея самодержавия, пришедшая из Византии, с самого начала своего бытования на русской земле была сопряжена с имперской идеологией.

Слово о погибели Русской земли» говорит о времени «болезни» Древней Руси<sup>2</sup>, где «болезнь» – это отсутствие единой державы на Руси, что можно интерпретировать как программную идею: Единой державной властью христианского государства как необходимость для обретения

<sup>1</sup> Прохоров Г. М. Древняя Русь как культурный феномен. СПб. Изд-во Олега Абышко, 2010. С.128.

<sup>2</sup> «От великого Ярослава и до Володимера», вероятно, относится к периоду деятельности этих великих князей. Определить точные временные параметры «болезни» затруднительно. Однако, совершенно очевидно, что время «погибели» Русской земли и время «болезни» христиан в «Слове» относится ко второй половине XI – началу XII вв. Но при этом в «Слове о погибели Русской земли» время «болезни» продолжено до времени правления Мономаховых правнуков – «и до ныншнего Ярослава, и до брата его Юрья князя Володимерьского». Таким образом, время «болезни» христиан распространяется на первую половину XIII. Но выражение «и до ныншнего Ярослава, и до...Юрья» означает не непрерывное продолжение «болезни» в течение XII–XIII вв., а ее периодические рецидивы во время правления князей Ярослава Всеволодовича и Георгия Всеволодовича. Предыдущие княжения их прадеда Владимира Мономаха, их деда Юрия Владимировича Долгорукого и их отца Всеволода Юрьевича Большое Гнездо «Слово» не могло относить ко времени «болезни», так как деяния этих князей находят в памятнике самую высокую оценку. Более чем вероятно, в последней, оборванной фразе «Слово о погибели Русской земли» есть намек на два этапа «болезни» на Руси: первый этап – «болезнь» во второй половине XI–XII вв., т.е. от смерти Ярослава Мудрого; второй этап начинается лет через 100 – «болезнь» в первой половине XIII в., после смерти Всеволода Юрьевича Большое Гнездо в 1212 г.

государственного и церковного единства.

Единодержавие мыслиться как законная, канонически выверенная форма верховной власти христианского государства. Следовательно, помещение «Слова» в литературных памятниках XV в. перед Житием Александра Невского прозрачно прочитывается как обозначение новой вехи, когда с периодом княжения Александра, несмотря на татарский разгром, христиане начинают излечиваться от болезни политической розни. И этот смысл «Слова» подтверждает мысль о том, что сама идея необходимости единодержавия во времена сыновей Всеволода Большое Гнездо и князя Александра Невского уже стала достоянием политического мышления древнерусского общества.

Идея сакрального центра христианской ойкумены особую актуальность приобретает во времена княжения на Севере Андрея Юрьевича Боголюбского, который пытался реализовать программу созидания во Владимире нового стольного града, соперника Киева. Заложив во Владимире самый высокий собор домонгольской Руси – Успенский, расширив границы города Владимира, построив белокаменные Золотые ворота, Андрей последовательно и концептуально стремился превратить Владимир и Ростовскую землю в новый сакральный центр христианской ойкумены.

Имперская идентичность Древней Руси устанавливалась укреплением сакрального измерения, приобщения к православным святыням.

«Центральную роль в развитии и определении византийской имперской идентичности играли реликвии Страстей Христовых, и прежде всего Честной Животворящий Крест. Обретение креста Еленой, матерью Константина Великого, под храмом Афродиты в Иерусалиме ок. 326 г. увязало с властью и культом императорской фамилии как символическое, так и физическое измерение креста. Реликвии Страстей Христовых сразу же приобрели в империи политическое значение: гвозди от креста были встроены в диадему Константина и уздечку его коня, а посланная Еленой сыну частица Честного Креста была встроена им в собственную бронзовую статую, помещенную на

огромной порфировой колонне посреди форума Константина, – в силу представлений того времени об идентичности императора и его изображений, различие между ним и реликвией практически исчезало»<sup>1</sup>.

Падение Царьграда разрушило традиционную тесную связь между басилевсами и реликвией Честного Креста. Потеряв Царьград и лишившись большей части своих святынь, басилевсы утратили в глазах православной ойкумены важное политическое качество представителей Спасителя на земле. Рассеяние этих реликвий позволило значительному числу правителей объявить свои претензии на царский титул. В начале XIII в. основные претенденты на имперский титул «самодержца» обзавелись реликвиями Честного Креста. «Распыление реликвий Честного Креста и расторжение символической связи между греческим императором и реликвией открывало возможность и для других политических сил использовать Крест в своих целях, чтобы заявлять о своих претензиях на часть византийского наследия, и в особенности на титул басилевса.

Почитание христианских реликвий было «неотделимо от понятий “Византийская империя” и “православное царство” и, таким образом, носит ярко выраженный политический характер. Появление идеологически обоснованных программ собирания мощей. Новейшие исследования показывают, что в Средние века высокочтимые христианские реликвии, собранные в одном месте, приобретали статус *locus regalis*<sup>2</sup> и тем самым воплощали идею перенесения Иерусалима и Святой Земли. В свою очередь, идея перенесения Иерусалима (*translation Hierosolimi*) была напрямую связана с идеей перенесения империи (*translation imperii*), популярной у многих восточнохристианских правителей в начале XIII в. в связи с падением Константинополя и безвозвратной, как тогда казалось, гибелью

---

<sup>1</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 612–613.

<sup>2</sup> Возникшее в европейском Средневековье представление об идеализированном, освященном месте на земле, маркированном собранием христианских святынь. Этот термин используется при описании сакральных топосов – архитектурно-ландшафтных и пространственно-художественных структур, созданных в подражание священному паттерну.

Византийской империи»<sup>1</sup>.

Идея имперской идентичности, переноса империи утверждалась в идеологии «перераспределения» благодати: утрате её в Византии и получении на Руси. В стремлении к получению благодати Русь начала собирать священные реликвии задолго до падения Царьграда.

Перенесенная в Киев святыня – перст св. Иоанна Крестителя – рассматривалась на Руси как важнейшая часть «от десныя его руки» императорских инсигний – десницы св. Иоанна, используемой в обряде поставления на царство византийских василевсов. Об этом красноречиво свидетельствуют древнерусские источники. Согласно представлениям того времени, часть реликвии обладает всей полнотой свойств и святостью, которыми обладает реликвия целиком. Иными словами, Русь получает в свои руки важнейшую «коронационную регалию» императоров ромеев. По мнению Б. Н. Флори, посвятившего Проложному сказанию отдельное исследование, «память о перенесении византийских инсигний на Русь при князе Владимире Всеволодовиче Мономахе...повлияла на складывание впоследствии знаменитой легенды о «Мономаховых дарах»<sup>2</sup>.

Сразу после падения Царьграда под ударами крестоносцев, под 1212 г. Лаврентьевская летопись в посмертном слове о Всеволоде Большое Гнездо отметила созданный им дворцовый Дмитровский храм во Владимире и факт, что в этот храм из города Селуны князь Всеволод принес на Русь «доску гробную святого мученика Дмитрия, мюро непрестанно тачащю на здравье немощным, в той церкви постави, и сорочку того ж мученик ту же положи»<sup>3</sup>.

Необходимо отметить князя Романа Мстиславича (ок. 1150 – 19.06.1205), который заботился об укреплении сакрального статуса своей власти. Князь Роман собирал священные реликвии, как это делали византийские императоры на протяжении веков.

<sup>1</sup> Вершинский А. Н. Всеволод из рода Мономаха. Византийские уроки Владимирской Руси. СПб.: Алетейя, 2014. С. 96.

<sup>2</sup> Карпов А. Ю. Исследования по истории домонгольской Руси. М.: Квадрига. 2014. С. 146.

<sup>3</sup> Откуда есть пошла Русская земля. Века VI–X / сост., предисл., введ. к документ., коммент. А. Г. Кузьмина. М., 1986. Кн. 1. С. 652.

В Новгороде со времен архиепископа Антония (ум. 1232) началась целенаправленная политика собирания христианских реликвий, которая, была сопряжена с новым пониманием «перераспределения» сакральной власти вселенского императора ромеев между европейскими государями.

В общеевропейской религиозно-политической мысли средневековья было выработано понятие, описывающее переход, связанный с утратой определенных благодатных даров или исчерпыванием исторической миссии, политического и духовного мирового центра из одного историко-культурного топографического локуса в другой: «Перенос Империи».

Таким образом, факты позволяют нам сделать заключение о том, что в рассматриваемый период на Руси, преимущественно в двух новых политических центрах, в Галиче и во Владимире, состоялось идейное оформление «программных тезисов» митрополита Илариона в законченную идеологическую концепцию, «последнего священного царства», «принимающего эстафету» от империи ромеев в контексте религиозной политической идеи «*Translatio Imperii*».

## **2.2 Идеократы «царской харизмы»:**

### **личностная персонификация акторов политической идеологии**

Идея правителя как священной символической фигуры в процессе становления древнерусской идеократии оформляется в идеологию власти как «царской харизмы», понимание которой предпосылало власть носителю благодати.

Древнерусские идеократы – князья – свое право на «царскую харизму», статус носителей благодати демонстрировали в процессе реализации своей властной политики. Действуя в условиях конкретно-исторической ситуации, в зависимости от личного выбора, русские князья персонифицировали собой акторов властной идеологической системы,

специфического комплекса древнерусских представлений о «царской харизме» власти и личностных качествах идеократора.

Важным фактором комплексного единства политических воззрений древнерусских идеократоров были тесные родственные связи княжеских ветвей. Благодаря родству осуществлялась духовная, культурная и политическая коммуникация между Галичем и Владимиром. Представители обеих ветвей рода Рюриковичей состояли в середине XIII в. в близком родстве, скрепленном брачными союзами<sup>1</sup>.

Идеи, которые зарождались в Галицкой Руси, становились известны и находили отклик у князей Руси Суздальской, как и идеи последних становились взаимными<sup>2</sup>.

В этих условиях идеология «царской харизмы» власти персонифицировано усваивалась князьями на легитимной почве получения благодати по праву преемственности. Процесс формирования самосознания князей как акторов определенной политической идеологии нашел отражение в усвоении и интерпретации царской титулатуры.

Древнерусские книжники внимательно рассматривали вопрос происхождения властного статуса князя-крестителя, стремясь обнаружить и доказать его преемственное право его «царской харизмы». Они обнаруживали истоки его титула василевс, как полагают исследователи, в том, что «титул Василисы через удочерение, очевидно, был присвоен Императором Константином Багрянородным Великой Княгине Ольге-Елене – Царице Русов, что, конечно, подразумевало такое же Императорское титульное достоинство и для ее сына – Великого Князя Святослава Игоревича, как ее прямого и единственного наследника. В свою очередь и

---

<sup>1</sup> В 1250 г. дочь Даниила Галицкого была выдана замуж за владимирского великого князя Андрея, брата Александра Ярославича. Брат Александра Андрей был женат на дочери Даниила.

<sup>2</sup> Именно родственные связи с Даниилом Романовичем способствовали почитанию святого Даниила Столпника у сыновей и потомков Александра Невского. Считается, что Ростислава Мстиславовна «назвала одного из своих младших сыновей в честь святого, тезоименитого ее зятю, мужу родной сестры, который в середине 1230-х гг. (предполагаемому времени рождения Даниила Ярославича) уже стал одним из самых влиятельных князей Юго-Западной Руси. В результате имя Даниила оказалось перенесенным в именослов владимирских, а затем московских великих князей». (Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 559.).

сын Великого Князя Русского, пусть и номинального Ромейского Василевса-Соправителя Святослава Игоревича – Великий Князь Владимир Святославович с достаточным основанием мог претендовать на титул Ромейского Василевса – Соправителя. Бракосочетание с Ромейской Василисой Анной, несомненно, узаконивало эту претензию Великого Князя Владимира на Цесарский Имперский титул. Чрезвычайно важно, что в одном из греческих документов самого конца X в. – «в Записке греческого топарха» Русский Великий Князь так и называется Василевсом Росов, как Государь духовной Митрополии Ромейской Империи, учрежденной от Царьградской Патриархии»<sup>1</sup>. Обычай соправительства в Римской империи в виде Пентархии в конце III в. был узаконен императором Диоклетианом. Порядок этот с некоторыми перерывами возобновлялся в империи и в христианский период. Так в 930–940 гг. соправителями империи ромеев были пять Василевсов и Кесарей. К 988 соправителей было трое – Автократор Василий, его брат Василевс Константин и их сестра Василиса Анна. Именно они могли удостоить кагана и великого князя Владимира «титула младшего кесаря Римской Империи. Отсюда Императорские регалии на Владимировых Златниках и Сребрениках»<sup>2</sup> и «императорский» венец, изображенный на челе князя Владимира. Кроме того, в узоре княжеского трезубца была обнаружена монограмма с зашифрованным греческим титулом «Василевс», ... т. е. «Царь»<sup>3</sup>. Эта традиция «царского титулования» князя Владимира на Руси имела устойчивое продолжение. В «Повести временных лет» князь Владимир в начале «титлуется как «самодержец всей Русской земли», что было совсем нехарактерно для литературы XI столетия»<sup>4</sup>. Титул «царь» по отношению к великому князю Владимиру неоднократно упоминается в Никоновской летописи, в Житии святого равноапостольного великого князя и в Степенной книге царского родословия. Вопрос о царственном достоинстве в иерархии

<sup>1</sup> Болотин Л. Е. Странствия по времени. Древняя Русь сквозь призму Повести временных лет. М.: Русский изд. центр, 2015. С. 388.

<sup>2</sup> Там же. С. 389.

<sup>3</sup> Там же. С. 723.

<sup>4</sup> Там же. С. 424.

Ромейской империи князя Владимира Святославича убедительно разрешен специалистом по древней иконографии и каноническому праву О. Г. Ульяновым<sup>1</sup>. Титул этот воспринимался как наследственный, что можно заключить из граффити на стене Софийского собора в Киеве, где великий князь Ярослав Мудрый также назван «царем».

Амбициозная идеология царской харизмы получила демонстративное разрешение в артикулировании титулатуры.

Усвоение царской титулатуры русскими князьями изначально считалось легитимным по брачному договору, в соответствии с которым признавались права русских князей на наследственный титул Ромейского Василевса – то есть Цесаря или Царя<sup>2</sup>.

Царская титулатура для русских великих князей стала идейной основой образа самодержца, царя как основоположника священной царской власти.

Титул Царь в отношении русских князей встречается в XI в. Ярослава Мудрого (ок. 978–1054) летописи именуют «великим князем», «самовластцем», а в одном граффити Софийского собора в Киеве, как указано выше, он назван «царем». Идейное утверждение амбиций сказывается в распространении титулов производных от “царь”: “царский”, “цесарство”, “цесарствие”, “царствовати” в отношении отдельных представителей княжеского рода Рюриковичей, время от времени в древнерусских источниках. Идея царской харизмы как богоизбранности, связанна с пониманием в древнерусском языке слова “царь” (“цесарь”) для обозначения Бога – Царя Небесного, ветхозаветных правителей, римских и византийских императоров, обычно служа переводом греческого “басилевс”<sup>3</sup>.

К началу XIII в. на Руси сложилась традиция использования трех

<sup>1</sup> Ульянов О. Г. Рождение Царства Русского // Вертикаль власти. 2003. Май. М., 2003. С. 52–56.

<sup>2</sup> За Великим Князем Ярославом права на наследственный титул Ромейского Василевса – то есть Цесаря или Царя, который принадлежал и его отцу – Святому Равноапостольному Великому Князю Владимиру Святославичу». Эта гипотеза своеобразно «подтверждается титулованием Великого Князя Ярослава в Царском достоинстве в граффити на стене Софийского собора, где сообщается о смерти Великого Князя Ярослава». (Болотин Л. Е. Странствия по времени. Древняя Русь сквозь призму Повести временных лет. М.: Русский изд. центр, 2015. С. 700).

<sup>3</sup> Болотин Л. Е. Странствия по времени. Древняя Русь сквозь призму Повести временных лет. М.: Русский изд. центр, 2015. С. 572.

различных терминов для подчеркивания политического могущества и особого статуса наиболее влиятельных князей – великий князь, царь и самодержец. Процесс идейного осмысления титулов заметен по их употреблению. Поначалу по смыслу титулы были рядоположенными, но не заменяли друг друга. Так, они могли использоваться все сразу, видимо с целью усиления представления о могуществе князя. Характерно, что их давали «с указанием на общерусский масштаб его правления – самодержец всея Руси, царь в Руския земли»<sup>1</sup>. Подобное сочетание всех возможных титулов Древней Руси, примененных в отношении одного князя (в данном случае Романа Мстиславича), делает его фигурой поистине выдающейся.

Процесс смысловой трансформации обусловлен сорокалетним временным фактором: между падением Константинополя в 1204 г. и установлением татарского ига. За этот период на Руси произошли значительные изменения в практике использования царского титула и в традиции отношения к нему, к его мистико-символическому наполнению. В связи с падением Царьграда царский титул на некоторое время утрачивает для русских князей свою внешнюю привлекательность. Конечно, это не говорит о том, что в это время на Руси вообще падает интерес к титулатуре. Скорее наоборот, чему служит систематическое употребление определения «великий князь», который превращается в титул самых могущественных князей. Снижение интереса к царскому титулу связано с общим снижением авторитета царской власти ввиду утраты Византией политического могущества. Царский титул еще не рассматривается на Руси как символ власти самодержца, несущего особую миссию быть охранителем единственной и универсальной православной христианской цивилизации. Но к этому пониманию неумолимо подводит русских князей сама логика политических событий того исторического периода. Особым регионом, где царский титул не только не утратил своего значения, но и обнаружилось явное стремление князей использовать его сначала в смысле

---

<sup>1</sup> Представляется случай с галицко-волыньским князем Романом Мстиславичем, неоднократно именуемым «великим князем», а также «самодержцем» и «царем». (Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 571.).

преемственности именно политического могущества бывшей Ромейской империи была Галицко-Волынская Русь. Так, обращаясь к сыну Романа Даниилу, летописец восклицает: «Его же (Даниила) отецъ (Роман Мстиславич) бе цесарь в Роуской земли, иже покори Половецкую землю и воева на иные страны все»,<sup>1</sup> т. е. подчеркивая его военное могущество»<sup>2</sup>. Можно смело утверждать, что в данном случае речь идет о продолжении определенной традиции. Что касается Романа Мстиславича, то его летописцы называли цесарем Русской земли. Такая формула сопоставима только с титулом крестителя Руси князя Владимира, которого русские книжники XIV–XV вв. называли «царь русский», «царь Руския земли»<sup>3</sup>. Понимание царской харизмы Галицкими князьями, прежде всего, как самодержавие власти и использование царского титула ими, по сути, предвосхищало становление на Руси царской самодержавной власти, без которой не могла быть решена задача единой государственности. Летописцы Галицкой Руси ретроспективно осмысливали Русскую историю как историю становления царства, не просто независимого государства, а именно царства, чей статус равен царству ромеев и царству немцев, то есть Священной Римской империи. И именно в этом разрезе надо понимать и замену летописного «прозываться» на «царствовати»<sup>4</sup>.

Галицкие князья, в частности Роман Мстиславич Галицкий (ок. 1150–

---

<sup>1</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 575.

<sup>2</sup> Помимо приведенных примеров, где царский титул непосредственно применялся к галицко-волынским князьям, известно и применение его в галицко-волынском летописании и по отношению к другим русским князьям. «В Галицком списке “Повести временных лет”, вошедшем в состав Летописца Переяславля Суздальского, весь текст летописи озаглавлен: “Летописецъ Рускихъ царей”. О вокняжении в Киеве Олега в 882 г. здесь сказано так: “И седее Олегъ, княжа и царствуя въ Киеве”. Здесь также встречается весьма необычное употребление глагола “царствовати” в значении “прозываться”: “...нача царствовати Русская земля”. (Майоров А. В. Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 577.).

<sup>3</sup> Например, в «Задонщине» (по Синодальному списку) великий князь Дмитрий Донской поминает своего «прадеда князя Володимера Киевскаго, царя Русскаго». Важно подчеркнуть и еще один принципиальный момент. «Термин “царь” в практике его применения в Древней Руси никогда не сочетается с определением “самодержец” (“самовластец”), использовавшимся в титулах византийских императоров и московских царей. И снова единственное исключение приходится сделать для Романа Мстиславича: Галицко-Волынская летопись, правда, в разных местах, называет его и царем, и самодержцем». (Майоров А. В. Майоров А. В. Указ. соч. С. 578.).

<sup>4</sup> Летописец ведь имел в виду, что со времен похода Руси на Царьград при Аскольде в 860 г. Русь заключила с империей договор как равноправный политический субъект. Для летописца это было актом признания Византией государственности на Руси. Для Галицкого летописца это был акт признания равноправного политического контрагента, который естественным образом должен был, по мысли автора XIII в., обладать достоинством истинного царствия.

1205), как идеократоры «царского венца» русских князей, понимали царскую харизму в политическом ключе демонстрации внешнего могущества и величия. Это аспектное понимание царской харизмы, внешняя сторона имперской преемственности объясняет принятие Даниилом Романовичем Галицким (1201–1264) венчания королевской короной от папы римского.

В формировании «царской харизмы» русских князей доминировала мифологизированная прецедентность. Именно поэтому знаковой фигурой стал Мономах, а не Владимир Креститель. Поводом в развитии политической мысли иные причины, как полагали средневековые авторы, глубоко промыслительные. Владимир Мономах признавался автократором Ромейской империи, василевсом не столько в силу кровного родства, сколько в силу материализованного получения благодати царской харизмы, вещественно выраженной через царские инсигнии. Мономах рассматривался как государь, получивший всю полноту царской харизмы через получение священных регалий из Византии<sup>1</sup>, в виде, так называемой «шапки Мономаха»<sup>2</sup>, каноническом определении законности верховной власти на Руси. Так, идеологизация царской харизмы стала прочно связана с именем князя Владимира Мономаха и когда при Иване III создается официальная

---

<sup>1</sup> Историческим основанием предания о Мономаховом венце и царском титуле может служить следующий исторический факт. «В 1053 г. у любимого сына Русского Государя Князя Всеволода Ярославича и Царевны Марии Константиновны Мономах родился сын, которого по воле деда по-славянски нарекли Владимиром, а в Сятом Крещении Василием... Князь Всеволод Ярославич, женатый на Ромейской Царевне Марии Константиновне Мономах, к моменту бракосочетания не имевший великокняжеского достоинства, вряд ли мог претендовать на титул Ромейского Василевса. А вот сын от этого брака – Княжич Владимир и по праву рождения, по родству с другим дедом – Ромейским Императором Константином IX Мономахом, который не имел других кровных наследников, мог сразу при рождении рассчитывать на достоинство Ромейского Цесаревича... Вопрос о наследственных правах Князя Владимира Всеволодовича Мономаха на Престол Нового Рима как бы затерялся (в коллизиях политической жизни Царьградского двора. – *Авт.*), но при этом сохранил глубокое духовно-историческое значение для судеб Руси... Незадолго до своей кончины успел получить известие о рождении внука ... Ромейский Император Константин IX Мономах. Видимо, в связи с этим известием, думая о продолжении своей Династии в далекой Руси, он со специальным посольством отослал в Киев изготовленные Цесарские регалии – Венец и Бармы... Письменные сведения о Мономаховых регалиях на Руси сохранились только в поздних русских источниках (Болотин Л. Е. Странствия по времени. Древняя Русь сквозь призму Повести временных лет. М.: Русский изд. центр, 2015. С. 470).

<sup>2</sup> Исследования последнего времени доказывают византийское происхождение основных элементов этой коронационной регалии. «Изучение стилистики сканного орнамента и вводных мотивов Шапки Мономаха позволяет рассматривать ее внутри византийского комплекса филигранных произведений. Причем большинство орнаментальных мотивов и элементов находят параллели в византийском искусстве XII–XIII вв. ... Ни восточная зернь и скань XIII–XIV вв., ни русская скань XIV–XV вв. не обнаруживают технологических аналогий со сканью Шапки Мономаха, так как относятся к иным технологическим стандартам». (Жилина Н. В. Шапка Мономаха: Историко-культурное и технологическое исследование. М.: Наука, 2001. С. 203–204.).

родословная московских великих князей, оформленная в виде «Сказания о князьях Владимирских», то сказание, начиная с рассказа о распределении земли между потомками Ноя, завершается описанием получения Владимиром Всеволодовичем знаков царского достоинства от Константина Мономаха. И с того времени, – сообщало сказание, – князь великий Владимир Всеволодович «наречется Мономах, царь великие России». Шапка Мономаха в русской истории получила статус духовного символа преемственности государственности от Восточной Римской Империи. Эта преемственность как идеология «царской харизмы» включала совокупность «царского венца» с «царским достоинством»<sup>1</sup>.

«Царская харизма» адаптируется в идеократическом сознании Древней Руси и приобретает специфические идеологические черты. В частности, идеологизируется личностный тип властителя, характерные черты которого персонифицируются в древнерусскую идеократию.

Знаковая фигура в этом процессе – князь Владимир Мономах (1053–1125). В его лице персонифицирована идеальная модель русского князя и законность наследования царской харизмы ромейских императоров. Политическая судьба Владимира Мономаха как русского государя, великого князя Киевского началась лишь в возрасте 60 лет – в 1113 г. и до самой своей смерти в 1125 г., то есть около 12 лет. В памяти русского народа эти годы сохранились как время небывалого могущества Руси<sup>2</sup>.

Одной из главных заповедей Владимира Мономаха в его «Поучении», была мысль о том, что только нравственные качества властвующих приобретают важное политическое значение, что судьба Русского государства, его будущее стало в огромной мере зависеть от того, насколько нравственными окажутся в своем поведении люди, держащие в своих руках власть. Безусловно, на

---

<sup>1</sup> Латухинская Степенная книга: 1676 год. М.: Языки славянской культуры. 2012. С. 216.

<sup>2</sup> Время, когда русским можно было жить спокойно, не опасаясь ни княжеских междоусобиц, ни набегов кочевников. Славное Мономахово время описывает автор «Слова о погибели земли Русской». Половецкие матери детей своих малых Владимиром Мономахом пугали, а литовцы из болот своих на свет не показывались, а венгры укрепляли каменные стены своих городов железными воротами, чтобы их великий Владимир не покорил, а немцы радовались, что они далеко – за Синим морем.

«Поучение» огромное влияние оказывала христианская этика, отраженная в Священном Писании. В «Поучении», составленном из принципов религиозной христианской этики, наполненном словами о Боге, исходил из того, что власть - это не дар, возвышающий того, кто ее получает, над другими людьми, возлагая на них обязанность повиноваться властителю. Она не освобождает ее носителя от соблюдения правил общежития, предписанных христианством всем людям. Ему надлежит помогать обездоленным, чтить старых, как отца, и молодых, как братьев, остерегаться лжи, пьянства и других пороков, не свирепствовать словом, не хулить в беседе, избегать суеты и т.д. Иными словами, Владимир отразил уже христианское по своей сути древнерусское воззрение на природу и суть верховной власти, еще не знакомое с «теологией» власти, созданной византийским гением.

В царской харизме утверждается аскетический идеал личности, понимание власти как святости, что обнаруживается у Мономашичей в распространении почитания святого Даниила Столпника.

Ярким свидетельством этого идеологического аспекта царской харизмы является княжеский именовослов. В нарастающей традиции давать мономашичам имя Даниил считается усвоение идейной основы, которая исходит из облика святого Даниила Столпника<sup>1</sup>, житие которого говорит, что путь к истинному величию и славе состоит не в высоком звании и чинах, не в учености, не в богатстве, а в одной христианской добродетели.

Если в домонгольский период случай наречения именем Даниил старшего сына галицко-волынского князя Романа Мстиславича является уникальным в практике имянаречения Рюриковичей, то в последующее время подобные случаи становятся регулярными, особенно в семье московских великих князей. Известно, что младший сын Александра Невского, ставший родоначальником династии московских князей, получил при крещении имя Даниил. Это же имя впоследствии носили сыновья практически всех московских великих князей

---

<sup>1</sup> Даниила Столпник (ум. ок. 489–490 гг.) // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2007. Т. XIV. С. 125–128.

XIV – нач. XV вв.<sup>1</sup> О популярности имени Даниил в роду Рюриковичей в XIII в. свидетельствуют некоторые печати Великого Новгорода<sup>2</sup>, где на одной стороне изображен всадник, а с обратной стороны – святой Даниил Столпник<sup>3</sup>.

Символическим воплощением идеи княжеского служения в последование святому Даниилу Столпнику стало в годы княжения Даниила Галицкого в Галиче и на Волыни распространение столпничества и как особой формы христианского аскетизма, что нашло свое отражение в строительстве одиночных каменных башен-столпов и появлении в Галицко-Волынской Руси во времена Даниила двух новых городов с весьма характерными названиями – Столпье и Данилов<sup>4</sup>. Столпничество у московских великих князей в XIV столетии, как и у галицко-волыньских князей в XIII столетии, приобрело родовой характер, утверждения в княжеской среде специфической черты идеологии царской харизмы.

Следствием установления локального идеологического норматива стало исчезновение в княжеском именовании славянских языческих имен. Новый княжеский именованье отныне исключительно христианский. Звучание христианских идей в именах князей как бы программировало их христианское поведение<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Даниил Иванович, сын великого князя Ивана Калиты (род. 1319 или 1320); Даниил Симеонович (род. в 1347), сын великого князя Симеона Гордого; Даниил Дмитриевич, старший сын великого князя Дмитрия Донского; Даниил Васильевич, сын великого князя Василия I Дмитриевича. (Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 543–544.).

<sup>2</sup> В этой связи определенный интерес представляют сфрагистические находки Лукинского-2 раскопа в Великом Новгороде. Результаты были опубликованы в сборнике материалов научной конференции, посвященной 80-летию со дня рождения М. Х. Алешковского, проходившей в Великом Новгороде 22–24 января 2013 г., «Новгород и Новгородская земля. История и археология. Выпуск 27».

<sup>3</sup> «Подобные буллы известны по двум чрезвычайно близким разновидностям матриц, связывали с Юрием Даниловичем, находившимся на княжении в Новгороде в 1318 – 1322 гг. Позже, анализируя новые находки таких печатей, В.Л. Янин одну из них, на которой по сторонам всадника удалось прочесть имя АЛЕКСАНДР, отнес к Даниилу Александровичу, сыну Александра Невского, княжившему в Новгороде в 1296 г. Атрибуция второй печати при этом осталась прежней. Булла с Лукинского-2 раскопа оттиснута именно этими матрицами. Опубликовано уже 15 таких печатей. Почти все они происходят из Новгорода и новгородского городища». (См.: Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 27.: матер. научн. конфер., посвящённой 80-летию со дня рождения М. Х. Алешковского (Великий Новгород, 22–24 января, 2013 г.). Великий Новгород: Новгородский музей-заповедник, 2013. С. 352.).

<sup>4</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 545.

<sup>5</sup> В византийской агиографической литературе сохранились сведения о взаимоотношениях святого Даниила Столпника со святым царем Львом как духовного отца и глубоко чтившего его сына, что, по всей видимости, нашло отражение в православном именовании, образуя соответствующую пару личных крестильных имен. В семье Даниила Галицкого, давшего одному из своих сыновей исключительно редкое для Рюрикова дома имя Лев. Помимо Льва Даниловича в роду Галицких князей известен еще один обладатель такого имени – луцкий князь Лев Юрьевич (1308–1323), приходившийся правнуком князю

Творцами политической программы христианского служения, в качестве идеократоров выступают и архиереи домонгольского периода: мтрп. Антоний (ум.1232) и мтрп. Кирилл (мтрп. 1242–1281).

Владыка Антоний стал одним из первых людей на Руси, который осознал, что отныне последним оплотом православия может быть только Русь, сиявшая в зените славы перед нашествием монголов и не чаявшая скорых суровых испытаний, поставивших древнерусский этнос на грань исторической гибели. Мтрп. Кирилл являлся ключевой фигурой в формировании новой русской политической программы. Эта программа заключалась в идейном оформлении исторической миссии Русской земли, осознании Руси единственной государственной преемницей павшей Византии, оплота Вселенского православия. Митрополит Кирилл был сознательным проводником на Руси идеалов Византийской властной парадигмы, именно «митрополиту Киевскому и всея Руси Кириллу II приписывается... переработка присланного из Болгарии Номоканона для создания «Кормчей книги»<sup>1</sup>.

Духовной и политической преемственностью новгородский владыка Антоний и мтрп. Кирилл были связаны с князем Александром Невским. Они были единомышленниками в воззрениях на суть христианского государя, православную государственность, проповедовали верность выбору князя Владимира и законное наследование ушедшей в политическое небытие Византийской империи.

Митрополит Кирилл (1242–1281) как один из древнерусских идеологов, по заказу которого, как считал Д. С. Лихачёв<sup>2</sup>, написано «Житие Александра Невского», свидетельствуя о духовной зрелости князя и его нравственной

---

Даниила.

<sup>1</sup> Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М.: Наука, 1978. С. 181–184.

<sup>2</sup> После смерти в 1262 г. Александра Невского было написано его «Житие». В. О. Ключевский – один из крупнейших знатоков житийной литературы – называл «Житие Александра Невского» «исключительным, своеобразным опытом жития, не повторившегося в агиографии». Н. Серебрянский видел в его основе особую светскую повесть о «мужестве» Александра Ярославича, но не привел ей аналогий. Аналогия существует только одна – «Жизнеописание Даниила Галицкого», но тогда на это произведение смотрели как на летопись и никаких параллелей и сравнений не проводили. Впервые их сопоставил Д. С. Лихачёв, доказав прежде всего, что оба памятника относятся к жанру жизнеописания. Для нас очень важны наблюдения и выводы ученого относительно значительной близости этих двух произведений, дающей возможность предположить, что они созданы одним автором.

чистоте<sup>1</sup> «покушаяся писать житие... князя Александра, сына Ярославля... понеже слышахъ от отецъ своихъ и самовидецъ есмь възраста его, радъ быхъ исповедалъ... честное и славное житие его»<sup>2</sup>, своеобразно выражал «общественное мнение», состоявшиеся идеологические воззрения на персонификацию едиnodержавной власти, личностные качества властителя.

Интерпретировать политические приоритеты и особенности политического мировоззрения Александра Ярославича позволяет выразительный идеологический источник – личная печать князя.

На лицевой стороне печати изображен святой Александр, воин-римлянин<sup>3</sup>. Идейный смысл этого покровительства выразил митрополит Кирилл, воскликнувший над гробом князя: «Чада моя, разумеите, яко уже заиде солнце земли Суздальской». Сравнение с солнцем – обычный прием агиографов, но в устах Кирилла образ агиографической литературы, стереотипный прием, взят не как случайная фигура надгробной речи, адресованная почившему в Бозе князю (1263), а как сознательная параллель, которую проводит между князем и его небесным покровителем. Признавая небесным покровителем Александра Ярославича именно воина Александра-

---

<sup>1</sup> Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М.: Наука, 1978. С. 199.

<sup>2</sup> Одно из самых веских доказательств авторства этих произведений древнерусской литературы дает А. Н. Ужанков. «Не обратив на то внимания, Д. С. Лихачёв, при сопоставлении стилей двух княжеских жизнеописаний, приводит примеры не только из текста всего «Жизнеописания», а только части, заканчивающейся 1250 годом, что соответствует выделенной нами его первой редакции, и ни одного – из второй, более поздней части. Следовательно, даже по исследованию Д. С. Лихачёва, роднит «Жизнеописание» с «Житием» только первая редакция биографии Даниила. А это служит лучшим доказательством того, что первая редакция «Жизнеописания» и «Житие Александра Невского» принадлежат перу одного автора, не исключено – Кирилла. Стало быть, действительно, с отъездом Кирилла из Галицкого княжества в нем не осталось автора «Жизнеописания», и именно этим отъездом вызван шестнадцатилетний перерыв в работе над ним» (Ужанков А. Н. Жизнеописание Даниила Галицкого. К истории биографического жанра в древней Руси // Прометей. 1990. № 16. С. 198.).

<sup>3</sup> Этот святой Александр – воин с мечом – загадал немало загадок отечественным историкам. Дело в том, что святых Александров в святцах много. Но все они или патриархи, или монахи. Только под 9 июля отечественный историк Н. П. Лихачёв нашел память святого воина Александра. Исследователь справедливо поставил вопрос: «Важно определить, какой святой представлен в виде всадника, весьма далекого от византийских изображений». Несомненно, определенное, хотя и опосредованное, западноевропейское влияние, западный образец, мог быть принят, потому что греческого изображения редкого святого не было под рукой. О святом воине Александре известно немного. Его чтут вместе с преподобными мучениками Патремуфием и Коприем. Все трое пострадали при Юлиане Отступнике. Исходя из этого, Н. П. Лихачёв считает возможным определить дату рождения князя. Однако, как выяснилось, воинов Александров святцы знают троих. Под 13 мая чтится память Александра-воина, римлянина, под 10 июня просто воина, а 9 июля – воина-египтянина. В Минее служебной, известной и во времена Александра, числится только Александр – воин-римлянин, память которого празднуется 13 мая. Современный историк В. К. Зиборов считает эту дату наиболее вероятной датой рождения Александра Невского.

римлянина, мтрп. Кирилл идеологизировал святостью царскую харизму Александра. На печати Александра Ярославича изображен вооруженный мечом воин, и на нем можно усмотреть подобие короны. Более чем очевидно, что это своего рода «геральдический» ответ Александра Невского на принятие реальных корон от папы Римского литовским Миндовгом и князем Даниилом Галицким. Геральдическая фигура на печати свидетельствует о том, что Невский «сигнализировал» на символическом уровне своим державным соседям о том, что его статус, по крайней мере, не меньше, чем у них, и статус этот получен им фактом рождения в великокняжеском роде и не нуждается в легитимации со стороны.

Символ святого воина, оставленный князем в наследие своим потомкам, заключал в себе на идейном уровне политическую стратегию Александра Невского, понятую и принятую его современниками в духе персонифицированной в нем «царской харизмы».

Политическая программа князя Александра Невского вполне четко ориентирована на созидание централизованной монархической государственности. Отличительной чертой в понимании царской харизмы власти была принципиальная позиция верности православию. Александр мыслил государство как нерушимый оплот истинной веры, а сохранение государственности, даже в качестве данника Орды, как сбережение ковчега для хранения православия в эпоху, когда оно, казалось, переживает время трагического заката, если не гибели вообще.

Таким образом, «царская харизма» осмыслялась с точки зрения её религиозной природы, которая трактовалась по-разному.

Князья Галицкие, согласно их представлениям о власти василевса, пытались расширить собственные властные полномочия, в претензиях на инвеституру епископов, в выборе средств ведения политической борьбы. Под влиянием византийской доктрины божественного происхождения царской власти придворный летописец трактует выступления против Даниила неверных ему бояр и простых галичан как духовное преступление,

последовательно именуя противников князя “безбожными”. Сам же Даниил, наоборот, старательно изображается правителем, наделенным истинными царскими добродетелями: христианским смирением и великодушным умением прощать злейших врагов.

Сложившаяся традиция наделять местных князей царским титулом в такой формуле: за свои добродетели был удостоен от Бога «царствовать в всей Руской земли», связана с пониманием на Руси сакрального характера царской власти. Власть царская имеет своим источником не родовые обычаи, не опирается на юридическое право. Она от Бога и признается государем всея Руси. Изменяется не только содержание царского титула, но и его форма. Царский титул утратил свой прежний детерминант, придававший ему общерусское значение – «цесарь в Руской земли».

«Использование в царском титуле Романа Мстиславича детерминанта, связывающего его с Русской землей, – цесарь в Руской земли, – отличались от универсального титула вселенского императора обязательным прибавлением детерминантов, отражающих национальную принадлежность, – “царь болгар и влахов” и “царь сербов и греков”»<sup>1</sup>.

Эта национализация царского титула открывает новую эпоху самосознания православных народов. Отныне не вселенская империя - нерушимый оплот православия, а таковым становится отдельный народ, представляющий на определенном историческом этапе всю полноту Церкви, являясь одновременно и наследником Византии, и национальным государством, где вселенская полнота становится национальным признаком. Полноты и концептуальной завершенности данная доктрина достигнет в Русском царстве при Василии III.

Царская харизма как законность наследования византийским императорам получает развитие в идее национального самодержца единой Русской державы. В среде Рюриковичей распространено убеждение в принципиальной легитимности взгляда на себя как на законных наследников Второго Рима.

---

<sup>1</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 582.

Так, константами идеологии «царской харизмы» московского периода русской истории становятся идеи национального самодержца и царя, несущего ответственность за духовное состояние своего народа, по сути его духовника. Этические основания власти, основанной на «царской харизме» развернулись древнерусскими идеократорами в специфическую идею личного жертвенного служения.

Эта идея интерпретируется Житием Александра Невского в рассказе о явлении князей Бориса и Глеба перед Невской битвой, в образе которых «готовность к самопожертвованию достигла чистоты ректификаката»<sup>1</sup>. Два века спустя после своей гибели братья явились воинам великого князя, обещая помощь. Их явление имело для благоверного князя программный смысл, приоткрывая, почему ему дарована победа и как сложится его судьба. Александр, видимо, не раз испытывал искушение ударить не только по немцам и литовцам, но и по монголам. Но вместо этого провел долгие годы в изматывающей дипломатической борьбе в ханской ставке, ежечасно рискуя быть подвергнутым мучительной казни. Если вникнуть в детали биографии Александра Невского, то становится ясным: его подвиг имел много общего с подвигом страстотерпцев Бориса и Глеба. Они отказались от «цесарского» триумфа ради целостности отеческого достояния; точно так же поступил благоверный князь Александр, который променял корону, обещанную папой, на посох ходатая, убеждающего ордынских ханов отказаться от разорения Руси»<sup>2</sup>.

От святых братьев во всей полноте Александр наследовал понимание власти как жертвенного служения. Смысл подвига князя Александра как носителя царской харизмы, христианских ценностей в его Житии открывается в библейских цитатах<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Багдасаров Р. В. Мистика русского православия. М.: Вече, 2011. С. 154.

<sup>2</sup> Багдасаров Р. В. Указ соч. С. 41–42.

<sup>3</sup> «Взоръ его паче инех человекъ, и глась его – акы труба в народе, лице же его – акы лице Иосифа, иже бе поставилъ его египетскый царь втораго царя в Египте, сила же бе его – часть от силы Самсоня, и даль бе ему Богъ премудрость Соломоню, храбръство же его – акы царя римскаго Еуспесиана, иже бе пленилъ всю землю Иудейскую. Инегде исполчися къ граду Асафату приступити, и ишедше граждане, победиша плтькъ его. И остася единъ, и взъвати к граду силу ихъ, къ вратом граднымъ, и посмеяся дружине своей, и укори я, рекъ: “Остависте мя единого”. Тако же и князь Александръ – побежая, а не победимъ». (Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII в. СПб.: Наука, 2000. С. 358.).

Александр сравнивается с Иосифом, правление которого послужило на благо не только евреям, но и египтянам: св. князь Александр не только установил мир между Русью и Ордой, но и явился одним из основателей Сарайской епархии - миссионерской по своему назначению. Образ Самсона подразумевает оппозицию “Самсон – филистимляне”, одинокий герой и сонмы язычников. Понятно, за кого принимаются шведы и немцы. Мотив одиночества и оставленности ярче всего в этом фрагменте присутствует в рассказе о Веспасиане, которого оставили его воины. В христианской традиции Веспасиана считали бичом Божиим, выполнившим Божественный приговор над неверными иудеями, некогда народом Божиим, но распявшим Христа и гнавшим его апостолов. Соответственно, немцы уподобляются христораспинателям – иудеям... с ними сравниваются также и изменники-псковичи<sup>1</sup>.

Текст Жития насыщен библейскими реминисценциями. Здесь цитата из 34-го псалма: “Суди, Господи, обидящих меня, побори борюция мя, прими оружие и щит и восстании на помощь мне”. Этот псалом стихословился в Византии во время военной опасности. Однако он, определенным образом, связан со Страстями Господними<sup>2</sup>. Текст Жития также несет символично-семантическую нагрузку. Слова их ктиторского псалма: «Господи, спаси царя и услыши ны, в онь же аще день призовем тя», который читался в Константинополе в присутствии царя и знаменовал спасение и сохранение священного царства ромеев не столько военной силой, сколько верой и молитвой. Этот образец сознательно заимствуется русским книжником. По мысли автора Жития, судьбу битвы решает не многочисленность войск, но личное благочестие князя, его вера и мужество, и Божие благословение на его дружину. Идеология «царской харизмы» персонифицирована князьями в акте выбора небесных покровителей: Андреем Боголюбским, чтивший память святого Андрея юродивого, в прецеденте инициативы княжеской власти в деле прославления князей Бориса и Глеба,

---

<sup>1</sup> Василик В. В. Личность св. Александра Невского в контексте цивилизационного противостояния Руси и Запада // Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конфер., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.). СПб.: Академия исследования культуры, 2014. С. 24.

<sup>2</sup> Житие Александра Невского. С. 360.

полное завершение получила в акте официальной канонизации князя Владимира, благословлявшего своего потомка – Александра Невского в акте его «выбора веры».

Факт канонизации князя Владимира при Александре Ярославиче Невском и при его детях факт огромной, не только церковной, но и государственно-культурной значимости. Александр Невский этим актом создает парадигматическую матрицу всей политической и социальной структуры Русской земли. В этой идейной конструкции святой князь креститель Руси, равноапостольный Владимир, Новый Константин встает у истоков священной государственности.

С момента официального прославления мы можем говорить об устойчивой идеологической конструкции, в которой святой равноапостольный «каган», предок князя Александра стал культовой фигурой, стоявшей у истоков священной русской государственности с самого момента своего крещения рассматриваемой современниками этого события в качестве «Нового Израиля», земли избранной. Верность священной исторической миссии Руси, как ее понимал митрополит киевский Иларион, – таково значение этого духовно-символического послания современникам и потомкам Александра Невского. Русские люди того времени совершенно сознательно, а не только в качестве некоей дани чужой и заимствованной литературной агиографической традиции отождествляют себя с «Новым Израилем».

Мысль автора Жития об «апостольском подвиге» князя Александра изложена в образном уподоблении святого князя Александра праведному царю Езекии. Шведы же уподоблены безбожным ассирийцам.

Но даже не это должно здесь привлечь наше внимание. Точно так же рассматривает эту битву и князь Александр. Может быть, здесь и нет ничего удивительного. Так же рассматривали битвы и другие полководцы Средневековья христианской ойкумены. Но здесь важен иной мотив.

В. В. Василик делает одно ценное наблюдение: «Обратим внимание и

на то, что святой князь Александр нападает на шведов в шестой час – время литургии, время распятия Господа. Интересно и то, что восстанавливаемой дружинной терминологии мы практически не найдем, кроме выражения «положить печать».

Царская харизма налагает обязанность творить Суд Божий. Саму битву автор Жития рассматривает как Суд Божий. Автор Жития приводит следующие проникновенные слова князя: «Князь же Александръ воздевь руце на небо и рече: “Суди, ми Боже, и разсуди прю мою от языка непреподобна, и помози ми, Господи, яко же древле Моисию на Амалика и прадеду нашему Ярославу на окааннаго Святополку”. Здесь мы видим использование того же 34-го псалма с его идеей Божиего суда. Шведских крестоносцев князь уподобляет братоубийце Святополку. Но главное, здесь присутствует образ, взятый из Исхода. Князь осознает себя защитником Закона Божиего и Правды Господней, а крестоносцев уподобляет нечестивым язычникам – амаликитянам. Автор Жития говорит о невидимой ангельской помощи воистине благоверного князя. Библейский архетип этой помощи вполне прозрачен. Это та поддержка, которую Господь оказал Моисею в его сражении с Амаликом и Иисусу Навину при взятии Иерихона. Но здесь мы встречаем необычный для агиографической литературы прием. Автор свидетельствует об этом как о реальном чуде со слов очевидца: «Се же слышах от самовидца, иже рече ми, яко видехъ полкъ Божий на воздухе, пришедши на помощь Александрови. И тако победи япомощию Божию, и даша плеща своя, и сечахуть я, гонящее, аки по иаеру, и не бе камо утещи. Зде же прослави Богъ Александра пред всеми полкы, яко же Иуса Наввина у Ерехона. А иже рече, имемъ Александра руками, сего дасть ему Богъ в руце его».

В. В. Василик верно замечает: «Не случайно св. князь Александр столь любил 34-й псалом, поскольку в нем содержатся следующие важные слова: “Да будет тьма окрестъ их и Ангель Господень прогоняй их” (ПС., 34: 8). Его молитва была услышана самым непосредственным образом: Божьи Ангелы

секли т. н. «Божиих слуг». Некоторым образом, Ледовое побоище преобразовало последнюю битву Слова Божия и ангельских сил с воинством антихриста»<sup>1</sup>.

Носителя «царской харизмы», князя Александр, уже современники полагают выразителем высшей идеи христианской государственной власти, её живым символом. Помимо основных героических добродетелей, таких как мужество, справедливость, скромность и мудрость, князь, наделяется качествами истинного христианского подвижника. В делах князя, в его политической воле уже достаточно четко выражена идея: глубокая и искренняя верность православию, преданность своему роду, святорусской земле, которая в контексте древнерусской идеократии означала не просто географическую величину, но метафизическую данность, которая является залогом спасения. Ее государственные институты, неразрывно связаны с Церковью, пронизаны ее благодатными энергиями и являются необходимым условием исторического бытования Божиего народа.

В период государственного кризиса, вызванного ордынским нашествием, древнерусское сознание уже сформулировало для себя спасительную формулу: потеря святыни веры неминуемо ведет к потере национальной государственности.

Иной путь спасения национальной государственности и национальной идентичности был выбран современником князя Александра Ярославича князем Даниилом Романовичем Галицким.

Для верного понимания тех условий, в которых князь Александр Невский осуществлял свой судьбоносный, цивилизационный выбор пути Русской государственности, который стал началом исторического процесса, приведшего к осознанию великорусской народностью себя носителем особой исторической миссии – быть последним в мировой истории оплотом

---

<sup>1</sup> Василик В. В. Личность св. Александра Невского в контексте цивилизационного противостояния Руси и Запада // Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конфер., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.). СПб.: Академия исследования культуры, 2014. С. 32–33.

православной веры и православной государственности, нам необходимо проанализировать события в Юго-Западной Руси, которая имела преимущественно лучшие «стартовые возможности» для становления нового духовного и идеологического центра собирания Руси под знаменем православного царства, чем Ростово-Суздальский Север.

Ключевыми фигурами в XIII столетии на юге Руси были два князя: Роман Мстиславович и его сын Даниил.

Фактический материал для верного понимания политики Романа Мстиславовича и Даниила Галицкого, который позволяет целостно представить психологический портрет князя Даниила, дает нам «Галицкая летопись», а вернее, жизнеописание князя Даниила Романовича. Это жизнеописание создается в конце 40-х – начале 60-х гг. XIII столетия на Юго-Западе Руси, в столице Галицко-Волынского княжества городе Холме. В начальной статье Галицко-Волынской летописи сказано: «По смерти же великого князя Романа, приснопамятного самодержьца всея Руси». Фрагмент этот датируется либо серединой XIII в. – временем работы над «галицкой частью» Галицко-Волынской летописи, либо (самое позднее) концом XIII столетия»<sup>1</sup>. Необходимо помнить, что «Жизнеописание Даниила Галицкого» дошло до нас в составе Ипатьевского летописного свода, составленного в начале XIV столетия в Южной Руси. В него вошли три летописи – Повесть временных лет, освещавшая события из ранней истории восточных славян и до начала XII в.; «Киевская летопись», охватившая весь XII в.; и «Галицко-Волынская летопись» – от начала и до конца XIII в., первая часть которой, и есть, собственно, «Жизнеописание Даниила Галицкого». «Чтобы сделать из “Жизнеописания” летопись, составителю свода пришлось внести в него характерную для летописания хронологию и разбить цельное повествование по годам. Характерно, что привнесенная в княжеское жизнеописание хронология не

---

<sup>1</sup> Горский А. А. Бещисленные рати и великия труды...Проблемы русской истории X–XV вв. Титулование «всея Руси» и русские князья XI–XII вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. С. 91.

только сохранила свою “чужеродность”, но и имеет значительные ошибки»<sup>1</sup>.

Особое внимание мы уделяем личности князя Даниила Романовича как современника и политического соратника Александра Невского. Отметим, что князь Даниил дольше всех других князей лелеял мечту о военном решении «татарского вопроса», полагая, что таковое решение в принципе возможно. Последовательное противопоставление себя латинскому Западу, столь характерное для политики отца князя Даниила, Романа Мстиславовича, в политике его сына не находит продолжения. В определенном смысле, будущая судьба Юго-Западной Руси предрешена именно «западническим» разворотом политики Даниила Галицкого. Кульминацией такого выбора стала коронация князя Даниила. Справедливости ради нужно сказать, что это решение нелегко далось князю.

Нежелание русского князя принимать корону от папы в летописи подчеркивается неоднократно: Даниил не раз отказывался от коронации, ссылаясь на свою занятость более важным делом – борьбой с татарами. Подобное поведение галицко-волынского князя требует пояснений. «Как известно... королевская корона, полученная из рук папы римского, в политических отношениях того времени была настоящим “королевским подарком”, т.е. политическим отличием, за которое западные правители боролись подчас долгие годы. А тут галицко-волынский князь, получив такое предложение папы, сам же отверг его. Это было событие, возможно, единственное в Средние века, когда наделяемой короной сам отказывался ее принять»<sup>2</sup>.

Несомненно, важную роль в решении Даниила играл татарский фактор, ведь галицко-волынский князь был тогда вассалом хана и принятие короны от папы означало открытый вызов Орде. Однако едва ли будет правильно искать объяснение упорному нежеланию Даниила короноваться лишь в контексте

---

<sup>1</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланина, 2011. С. 189.

<sup>2</sup> Майоров А. В. Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланина, 2011. С. 447.

русско-ордынских отношений. Свою роль здесь играло то недоверие, которое галицко-волынский князь испытывал к папе и, в частности, к обещаниям Рима предоставить Руси реальную военную помощь в борьбе с монголо-татарами.

Отметим, что позиция Даниила отличалась определенными колебаниями однажды выбранного курса, что может быть объяснено сложной военно-политической ситуацией вокруг его княжества. В не менее сложной ситуации оказывался князь Александр Невский. Однако мы видим прямую и неуклонную политическую линию Александра Невского, выбранную единожды и воплощаемую в жизнь в то же самое время в таких же сложных исторических условиях. Продолжая отвечать на ранее поставленный вопрос, почему не Галич, а Владимир-на-Клязьме стал центром созидания единого монархического русского государства, центром собирания державы Рюриковичей домонгольского периода в новое государственное тело, укажем на противоречивую и непоследовательную политическую линию Даниила по отношению к папе Иннокентию IV.

«...В описываемое время Даниил Романович и со своей стороны предпринимал меры по налаживанию отношений с Иннокентием IV. В 1252 – начале 1253 г. он вел переговоры с папой об организации нового крестового похода, направленного против татар, представлявших угрозу для всех христианских народов Европы. Результатом этих переговоров, надо думать, стало обращение папы весной 1253 г. к правителям и рыцарям Руси, Моравии, Чехии, Сербии и Поморья с предупреждением о новом большом наступлении татар на христианские страны и призывом ко всем, кого это наступление могло затронуть, объединиться под знаком креста и встать на пути татар. Участники нового крестового похода получили от папы такие же духовные привилегии, какие предоставлялись участникам Крестовых походов в Святую Землю»<sup>1</sup>. Самым главным результатом переговоров, стало согласие князя Даниила получить королевскую корону из рук Римского папы.

---

<sup>1</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланина, 2011. С.447.

У нас нет возможности доподлинно знать, как оценивал сам факт такой коронации Даниил Романович. Понимал ли он, что оказанная ему честь и милость есть в определенном смысле рискованная по последствиям сделка, чреватая опасностями для суверенности Галицкой Руси в самом ближайшем будущем. Определенно, помня антилатинскую позицию отца, Даниил, конечно, должен был тяжело переживать эту сделку с религиозной совестью, оправдывая ее суровой политической необходимостью. Впрочем, автор «Жизнеописания Даниила Галицкого» дает такую трактовку этому событию, которая, вероятно, исходила от самого князя: «Венец от Бога принял в церкви святых апостолов»<sup>1</sup>. В этом сообщении мы видим не только постулат о богоданности княжеской власти, и не только точку зрения средневекового писателя о провиденциальности важных исторических событий, но и своеобразное религиозно-нравственное оправдание князя перед современниками и потомками.

В рассказе Галицко-Волынской летописи, посвященном коронации Даниила, есть и еще одна интересная подробность. По словам летописца, мать Даниила также убеждала его принять папскую корону. «Оному же одинако не хотящоу, и оубеди его мати его, и Болеславъ, и Семовить, и бояре Лядьские...».<sup>2</sup>

Летописец считает, что влияние матери было велико, выше, чем влияние поляков, обещавших военную помощь против татар. Вероятно, мать Даниила также была заинтересована именно в западном векторе политики сына.

Необходимо отметить и еще один немаловажный факт. Начало переговоров Галицких князей с папским престолом по времени совпадает с переговорами, которые проходили по инициативе Рима об объединении Западной и Восточной церкви, с властями Никейской державы и Болгарии. Наиболее активная фаза этих переговоров приходится на начало 1250-х гг.

---

<sup>1</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланина, 2011. С. 470.

<sup>2</sup> Там же. С. 513.

Таким образом, вопрос об унии с Римом одновременно обсуждался в Никее и в Галицко-Волынском княжестве. В вопросе о принятии унии Даниил, совершенно очевидно, шел в фарватере византийской дипломатии. И в этом он кардинальным образом разошелся с позицией Александра Невского, который в тех политических условиях оставался последним государем, готовым отстаивать принцип независимости православия. Не может быть никаких сомнений в информированности Александра об этих событиях и его сознательного исторического выбора стать последним властным, политическим оплотом независимой Православной церкви, что в итоге и предопределило исторические и цивилизационные судьбы Северо-Восточной и Юго-Западной Руси.

«По-видимому, задержка церемонии коронации Даниила и терпеливое ее ожидание папскими послами, доставившими корону, но в течение целого полугодия не имевшими возможности исполнить свою миссию, были связаны с ожиданием Холмским двором известий из Никеи, подтверждающих окончательное согласование условий союза с Римом и отправку полномочных представителей для заключения договора с папой. Думать так позволяет участие в коронации русского православного духовенства. По словам Галицко-Волынской летописи, Даниил принял корону “от отца своего папы Некентия и от всихъ епископовъ своихъ”. Русское духовенство с самого начала участвовало в переговорах с Римом. По свидетельству Плано Карпини, привезенные им предложения папы князя Даниил и Василько обсуждали со своими епископами. Необходимость контактов с Никейскими властями в столь важном для мировой политики и судьбы Восточной церкви момент объясняется... поездкой в Никею ближайшего сподвижника Даниила Романовича Кирилла, выдвинутого галицко-волынским князем в качестве кандидата на киевскую митрополичью кафедру. В 1246 г. на пути в Никею он достиг Венгрии, где исполнил еще одно поручение Даниила, став посредником в заключении брака между его сыном Львом и дочерью короля Белы IV Констанцией... Кирилл, судя по

всему, успешно исполнил свою миссию в Никее, подтвердив готовность князя Даниила Галицкого строго следовать целям проводимой Никейским двором внешней политики. Наградой за это стало утверждение Кирилла новым киевским митрополитом, произведенное патриархом. Вернувшийся на Русь в сане митрополита, Кирилл через некоторое время прибыл в Суздальскую землю»<sup>1</sup>.

Переезд митрополита Кирилла на Север predetermined дальнейшую судьбу всей Русской государственности, окончательно сместив центр политической силы с Юга на Север.

Здесь действительно перед нами ключевой, судьбоносный момент русской истории, долгое время остававшийся недооцененным по достоинству нашей исторической наукой. Отъезд Кирилла и тот факт, что он связал свою дальнейшую судьбу не со своим «благодетелем» князем Даниилом, а с Александром Невским заставляет нас смотреть на него как на первого человека, который верно оценил трагические последствия политических компромиссов между православным Востоком и папским Западом. Уход Кирилла в Суздальскую землю - это взвешенное политическое решение в пользу того исторического выбора духовного и политического пути, который был совершен Северной Русью в лице князя Александра Невского, вне зависимости от того, личное ли это было решение Кирилла, или он выполнял волю патриарха, поставившего его митрополитом всея Руси в Никее.

Вполне вероятно, что в Никее Кирилл мог обсудить с византийцами и вопрос его будущего пребывания в качестве митрополита всея Руси. Начиная с князя Романа и впоследствии, при его сыне Данииле, Галицкие князья стремились, при сохранении контроля за городом Киевом, перенести столицу в Галич. Вполне вероятно, что в Никее Кирилл не встретил понимания в данном вопросе у византийцев, которые и спустя сто лет после этого продолжали рассматривать Киев и митрополичью кафедру в нем как единственный легитимный

---

<sup>1</sup> Цит. по: Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланина, 2011. С.516.

общегосударственный и общецерковный центр Руси. Стольным князем Киевским с 50-х гг. XIII в. был Александр Невский. Пребывание рядом с великим князем, видимо, и было предписано митрополиту Киевскому и всея Руси Кириллу. Вполне вероятно, что по этой причине князь Даниил не считал своего ставленника Кирилла «перебежчиком», но вынужден был согласиться с позицией патриаршего престола. Мы далеки от мысли считать Кирилла тем вдохновителем, который и способствовал выбору Александра неуклонного стояния в православной вере перед лицом всеобщего краха православных государств на политической арене тогдашнего мира. Вероятнее всего, этот выбор был сделан Александром самостоятельно, и именно он привлек к себе митрополита Кирилла, который до своего поставления в митрополиты стал невольным участником и свидетелем политической комбинации, которая превращала последние остатки православного мира в Юго-Западной Руси в провинцию Запада и папского престола. Отказ Александра от переговоров по поводу унии с папскими посланниками и приезд к нему киевского митрополита Кирилла есть вещи не просто связанные, но и безусловно предопределившие будущую судьбу именно Северной Руси как Третьего Рима. Политическое лавирование Даниила между Никеей и Римом не могло продолжаться долго. Судьба заставила Даниила делать важный политический выбор еще раз. «Отказ от унии с Римом Никейского императора в самое короткое время вызвал соответствующую реакцию Галицко-Волынских князей. Об этом можно заключить из письма к Даниилу Галицкому папы Александра IV, датированного 13 февраля 1257 г. Папа горько сетовал на то, что князь “духовные и мирские благодеяния церкви предал забвению и к милостям ее оказался совершенно неблагодарным”...»<sup>1</sup>.

У нас нет оснований считать коронацию Даниила Галицкого свидетельством его полной переориентации на Запад и Римскую церковь и разрыв с православием. Его политический курс шел в фарватере курса Никейской

---

<sup>1</sup> Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланина, 2011. С. 521.

империи и вместе с ним делал крутые повороты, которые не могли, конечно, исправить или отменить тот непреложный факт, что в угоду политическому моменту никейские императоры и галицкий князь шли на серьезные компромиссы в делах веры там, где князь Александр Невский проявил непреклонность, что, в конечном итоге, и привело в тому политическому результату в исторической перспективе, а именно к сохранению не только православия в Северо-Восточной Руси, но и самобытных государственных институтов, что позволило возродиться Руси именно на Северо-Востоке и продолжить исторический путь к единой державе.

Мы вправе утверждать, что князь Александр и его родич, Даниил Галицкий, должны быть признаны продолжателем той духовно-политической парадигмы русского самосознания, которая впервые нашла отражение в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, и стала программным манифестом русской идеологии на века, предопределив его духовно-политический идеал, окончательно выговоренный средневековым русским сознанием в период Московского царства, отчеканенный в формулу «Москва - III Рим». Удержав в критический момент истории «хоругвь православной веры», князь Александр и его родственник и современник, князь Даниил Галицкий, стали продолжателями идеократической модели русского средневекового государства, начавшей формироваться от момента крещения Руси. Причем акцент на духовный идеал «Нового Израиля» сделан был князем Александром, а политический аспект наследования Второму Риму, павшему под ударами крестоносцев и в лице никейских императоров склонявшийся к унии с Римом Ветхим, просматривается в деяниях князя Даниила, ознаменованных, в итоге, принятием им папской короны в 1253 г., в расчете на помощь со стороны Запада. Эта корона стала началом конца политического бытия всей Галицкой Руси. Не дождавшись реальной военной помощи против татар, Даниил всю свою жизнь вынужден был вести сложную дипломатическую игру с целью не допустить вторичного разгрома своей земли Ордой. Ему удавалось сдерживать монгольского полководца Куремсы и даже

наносить войскам последнего чувствительные удары, но при его же жизни католические соседи, поляки и венгры, недвусмысленно стали предъявлять свои претензии на земли некогда могучего Галицко-Волынского княжества. На внуках Даниила династия Галицкой ветви Рюриковичей прекратилась. Русь Карпатская пала жертвой католических соседей, пала, чтобы утратить само русское имя, саму память о своих корнях. Юго-Западная Русь утратила свое подлинное историческое будущее, свою национально-культурную идентичность.

### **2.3 Идеологема Москва – Третий Рим: государственная самоидентификация Древней Руси**

Идеологический материал, усвоенный Древней Русью, в процессе генезиса средневековой русской идеократической парадигмы, нашел свое полное и законченное завершение в знаменитом послании инок Филофея, старца Елиазарова псковского монастыря Мисюрю Мунехину и отчеканенной в формулу «Москва – Третий Рим». Обоснованием генетической связи древнерусского идейного комплекса и идеологемы «Москва – Третий Рим» служит внутренняя структура этой идеологемы, выявленная с помощью герменевтического анализа прецедентных идеократических текстов.

Этапы исторического процесса, когда сначала Киев стал мыслиться как Новый Иерусалим, а вся Русская земля Новым Израилем до момента осознания того факта, что Новый Рим пал под ударами латинян в 1204 г., и Вечное царство, «в которое вписался Христос», должно было найти себе новые политические формы. Последовательно Киев, Владимир и Москва стали мыслиться как Новый Царьград, существующий рядом с прежним, «Ветхим Царьградом», его не замещающий, но «приуготовленный» к роли последнего оплота истинной веры и уже дублирующий его роль сакрального центра православной ойкумены. В извещении митрополита Зосимы о

пасхалии на восьмое тысячелетие есть слова «...и ныне, в последние сиа лета, якоже и в первая, прослави Бог сродника его (т.е. сродника св. князя Владимира), иже в православии просиявшего, благоверного и христоролюбивого великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержавца всея Руси, новаго царя Константина, новому граду Константину – Москве»<sup>1</sup>.

Воззрение на Москву как на Третий Рим стало закономерным продолжением традиции видеть в Москве Новый Константинополь. Официальные документы, в которых используется новая идеологическая формулировка, свидетельствуют в пользу того, что данная идея стала на Руси не только плодом книжного «герметического» знания немногих, но общепринятой идеологией. И идея эта подпитывалась многочисленными текстами XV–XVI вв.

Богоизбранность Русского царства красной нитью проходит в таких произведениях, как «Повесть о Белом клобуке», «Сказании о Вавилонском царстве», «Сказании о князьях Владимирских» и в «Послании Спиридона Саввы». «Царская тема» выражена была еще раньше в Повести Симеона Суздальца, написанной около 1441 г. В ней он не только выделяет среди иных православных стран Русскую землю, славную своим «преславным христианством», но и называя царем еще Владимира Крестителя, употребляет тот же царский титул по отношению к Василию II, «используя по отношению к нему титул «белый царь всея Русии» и уподобляет его «святым прежнимъ царем, равнымъ апостоломъ Константину Великому и Владимиру...»<sup>2</sup>.

В «Повести о белом клобуке» выражена и образно, и оригинально мысль идейного, вне времени и пространства, перенесения роли Византии на Москву. В «Повести нет тенденции возвеличить Великий Новгород, чтобы

---

<sup>1</sup> Цит. по: Кириллов И. А. Третий Рим // Три Рима. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 365.

<sup>2</sup> Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки эволюции русской средневековой концепции. М.: Индрик. 1998. С. 81–82.

оправдать притязания высшего духовенства на различные привилегии, – автор всю блестящую будущность приурочивает не к одному Великому Новгороду, а ко всей «рустей земли», как единому политическому целому. В «Повести» Третьим Римом не называется ни Великий Новгород, ни Москва, а вся русская земля. «Повесть» в развитии идеи Третьего Рима выступает важным шагом; в ней Русь выступает, как заместительница первых двух Римов, как преемница и наследница их исторических преимуществ»<sup>1</sup>.

«Сказание о Вавилонском царстве» имеет тесную связь с иными византийскими памятниками, которые доказывали преемственность царской власти василевсов от древнего Вавилона. Эти идеи были известны на Руси в домонгольский период, так как нашли отражения в творении Мефодия Патарского. Идея неразрывной преемственности всех древних царств, идея, имеющая своей опорой Священное писание, нашла благодатную почву на Руси. В одном русском изводе к сказанию сделано примечательное дополнение. Оно добавлено легендой о «Мономаховых дарах». «По прямому смыслу этого прибавления, очевидно, чисто русского происхождения, Русь есть преемница наследия двух мировых империй: Вавилонской и Византийской»<sup>2</sup>.

Инок Филофей, безусловно, был знаком с идеей Вечного, неуничтожимого Рима, в который, во время переписи населения при императоре Августе был записан и Христос, став его вечным, вневременным гражданином. Христос родился в царствование первого римского императора Августа. Средневековое сознание усматривало в этом факте священную закономерность. Империя и Церковь рождаются одновременно и Глава Церкви, становится гражданином Империи. «Святые отцы действительно подчеркивали связь этих двух эпохальных событий: Рождество Христово как бы «санкционирует», сообщает сакральный смысл сформировавшейся к этому же времени Империи»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Кириллов И. А. Третий Рим // Три Рима. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 365–366.

<sup>2</sup> Там же. С. 368.

<sup>3</sup> Лисовой Н. Н. Три Рима: таинство Империи // Три Рима. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 9.

Эстафета Империй потому и возможна, а иногда и необходима, потому что живо и бессмертно само существо Империи. В Империи, по средневековым воззрениям, живет своя тайна, отличная от той, что одушевляет Церковь, но столь же священная и сродная ей.

Свои идеи инок Филофей мог черпать из известной на Руси византийской литературы: «Хронографа», «Толкование на Апокалипсис св. Ипполита и Андрея Кесарийского», «Откровение Мефодия Патарского», «Житие св. Андрея Юродивого». «Так, по словам Филофея, исчезло православие на Западе и Востоке; это означало, что пришло время, когда должен появиться в мире антихрист, и, если Проведению угодно продлить жизнь мира, то это возможно только под условием передачи исторической миссии Римского царства новому народу, новому Богом избранному Царству, с перенесением на последнего всех преимуществ старого Рима»<sup>1</sup>.

Необходимо помнить, что зловещий 1492 г., в котором ожидался конец света, минул. История продолжалась. Царьград давно пал под ударами агарян. Следовательно, историческая миссия Вечного Рима должна была перенестись на иное царство. Таким царством могла быть только Русь, сохранившая православие и возглавляемая независимым самодержцем – царем! В «Послании зело полезном о планетах» старец Филофей называет Москву и «Новым Константиноградом» и «Третьим Римом». «В одном из вариантов формула псковского инока в современном переводе читается так: «все христианские царства пришли к концу, и сошлись в единое царство Российского Государства. По пророческим книгам, держава Московского государя и всея Великой Руси – это и есть Ромейское царство, ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть...Меньше столетия понадобилось, чтобы и сама Nea Roma признала за Москвой новый ее титул. В 1589 г. Вселенский (то есть Константинопольский) Патриарх Иеремия в грамоте об учреждении Русского Патриаршества (правда, только в русском варианте)

---

<sup>1</sup> Кириллов И. А. Третий Рим // Три Рима. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 374.

так и пишет: «Великое Российское царство – Третий Рим»<sup>1</sup>.

Античное и средневековое сознание усвоило идейную константу о том, что в мире должна существовать некоторая универсалия исторической и политической жизни, которая именуется Империей. Если ее нет, то мир начинает распадаться и опускаться в хаотическое состояние. Империя – это упорядоченный Космос, окруженный, желающим поглотить его хаосом. Папа Геласий в послании императору Анастасию в 491 г. писал: «Ведь этим Римом, Император, правят две силы – священный авторитет духовенства и царская власть... Подспудный процесс перерастания Руси в Новую Византию, а Москвы – в Новый (Третий уже) Рим был облегчен и обусловлен единством православной литургии. Вся православная литургия, с Великим Входом через Царские Врата, – это мистическая религиозная санкция и символическое отражение Империи. Если с 1453 года уже «не войдет Император в Царские Врата» в Константинополе, значит? «Раз нет Царя, а Царские Врата есть» – они сами, таинственно, регенерируют и царя. Такая вот взаимная дополнительность... На этом была реконструирована и воссоздана вся имперская структура в мышлении и в формах жизни»<sup>2</sup>.

Византийские воззрения на единственность и уникальность императорской власти далеко не всегда разделялись государствами «византийского культурного круга». «Согласно наблюдениям А. Н. Тахиаоса, поставленные в Константинополе русские митрополиты Киприан и Фотий имели иную, чем константинопольский патриарх, точку зрения относительно того, что «один только царь во всей вселенной». В своей духовной грамоте митрополит Киприан отпускал грехи «святым и благословенным и правоверным царем христианским, и елици отъидоша сего жития по моем поставлении и елици еще живут»<sup>3</sup>.

Для Киприана взгляд на множественность православных царей тем

<sup>1</sup> Лисовой Н. Н. Три Рима: таинство Империи // Три Рима. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 10–12.

<sup>3</sup> Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 1998. С. 62–63.

более очевиден в связи с тем, что он был уроженец столицы Второго Болгарского царства Велико Тырново. Но такое воззрение было по своей природе амбивалентным. За ним скрывается простая претензия заместить своим царством «царство греческое». Именно такое определение настойчиво применяют по отношению к Византии славянские книжники. Это далеко не случайно. Исходя из того, что царство Ромейское неуничтожимо и вечно, южные славяне, а затем и русские рассматривали Византию в качестве лишь частного случая этнической греческой царской власти на территории империи, отказывая ей в привилегии универсальности и ставя свои царство, болгарское и сербское вровень с греческим. Примечательно, что Филофей Псковский возвращается в своем послании к византийской трактовке об универсальности и единственности царской власти в христианской ойкумене. Он называет «внука Василия II «единым царем всех христиан»<sup>1</sup>.

После падения Царьграда под ударами турок после того, как пали Сербия и Болгария, Русский монарх остался единственным независимым православным государем. Естественно, что в это момент русские книжники не преминули вернуться к старому византийскому воззрению на исключительность царской власти одного самодержца в христианском мире. Таким образом, с древности в структуре самой идеологемы об универсальной империи положены два краеугольных камня: священный авторитет веры и царская власть. Когда старец Филофей провозглашает мысль о том, что Русское государство есть Третий и последний Рим он имеет ввиду только то, что Русь стала последним оплотом христианской цивилизации. За Третьим Римом в исторической перспективе средневековое сознание усматривало только конец истории. Именно эти эсхатологические настроения были на Руси во времена Александра Невского, чей выбор веры перед лицом экспансии Орды и католицизма по сути своей предвосхищает «эсхатологическую» самоидентификацию русского православного населения

---

<sup>1</sup> Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 1998. С. 83.

времен первых московских царей. Историческая идея Филофея Псковского передает не только историческую перспективу Русскому царству, но и углубляет смысл идеологии, связывая ее с историческим наследием Римской империи, укореняет ее в Священной истории. Для русских книжников, предшественников Филофея в XV–XVI вв., и для него самого важным элементом концепции были уподобления и прозрачные исторические параллели, которые, как мы видели выше, порождены были еще на заре христианизации Руси. «Великий князь киевский Владимир – второй Константин, великий князь московский Иван Васильевич – новый Константин, Москва – новый град Константина... Владимир становится вторым Константином, а Иван III новым Константином не потому, что теряет значение Константин Великий..., но потому, что русские князья осуществляют ту же функцию православного царя, что и византийские василевсы, притом не в политической, а в духовной, церковной, вероисповедной сфере»<sup>1</sup>.

Иными словами, выделяется принципиальный аспект истинной царской власти: царь – хранитель веры. Но именно таковое, древневизантийское воззрение на достоинство царской власти стало известно на Руси еще в домонгольское время.

Хранителем веры сознавал себя великий князь Александр Невский в кризисный момент не только русской истории, связанный с ордынским нашествием, но и в момент, когда Римская империя уже утратила под ударами крестоносцев в 1204 г. свою священную столицу – Царьград, когда Византийская империя уже окончательно стала в глазах политического сообщества второй половины XIII в. царством греков, когда сами греки все активнее склонялись в пользу унии с Римским престолом. Как известно этот процесс завершился в Лионе в 1274 г. Римская империя, «Третий Рим» были для Филофея не парадигмами политической власти масштабного

---

<sup>1</sup> Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 1998. С.123.

характера. Для него царство – это вместилище истинной веры, ограда христианской Церкви. Римская парадигма имела в средневековье не только аксиологически положительный аспект царства, вместившего в себя Христа и его Церковь, но и в качестве силы, удерживающей приход «тайны беззакония». Это были два аспекта, которые никогда не выпадали из поля зрения православной мысли, но в разные времена акценты расставлялись в зависимости от временной политической конъюнктуры. Из многообразия идей и символов христианского царства концепция «Третьего Рима» акцептировала ряд самых актуальных для Самодержавного Московского царства идей. «Третий Рим» – это хранитель благочестия в государственной оболочке, метафизическое сосредоточение в нем священной истории ранее существовавших христианских исторических царств, народ – наследник и хранитель истинной веры, царь – как гарант чистоты и сохранности этой веры, «внешний епископ» христианской Церкви. При этом, легитимность царской власти была обусловлена родством с правящими династиями Константинополя. Сущность этой концепции ее генезис и внутреннюю структуру выразил в 1685 г. архимандрит Новоспасского монастыря в Москве Игнатий (Римский-Корсаков) в «Слове благочестивому и христоролюбивому российскому воинству». «У Игнатия присутствует идея *translatio*, но в иной, нежели у Филофея, форме. Он говорит уже не о всех потерявших независимость православных царствах, которые, по Филофею, «„снидошася” в царстве нашего государя», но лишь о Греческом царстве, которое в течение длительного времени «приношася» в Россию... Игнатий называет три ключевых момента «приношения» (т.е. переноса) царства в Россию. Первый – крещение Руси: «иже просветихомся святым крещением» (обратим внимание на то, сколь непререкаемо архимандрит Игнатий объединяет сферы «*imperium*» и «*sacerdotium*», «священства» и «царства», говоря о крещении как о составной части «переноса» царства). Он излагает традиционную, общепринятую точку зрения... Второй – передача «греческим царем» Константином Мономахом великому князю Владимиру

Всеволодовичу Мономаху венца «греческих царей» и «царства Ромейского», получения им «царского именованья» («по Божиим неизреченным судьбам, претворяюще славу Греческого царствия на российского царя») ... Третий момент – воцарение династии Романовых (автор обыгрывает сходство корней слов «ромейский» – «Романов»): «... все царство Ромейское, еже есть Греческое, приклоняется под державу российских царей Романовых...»<sup>1</sup>.

Отметим, что архимандрит Игнатий следует в русле устоявшейся идеократической парадигмы, чьи корни отчетливо проявлены в «Слове о Законе и Благодати» и в следующих по времени памятниках письменности, храмового зодчества, символикe и обычаях.

Формула Филофея «Москва – Третий Рим» есть, по сути своей, эквивалент древнему воззрению на Русь как на «Новый Израиль» домонгольского периода с учетом изменившейся политической конъюнктуры, связанный с падением Царьграда и исчезновением Римской царской власти с арены истории. «Клерикальное прочтение истории богоизбранного народа, сменившее теперь императорский взгляд на нее, стало пищей для ... теократических мечтаний, но именно Рим, несмотря на все распри и разногласия между папством и патриаршеством, стал ориентиром для этих мечтаний. Легенда о святом папе Сильвестре, крестившем отбывающего в Константинополь Константина и получившем от него императорские привилегии, будучи воспринятой Востоком, может быть, заронила здесь семена учения о «царственном священстве», созданном наперекор «священной царственности». Новый Рим тем самым напоминал, что вообще то он обладает теми же правами, что и Рим Ветхий... Наконец, в дело вступили канонисты и литургисты. Прежде всего Вальсамон, который первым, в конце XII в., заговорил о «епископской харизме» императора и задался вопросом не только о праве его участия в делах Церкви, но о природе императорской власти вообще, собрав воедино все существующие

---

<sup>1</sup> Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 1998. С. 312.

оправдания... В своих трудах Вальсамон указывает на ряд действительных особенностей, не позволяющий рассматривать императора как простого мирянина: он входит в алтарь, дабы возложить на престол свои дары, он совершает каждение и обладает правом учить верных. Эти отрывочные размышления, постоянно повторяемые и пополняемые, складываются, тем не менее, в теорию, краеугольным камнем которой является помазание на царство. Помазание «ветхозаветного образца» оказывается тем более действенным, что оно символично, и император получает его без посредства священства. Именно такое «помазание» сообщает императору «священническую харизму». После 1204 г. эта стройная конструкция рушится. Помазание на царство в Византии, как и на Западе, быстро утрачивает признаки таинства, церемониалом овладевает трудноуловимый символизм, который вырывает этот обряд с корнем из вскормившей его почвы, отказывая императору в каком бы то ни было уподоблении царю Давиду. Византийский император является отныне лишь мирянином, ему оставляется чисто формальная степень «полуклирика»<sup>1</sup>.

Умаление императорского «священного» достоинства вписывалось в картину апокалипсических настроений в византийском обществе. Таким образом, у нас есть все основания считать эту идейную парадигму, порожденную крахом Царьграда под ударами латинян, общераспространенной на Руси к моменту татарского нашествия, окрасившего историческую перспективу народа уже в поистине апокалипсические цвета. И, безусловно, князь Александр Невский в своей политической программе не мог не исходить из данной идеологической парадигмы. И именно в этот период на Руси стали особенно популярны «Откровение Мефодия Патарского» и сочинения Ипполита Римского, в которых обстоятельно указываются сроки и приметы пришествия антихриста. Эти произведения не просто были известны древнерусским

---

<sup>1</sup> Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме». СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. С. 21.

книжникам, но и учитывались ими при оценке событий им современных. В совокупности многочисленных идейных течений и установок, ко времени княжения князя Александра Невского уже сложилось устойчивое представление о Руси как о действительно «новой обетованной земле», а о Киеве как о «новом Иерусалиме» или «новом Константинополе». Разрушение Киева монгольскими ордами потребовало корректировки историческо-философской модели, но не ее отмены.

Впоследствии это представление, под влиянием изменившихся политических обстоятельств времени, закономерно трансформировалось в теорию Москва – Третий Рим, первоначально формулировавшуюся во времена митрополита Петра как Москва – новый Иерусалим, что отчетливо выразилось в архитектурной программе ансамбля Московского Кремля, реализованной в период с XIV в. – XVI в.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Семантическое ядро древнерусской культуры, ноологический процесс становления матричной структуры идейной парадигмы занял длительное время, получив свое начало в просветительской деятельности крестителя Руси князя Владимира Святославовича. В терминах культурологического структурализма мы можем говорить о древнерусской идеократической и культурной идентичности, которая остается неизменной в своем ядре на протяжении всего русского средневековья и гораздо позднее, в петровское время. Сами временные изменения в ноологической структуре идейной парадигмы, предопределенной религиозными и культурными константами, могут быть раскрыты лишь через соотнесение с семантическим ядром идейной парадигмы этноса в ходе выяснения коннотационных связей. Ноологические структурные принципы идейной парадигмы могут быть описаны через религиозные, политические, социальные и культурные срезы многофакторных и многоуровневых соответствий семантических комплексов. Это дает нам возможность связать между собой цивилизационные и культурные феномены русского средневековья в единый идейный парадигматический комплекс, ставший его смысловым ядром, структурирующим многочисленные семантические связи средневековой русской цивилизации и прочесть их как единый текст.

В этой связи, проанализированный историко-культурный материал позволяет сделать следующие выводы. С момента крещения Руси Церковь и государство объединены в одно целое, нераздельное цивилизационное единство, нашедшее себе наиболее полное выражение в мировоззренческой парадигме древнерусского сознания – Святая Русь. В этой формуле выражен высший национальный идеал, ставший центральным нервом всей православной русской культуры, ее смысловым ядром и программной идеей духовной и политической стратегии древнерусского социума,

предопределивший парадигматическую модель российской государственности.

Богословские и историософские мысли и идеалы первых времен христианизации Руси при князе Владимире выразил митрополит киевский Илларион в своей проповеди, известной как древнейший отечественный литературный памятник «Слово о Законе и Благодати». Вопреки очевидной юности нового христианского государства, начального периода становления его обновленных в крещении государственно-политических и духовно-идеологических институтов, идеи и мысли «Слова о Законе и Благодати» оказались глубоки и оригинальны по своим мировоззренческим установкам, легли в основу целого комплекса представлений о себе и своем месте в мировой истории древнерусской народности. Нашедшие свое законченное и яркое воплощение у митрополита Илариона, и, конечно, последующих древнерусских писателей, идея последнего, эсхатологического царства, и идея нового народа, будто бы специально сохраненного в недрах древней истории для полного принятия Благой вести, ставшего одним из крупнейших этносов христианской ойкумены, сформировавшегося вне границ римского мира, а значит свободного от груза «языческой наследственности», классической античности, стал тем субстратным комплексом идей, которые предопределили появление в позднем русском средневековье парадигматической идейной формулы «Москва – Третий Рим».

Войдя в семью христианских этносов на самом раннем этапе своей христианской истории, духовная и политическая элита древнерусского общества ставит вопрос о роли Руси в контексте мировой истории, о ее уникальной роли христианской страны эсхатологического периода в истории Церкви и мира. Эсхатологическая ответственность предопределяла перспективную историческую задачу для Руси стать последней хранительницей православия до конца времен и метаисторическую задачу уподобления сакральным паттернам, освященным авторитетом священного писания, в качестве становления и осознания себя «Новым Израилем», новой

избранной Свыше земель и народом. Мысль об особой миссии Русского государства с середины XI столетия созревала одновременно в двух параллельных плоскостях, двух идейных направлений: идеи особой, Свыше предопределенной эсхатологической миссии русского народа как хранителя неповрежденного православия и идеи «*Translatio Imperii*», перехода эсхатологического последнего христианского царства, на Русь.

Ключевым моментом исследования стало выявление и научное описание того факта, что структурное ядро средневековой русской идейной парадигмы складывается задолго до того периода, который принят в отечественной историографии за точку отсчета того исторического момента, когда Русское государство осознало и официально объявило себя правопреемницей, павшей под ударами турок-осман, Римской империи. Взаимоотношение и синтез идей «последнего священного царства» и «Нового Израиля» предопределило становление культурного кода или ядра отечественной духовной и светской культуры. Этот культурный код, сложившийся в период до середины XIII столетия стал основным фактором, который не просто позволил русской государственности пережить полтора столетия ордынского ига, но и сохранить свою духовную и национально-культурную идентичность.

Трагические события средневековой русской истории, связанные с татаро-монгольским нашествием, позволяли современникам проводить параллели с ветхозаветными событиями, когда «народ Божий» подвергался нашествиям иноплеменников, но будучи в пленении, сохранял свое высокое мессианское предназначение. Сложение комплекса идей и представлений о своем месте в мире средневекового русского человека и русской государственности в целом, который мы описываем как парадигматическую идейную конструкцию, к середине XIII столетия ставшей основной и действенной причиной преодоления кризиса Русской государственности, связанный с катастрофой татаро-монгольским нашествием, находит свои параллели в Священной истории Ветхого Завета и народа Божия. Этот же

комплекс идей, в свою очередь, заложил прочные основы единого державного царства Московского периода древнерусской истории.

Воспринятые, через «Византийское наследие», ветхозаветные парадигмы, связанные с осознанием христианских этносов себя в новом качестве вселенской общности – «Новым Израилем», предопределили также и культурное развитие Средневековой Руси, обозначив тот круг задач, которые актуализировались в духовном, культурном и этносоциальном аспектах древнерусской государственности. Формирование идейной парадигмы, предопределившей позднее появление идеологической формулы «Москва – Третий Рим», ее постепенное и творческое раскрытие началось сразу после крещения Руси при князе Владимире и продолжалось весь домонгольский период. Участие князей Владимира Святославича, Владимира Мономаха, Александра Невского, митрополитов киевских Илариона и Кирилла II в формировании идеологической системы взглядов древнерусского времени, сыграли ключевую роль в становлении мировоззренческой системы, ставшей парадигматическим паттерном из которого органически выросла идея «Третьего Рима».

Одним из главных этапов становления идейной парадигмы национальной государственности стал период татаро-монгольского нашествия, «выбор веры», осознанная антилатинская политика князя Александра Невского в тот период кризиса всей православной ойкумены, который был окрашен в эсхатологические тона. Выбор в пользу верности православной вере осуществлялся на крепком фундаменте уже сложившихся представлений о роли Руси во всемирно-историческом процессе с точки зрения христианской эсхатологии. Это не было выбором между Западом и Востоком, как это привычно трактуется в научной и публицистической литературе. Это была альтернатива приоритетов между двумя путями цивилизационного развития, предопределенного определенными политическими и идейно-духовными установками: попытаться политическими и военными средствами идти, вопреки очевидной

невозможности, по пути государственного суверенитета с претензиями на имперское наследие Царьграда в тот самый исторический момент, когда Русская земля подверглась небывалому разгрому и разорению восточной Орды, или пойти по пути духовного суверенитета, поступившись политическим, но при условии сохранения Руси как целостного этнополитического и культурного организма. Князь Александр Невский стал выразителем того взгляда на возможность, в период глубочайшего политического и духовного кризиса, отстоять русское будущее, с которым его разделила русская церковь, в лице митрополита Кирилла II, и древнерусское общество. Духовно-нравственный выбор, сделанный князем Александром Невским в пользу «Нового Израиля», дал возможность Руси в итоге вновь объединить в едином национально-государственном организме «Новый Израиль», сделав его фундаментом «Третьего Рима». В период, когда этот идеал средневековой русской государственности подвергся самому суровому историческому испытанию в результате нашествия монголов, сосредоточением национального идеала, центральной фигурой духовного и государственного бытия средневекового русского общества стал он сам – князь Александр Невский.

Князь Александр Ярославич фактически предвосхитил в своей державной деятельности, период становления единого державного государства московских Рюриковичей, на столетия вперед определил парадигму развития русской духовной и политической культуры, символов и структуры государственности, особенностей становления и развития светской культуры. Политическая прозорливость, духовное подвижничество князя Александра Невского, его «выбор веры», стали основополагающим структурным элементом для становления православной русской цивилизации. Объединение в единый политический организм русского этноса послемонгольского периода произошло не посредством более или менее искусственного механизма, и не только не посредством определенных государственных и социальных институтов, а по глубоко вкорененному

народному пониманию особого духовно-нравственного единства, основанного на единой универсальной идее быть живым воплощением священного идеала народа-церкви, народа-государства, призванного в «последние времена» для защиты и охранения истинной веры.

Идеал духовного подвижничества, нашедший свое воплощение в военно-политических решениях и в самой личности великого князя Александра Ярославича, воспринят древнерусским обществом живым олицетворением политического самосознания и воли народной, так что мысль, чувство и воля политического вождя сообщались всему народу. Такими сосредоточениями национального идеала, центральными фигурами древнерусского духовного и государственного бытия был многие великие князья киевского периода русской истории, подвижники и иерархи Церкви, самодержцы московского периода – идеократы русского духовно-политического самосознания.

В отношении князей Владимира Крестителя, Владимира Мономаха, Александра Невского мы вправе видеть не только знаковые фигуры древнерусской истории, сыгравшие значительную роль в деле становления средневекового мировоззренческого комплекса, но и в определенном смысле символ нашей национальной идентичности, исторической уникальности, нашедшей свое каноническое оформление в теории Москвы – Третьего Рима.

Древнерусское правовое сознание, наследуя византийскую политическую традицию, различало полноту властных полномочий василевса и автократора. Идейная программа связана с претензиями русских князей и образованного класса на преемственность по отношению к духовному и политическому наследию павшей под ударами крестоносцев в 1204 г. империи ромеев, идеологически сформулированных уже в ранних произведениях древнерусской литературы: «Слово о Законе и Благодати», «Слово о погибели земли русской», нашла свое отражение также и в памятниках архитектуры, в создаваемых сакральных пространствах, маркированных этими памятниками, в символике их архитектурно-

декоративных деталей и конечно в геральдике: особом политическом и социальном «языке» средневековья и, в конечном счете, в претензиях на царское достоинство великих князей. Очевидным свидетельством этого является принятие Галицким княжеством в XIII в., в период правления князей Романа Мстиславича и Даниила Романовича в качестве регионального символа двуглавого орла. Геральдические инновации галицко-волынских князей были подкреплены и действиями и иного сакраментального характера, связанных как с собиранием христианских реликвий, так и с почитанием святых и святынь, неразрывно связанных в средневековом сознании с идеями единства Царства и Церкви, государственного авторитета. В этом же ряду стоят культурные инновации в храмовом и светском зодчестве, в культурной атрибутике регалий власти и церемониала.

Еще одной основополагающей для всей русской культуры со времен ее первых христианских князей стала идея личной ответственности государя за врученный ему Богом народ, что не находит прямых аналогий в политической культуре Византии. На этот этический императив была наложена концепция византийского идейного круга о духовно-династической преемственности государей ветхозаветного и новозаветного времени. Духовно-мистическая связь с «корнем Давидовым» была сакральной метафорой, а со времен детей и внуков Владимира Мономаха из «корня Давидова» вырастает древо родословия русских Великих князей - государей «Нового Израиля», что стало одним из главных структурных элементов государственно-политической идеологии.

Идея духовного избранничества, уникальности Русской государственности, возникнув на заре христианской истории Руси, стала формообразующей для всей древнерусской государственности. С момента ее рождения она обладала особым духовно-нравственным измерением и имела ключевое значение при изучении христианской, православной государственности и понимании того, как христианская государственность самосознает себя. Трансформация идейного субстрата домонгольского

периода породила в дальнейшем духовно-политический феномен идейной парадигмы Третьего Рима. Эта идейная парадигма на протяжении почти 800-летнего периода своего органического развития играла роль культурного ядра, обладающего высокой устойчивостью. Оно определило на века систему политических, культурных, социальных и интеллектуальных реакций на все виды военно-политической или духовно-интеллектуальной интервенции.

Главная государствообразующая движущая сила этноса – это его духовная культура, в рамках которой этнос осознает свою уникальную роль в мировом историческом процессе. Осознание особенностей духовных констант своего народа помогает понять определенные идейные парадигмы, которые способны видоизменяясь переживать столетия, определяя специфику и стиль развития политических, социальных и культурных институтов этноса, оставаясь неизменными в своей корневой основе.

Для отечественной государственности таким культуротворческим началом стали духовные истоки и геополитический локус древнерусского идеократического сознания. Генезис идеократической парадигмы, в общих и главных чертах, на Руси в переломный период монгольского нашествия, на столетия определивший этапы развития русской духовной культуры, символов и структуры государственности, права, особенностей становления и развития национальной экономики и светской культуры прошел долгий этап, начиная со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, проповеди, ставшей идейным субстратом политического самосознания Древней Руси.

В итоге, как уже отмечалось выше, сложение комплекса идей и представлений о своем месте в мире средневекового русского человека и русской государственности в целом, который мы описываем как парадигматическую идейную конструкцию, к середине XIII столетия стало основной и действенной причиной конечного преодоления кризиса Русской государственности, связанного с татаро-монгольским нашествием. Эта парадигматическая конструкция прошла несколько этапов генезиса, начиная

с периода княжения Владимира Святославича и его сына Ярослава Мудрого, его правнука Владимира Мономаха. Следующий этап генезиса идейной матрицы русского средневековья связан с кризисным XIII столетием и деятельностью таких знаковых фигур, «идеократоров» того времени, как Даниил Галицкий, Александр Невский, Митрополит Кирилл II. Третьим этапом было время становления Московского царства с его корпусом идейно насыщенных текстов, докончивших сложение устойчивой мировоззренческой системы, обусловившие культурно-исторический облик и своеобразие средневековой русской государственности. Свое законченное выражение политическая программа средневековых книжников и русских князей Мономахова дома получила в посланиях старца Филофея из Псковского Елиазаровского монастыря. «Москва – Третий Рим», а четвертому не бывать. Эта идейная парадигма, опиралась не только на идейный багаж домонгольской Руси, но и была обусловлена исторически свершившимся фактом – создавшимся политическим единством северной Руси. Именно в Великороссии, созданной политическим гением князя Александра Невского, его потомками, и духовным окормленной, переселившимися в конце XIII столетия во Владимиро-Суздальскую Русь митрополитами Киевскими, нашедшими себе новый дом в отрыве от древней Киевской кафедры, начиная от митрополита Кирилла II до митрополита Петра, удалось не только спасти саму национальную русскую государственность, но и предать новый импульс и вектор в политическом развитии северорусских земель в сторону самодержавной монархии - идеала христианской государственности. Именно в этот кризисный период русской истории мы отчетливо наблюдаем те особые символические формы и методы трансляции парадигматической «идеи о себе» древнерусского этноса, питавшей, даже в этот сложный период, политические амбиции древнерусской идеократии. Подобные прецеденты политических интенций нашли свое отражение в комплексе древнерусской агиографической литературы этого периода, наиболее ярким памятником которой, является

Житие Александра Невского. Именно в свете идейного комплекса «эсхатологической избранности», с яркими Библейскими реминисценциями, позволяющими раскрыть семантику рисуемого исторического портрета, автор Жития передает личностные характеристики Александра Невского, создавая паттерн идеального православного государя, столь востребованный в Московском единомудержавном государстве.

Таким образом, идеологическая парадигма древнерусского средневековья предстает пред нами как единый текст, как структурированная знаковая система, с четко очерченным кругом понятий, символов и смыслов, адресованных современникам, как соотечественникам, так и иностранцам. Идеологическая надстройка «Москва – Третий Рим» венчает собой сложную пирамиду смысловых блоков, сакральных символов и текстов, создаваемых русской мыслью на протяжении шести столетий. Становление в древнерусский период государствообразующей и культуурообразующей идеологической парадигмы - уникальный исторический феномен, который определил лицо русской цивилизации.

Таким образом «Третий Рим» в концепции русских книжников XVI столетия – этот органический комплекс представлений, который формирует идеал православной государственности, предусматривающий ряд необходимых условий его осуществления: единый народ, исповедующий истинную веру, наследственную самодержавную власть и сильное независимое государство.

На основе приведенных фактов и рассмотренной этапности становления древнерусской идейной парадигмы, мы можем утверждать, что именно в X–XIII вв. сложился устойчивый идеологический комплекс представлений о Русской земле, как о последнем оплоте истинной веры, который по-разному, в зависимости от исторической ситуации, актуализировался в идейном пространстве древнерусского православного этноса, как в кризисном для Русской государственности XIII столетии, так и в XV–XVI вв., в период окончательного становления единомудержавного

Русского царствия, когда это синкретический идейный комплекс был отчеканен в исторический девиз «Москва – Третий Рим».

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ**

1. Адам Бременский. Славянские хроники / пер. И. В. Дьяконова. – М.: Русская панорама, 2011. – 584 с.
2. Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конфер., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.) / отв. ред. Ю. В. Кривошеев, Р. А. Соколов. – СПб.: Академия исследования культуры, 2014. – 232 с.
3. Алексеев, Ю. Г. Государь всяя Руси. – Новосибирск: Наука, 1991. – 240 с.
4. Алешковский, М. Х. Где стояла деревянная София? – Текст: электронный // Электронная научная библиотека по истории древнерусской архитектуры [сайт]. – URL: <http://www.rusarch.ru/aleshkovsky9.htm>. (дата обращения: 23.02.19).
5. Багдасаров, Р. В. Мистика русского православия. – М.: Вече, 2011. – 320 с.
6. Бауэр, Н. П. История древнерусских денежных систем. IX в. – 1535 г. – М.: Русское слово, 2014. – 683 с.
7. Бахтин, М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. – СПб.; М.: Худ. лит-ра, 1975. – С. 234–407.
8. Бегунов Ю. К., Клейнберг И. Э., Шаскольский И. П. Письменные источники о Ледовом побоище // Труды комплексной экспедиции по уточнению места Ледового побоища. – Л.: Наука, 1966. – С. 60–64.
9. Бегунов, Ю. К. Александр Невский. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 306 с.
10. Бегунов, Ю. К. Александр Невский. – М.: Яуза; Эксмо, 2009. – 320 с.
11. Беляев, И. История Новгорода Великого от древнейших времен до падения. – М.: Синодальная типография, 1866. – 582 с.

12. Бердяев, Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х т. – М.: Искусство, 1994. – Т. 1. – 544 с.; – Т. 2. – 510 с.
13. Бибииков, М. В. Byzantinorossica III. Свод византийских актовых свидетельств о Руси (Византийские акты X–XIII в.). – М.: Языки русской культуры, 2018. – 304 с.
14. Блок, М. Апология истории или ремесло историка / пер. Е. М. Лысенко; примеч. и вступ. ст. А. Я. Гуревича. – М.: Наука, 1986. – 254 с.
15. Блок, М. Короли-чудотворцы / пер. с франц. В. А. Мильчиной. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 712 с.
16. Богусевич, В. А. Уничтожение Александром Невским немецко-рыцарского войска в Копорье // Новгородский исторический сборник. Вып. 3–4. – Новгород: Б. и., 1938. – С. 24–38.21.
17. Болотин, Л. Е. Странствия по времени. Древняя Русь сквозь призму «Повести временных лет». – М.: Русский изд. центр, 2015. – 826 с
18. Буров, В. А. Сакральные основы государственного устройства Великого Новгорода // Вестник общества исследователей Древней Руси за 2002–2003. – М.: ИМЛИ РАН, 2007. – С. 126–154.
19. Былинин, В. К. Древнерусская духовная лирика // Прометей: ист.-биограф. альманах. – М.: Молодая гвардия, 1990. – Т. 16. – С. 54–99.
20. Василик, В. В. Личность св. Александра Невского в контексте цивилизационного противостояния Руси и Запада // Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конфер., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.). – СПб.: Академия исследования культуры, 2014. – С. 23–26.
21. Василик, В. В. Образ святого равноапостольного князя Владимира как нового Константина в древнерусской гимнографии // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей

Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). – М.; Вологда: Древности севера, 2017. – С. 372–378.

22. Введенский, Г. Э. Небесные покровители русского воинства. – СПб.; Калининград: Аврора; Янтарный сказ, 2005. – 60 с.

23. Великий князь Александр Невский / сост. и авт. текста А. Ю. Карпова. – М.: Русский мир, 2002. – 381 с.

24. Вернадский, Г. В. Два подвига Александра Невского // Евразийский временник. Прага: Евразийское книгоиздательство, 1925. – Кн. IV. – С. 318–337.

25. Вернадский, Г. В. Начертание русской истории. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – 368 с.

26. Вершинский, А. Н. Всеволод из рода Мономаха. Византийские уроки Владимирской Руси. - СПб.: Алетейя, 2014. – 188 с.

27. Возвращение русской истории. Эпохи и эпизоды / М. В. Кабанова, Э. М. Ковригин, В. И. Меркулов [и др.]. – М.: Бурина А. В., 2011. – 448 с.

28. Вышеславцев, Б. П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Христианство и индуизм: сб. ст. – М.: Свято-Владимирские изд-во, 1992. – С. 90–116.

29. Гадамер, Х. Г. Что есть истина? / пер. М. А. Кондратьевой при участии Н. С. Плотникова // Логос. – 1991. – № 1. – С. 30–37.

30. Гердер, И. Г. Идеи философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 705 с.

31. Геростергиос Астериос. Юстиниан Великий – император и святой / пер. с англ. прот. М. Козлова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 448 с.

32. Глязер, С. В. Битва на Чудском озере. – М.: Молодая гвардия, 1938. – 38 с.

33. Глязер, С. В. Разгром крестоносцев в русских землях // Антирелигиозник. – 1938. – № 6. – С. 27–36.

34. Головкин, А. Б. Славяне Восточной Европы и крестовые походы // ROSSICA ANTIQUE: Исслед. и матер. / отв. ред. А. Ю. Дворниченко, А. В. Майоров. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 314–331.
35. Голубинский, Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. – М.: Университетская тип., 1903. – 606 с.
36. Гольдберг, А. Л. Три “послания Филофея” (опыт текстологического анализа) // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 29. – Л.: Наука, 1974. – С. 68–97.
37. Горovenko, A. V. Меч Романа Галицкого. Князь Роман Мстиславич в истории, эпосе и легендах. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. – 480 с.
38. Горский А. А. Бещисленные рати и великия труды...Проблемы русской истории X–XV вв. Титулование «всея Руси» и русские князья XI–XII вв. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. – 416 с.
39. Грацианский, Н. П. Немецкая агрессия в Прибалтике в XIII – XV вв. // Историк-марксист. – 1938. – № 6. – С. 87–111.
40. Греков, Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда. (Очерк истории Улуса Джучи в период сложения и расцвета в XIII – XIV вв.). – Л.: Гос. соц-экон. изд-во, 1937. – 204 с.
41. Гришин-Алмазов, А. Н. Золотой век или несколько статей по истории Киевской Руси. – М.: Культура, 1998. – 344 с.
42. Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме» / предисл. И. П. Медведева. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 480 с.
43. Даниил Столпник // Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2007. – Т. XIV. – С. 125–128.
44. Данилевский, И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Одиссей. Человек в истории. 1998. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 1999. С. 355–366.

45. Данилевский, Н. Я. Несколько слов по поводу конституционных вожделий нашей «либеральной прессы». 1882 // Сборник политических и экономических статей Н. Я. Данилевского / изд. Н. Н. Страхова. – СПб.: тип. брат. Пантелеевых, 1890. – С. 220–231.
46. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: Ин-т русской цивилизации; Благословение, 2011. – 816 с.
47. Дверницкий, Б. Г. Символ веры русского человека. – СПб.: Русское философское об-во, 2015. – 115 с.
48. Дегтярев, А. В. Невская битва. – М.: Парад, 2015. – 168 с.
49. Дегтярев, А. Я. Заступник отечества: 750-летию битвы на Неве посвящается: быль. – Ленинград: Б. и., 1990. – 160 с.
50. Демин, А. С. Гипотеза о первоначальном виде «Слова о погибели Русской земли» // Вестник общества исследователей Древней Руси за 2002–2003 гг. – М.: ИМЛИ РАН, 2007. – С. 124–130.
51. Десятинная церковь в Киеве (991—996). – Текст: электронный // Архитектура и проектирование. Справочник [сайт]. – URL: <http://arx.novosibdom.ru/node/1627>. (дата обращения: 23.02.19).
52. Димитрий Ростовский, Свт. Летопись. Синопис. Репринтное издание. – М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. – 478 с.
53. Дмитриев, Ю. Н. Изображение отца Александра Невского на Нередицкой фреске XIII в. // Новгородский исторический сборник. Вып. 3-4 Новгород. 1938. – С. 39–57.
54. Добродомов, И. Г. Каган: титул или сравнение? // Восточная Европа в древности и средневековье: Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. Язычество, христианство, церковь. Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 20-22 апреля 1995 г.): тез. докл. / отв. ред. А. Н. Новосельцев. – М.: ИРИ РАН, 1995. – С. 16–17.

55. Древняя Русь. Пересечение традиций / В. Мильков, Г. Аксенова, Г. Баранкова, С. Милькова [и др.]. – М.: Скрипторий, 1997. – 464 с.
56. Дьяконов, М. А. Власть московских государей. Очерк из истории политических идей древней Руси до конца XVI в. – СПб., 1889. – 239 с.
57. Евсевий Кесарийский. Церковная история / введ. ст., комм., библиограф. список и указ. И. В. Кривушина. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. – 544 с.
58. Жилина, Н. В. Шапка Мономаха: историко-культурное и технологическое исследование. – М.: Наука, 2001. – 248 с.
59. Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 5: XIII в. – СПб.: Наука, 2000. – 527 с.
60. Зеньковский, В. В. История русской философии. – Л.: Эго, 1991. – Т. 1. – Ч. 1. – 221 с.
61. Зернов, О. С. Москва – Третий Рим // Путь. – 1937. – №51. – С. 3–18.
62. Златоструй. Древняя Русь X–XI вв. / сост. А. Г. Кузьмин, А. Ю. Карпов. – М.: Молодая гвардия. 1990. – 303 с.
63. Иванов, Б. А. Третий Рим: Русь в XIV–XV вв. – М.: Книга и бизнес, 1996. – 126 с.
64. Иловайский Д. И. История России: В 5-ти т. – М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1890. – Т. 3: Век XVI-й. – 717 с.
65. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей / предисл. Б. М. Клосса. – Т. 2. – М.: ЯРК, 1998. – 648 с.
66. Казакова, Н. А. Внешняя политика Новгорода в русской и советской историографии // Новгородский исторический сборник. Вып. 1. – Л.: Наука, 1982. – С. 146–165.
67. Караев, Г. Н., Потресов, А. С. Загадка Чудского озера. – М.: Молодая гвардия, 1976. – 240 с.
68. Карамзин, Н. М. История государства Российского: в 12-ти т. – М.: Наука, 1992. – Т. 4. – 560 с.

69. Карпов, А. Ю. Александр Невский. – М.: Молодая гвардия, 2010. – 329 с.
70. Карпов, А. Ю. Исследования по истории домонгольской Руси. – М.: Квадрига, 2014. – 398 с.
71. Карташев, А. В. Очерки по истории русской Церкви: в 2-х тт. Париж: УМКА, 1959.
72. Кафедра Новгородских святителей: в 3-х т. / сост. Г. С. Соболева. – Великий Новгород, 2011. – Т. I: 992–1575 гг. – 688 с.
73. Киевский синопсис 1674 г. Мечта о русском единстве / предисл. и подг. текста О. Я. Сапожникова и И. Ю. Сапожниковой. – М.: Европа, 2010. – 240 с.
74. Кириллин, В. М. Развитие представлений о князе Владимире как Крестителе Руси (по материалам ранних древнерусских гомилий) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). – М.; Вологда: Древности севера, 2017. – С. 391–394.
75. Кириллов, И. А. Третий Рим // Три Рима. – М.: Олма-Пресс, 2001. – С. 365–366.
76. Кирпичников, А. Н. 750-летие Невской битвы и ее историческое значение // Колпица: матер. науч.-практ. конфер. 1989 и 1994 гг. / отв. ред. Ю. К. Бегунов, А. Н. Кирпичников. СПб.: Сретенский монастырь, 1995. – С. 48–55.
77. Клепинин, Н. А. Святой и благоверный великий князь Александр Невский. – М.: Стрижев, 1993. – 111 с.
78. Князь Александр Невский и его эпоха: исслед. и матер. / под ред. Ю. К. Бегунова и А. Н. Кирпичникова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. – 214 с.

79. Козаченко, А. И. Замечательный исторический урок. Ледовое побоище и Невская битва // Исторический журнал. – 1937. – № 3-4. – С. 156–164.
80. Комарович, В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 16. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 84–104.
81. Кондаков, Н. П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1906. – 123 с.
82. Конявская, Е. Л. Крещение Руси святым Владимиром в Слове о законе и благодати митрополита Илариона и Чтении о житии и погублении свв. Бориса и Глеба Нестора // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). – М.; Вологда: Древности севера, 2017. – С. 336–339.
83. Котляр, Н. Ф. Даниил, князь Галицкий. – СПб., Киев: Алетейя; Птах, 2008. – 320 с.
84. Крамер, А. В. Раскол Русской церкви в середине XVII в.: причины, начало и последствия. – Барнаул: Фонд поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы, 2013. – 526 с.
85. Кривошеев, Ю. В., Соколов, Р. А. «Александр Невский» – создание киношедевра: ист. исслед. – СПб.: Лики России, 2012. – 400 с.
86. Кривошеев, Ю. В., Соколов, Р. А. Александр Невский в общественном самосознании России // Просвещение в России: традиции и вызовы нового времени: матер. II обществ.-педагог. Форума (Санкт-Петербург, 10–11 апреля 2009 г.). – СПб., 2009. – С. 97–108.
87. Кривошеев, Ю. В., Соколов, Р. А. Александр Невский. Эпоха и память. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – 240 с.

88. Кривошеев, Ю. В., Соколов, Р. А. Периодическая печать о фильме «Александр Невский». 1938–1939 гг. (ч. I) // Новейшая история России. – 2012. – № 1. – С. 178–192.
89. Кривошеев, Ю. В., Соколов, Р. А. Периодическая печать о фильме «Александр Невский». 1938–1939 гг. (ч. II) // Новейшая история России. – 2012. – № 2. – С. 114–135.
90. Кудрявцев, М. П. «Третий Рим». Историко-градостроительное исследование. – М.: Сол Систем, 1994. – 195 с.
91. Кузьмин, А. Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 240 с.
92. Кучкин, В. А. Александр Невский – государственный деятель и полководец средневековой Руси // Отечественная история. 1996. № 5. – С. 18–33.
93. Кучкин, В. А. Трудные годы Александра Невского // Восточная Европа в древности и средневековье: Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. Язычество, христианство, церковь. Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 18-22 апреля 1994 г.): тез. докл. / отв. ред. А. Н. Новосельцев. – М.: ИРИ РАН, 1994. – С. 55–59.
94. Латухинская Степенная книга: 1676 год / изд. подг. Н. Н. Покровский, А. В. Сиренов; отв. ред. Н. Н. Покровский. – М.: Языки славянской культуры, 2012. – 880 с.
95. Ледовое побоище в зеркале эпохи. К 770-летию битвы на Чудском озере: сб. науч. раб. / сост. и отв. ред. М. Б. Бессуднова. Липецк: Научная книга, 2013. – 295 с.
96. Лисовой, Н. Н. Три Рима: таинство Империи // Три Рима. – М.: Олма-Пресс, 2001. – С. 7–16.
97. Литаврин, Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб.: Алетейя, 2017. – 398 с.
98. Литература Древней Руси. – Л.: Худож. лит., 1987. – Т. 2. – 342 с.

99. Лихачёв Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. – М.: Современник, 1980. – 412 с.
100. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Мысль, 1991. – 526 с.
101. Лосский, Н. О. Ценность и бытие. – М.: АСТ, 2000. – 864 с.
102. Лотман, Ю. М. Беседу о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.). – СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. – 544 с.
103. Лотман, Ю. М. Культура и информация // Статьи по типологии культуры: материалы к курсу теории литературы. – Тарту: Б. и., 1970. – Вып. 1. – С. 3–11.
104. Лурье, А. Я. Александр Невский. – М.: Воениздат, 1939. – 55 с.
105. Любимов Л. Д. Искусство древней Руси. М.: Просвещение, 1974. – С. 104–105.
106. Майоров, А. В. Русь, Византия и Западная Европа: из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. – 801 с.
107. Малинин, В. Н. «Старец Елиазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901 г. // Богословский вестник. – 1902. – Т. 2. - № 7–8. – С. 616–640 (3-я пагин.).
108. Масленникова, Н. Н. Идеологическая борьба в псковской литературе // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 8. – М.: Изд-ва АН СССР, 1951. – С. 187–215.
109. Матвеев, К. Древними путями миссионеров // Дорогами тысячелетий: сб. ист. очерков и ст. – М.: Молодая гвардия, 1988. – Кн. 2. – С. 155–177.
110. Матузова, В. И., Назарова, Е. Л. Крестоносцы и Русь. Конец XII – 1270 г. Тексты, переводы, комментарии. – М.: Индрик, 2002. – 488 с.
111. Милютенко, Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси. – М.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 485–486.

112. Митрофан, игумен (Баданин). Святой благоверный князь Александр Невский и Кольский Север. Неизвестные страницы жития // Кольский патерик. Кн. IV. – СПб.; Мурманск: Ладан; Изд-во Мурманской епархии, 2013. – 69 с.
113. Муравьев, А. В. Византия как русская политея // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. – 2015. – № 1. – С. 156–166.
114. Назаренко, А. В. Древняя Русь и славяне. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. – 528 с.
115. Насонов, А. Н. Монголы и Русь. История татарской политики на Руси. – Л.; М.: Изд-во АН СССР, 1940. – 180 с.
116. Нелидова, Е. Н. Русь в ее столицах. Старая Ладога, Новгород, Киев. – М.: АСТ, 2013. – 660 с.
117. Нефтерев, И. Битва на Чудском озере // Военное прошлое русского народа. Челябинск: Челябинское обл. изд-во, 1939. – С. 5–10.
118. Никитенко, Н. Н. Княжеский групповой портрет в Софии Киевской и время создания собора // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1986. – Л.: Наука, 1987. – С. 237–244.
119. Никитенко, Н. Н. О содержании фресковой росписи лестничных башен Софии Киевской // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1991. – М.: Наука, 1997. – С. 117–125.
120. Никитенко, Н. Н. Собор святой Софии в Киеве. История, архитектура, живопись, некрополь. – М.: Северный паломник, 2008. – 272 с.
121. Никитин, А. Л. Основания русской истории. – М.: Аграф, 2001. – 768 с.
122. Никулин, Н. М. Александр Невский – имя России. – М.: МГИМО-Университет, 2009. – 141 с.
123. Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 27.: матер. научн. конфер., посвящённой 80-летию со дня рождения М. Х.

Алешковского (Великий Новгород, 22–24 января, 2013 г.). – Великий Новгород: Новгородский музей-заповедник, 2013. – 352 с.

124. Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского // Полное собрание русских летописей. – Т. 43. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

125. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. – Т. 3. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 720 с.

126. Откуда есть пошла Русская земля. Века VI–X / сост., предисл., введ. к документ., коммент. А. Г. Кузьмина. М.: Молодая гвардия, 1986. – Кн. 1. – 704 с.

127. Паламарчук, П. Г. Москва или Третий Рим? – М.: Современник, 1991. – 365 с.

128. Память и похвала князю Владимиру. – Текст: электронный // Пушкинский Дом (ИРЛИ РАН): [сайт]: электронная библиотека. – URL: <http://lib.Puskinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4870> (дата обращения: 12.09.15).

129. Пашуто, В. Т. Александр Невский. Екатеринбург; М.: Посылторг; Молодая гвардия, 1995. – 160 с.

130. Пашуто, В. Т. Александр Невский. – М.: Молодая гвардия, 1974. – 160 с.

131. Пензев К. А. Арии Древней Руси. – М.: Алгоритм, 2007. – 272 с.

132. Перевезенцев, С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – М.: Белый город, 2001. – 432 с.

133. Пиккио, Р. Slavia Orthodoxa. Литература и язык. – М.: Знак, 2003. – 720 с.

134. Подорожный, Н. Е. Ледовое побоище. – М.: Воениздат, 1938. – 28 с.

135. Полевой, Н. А. История русского народа. – М.: Вече, 2008. – 568 с.

136. Полторацкий, Н. П. Бердяев и Россия (Философия истории России у Н. А. Бердяева). – Нью-Йорк: Общество друзей русской культуры, 1967. – 400 с.

137. Поппэ, А. В. К дискуссии о времени постройки Софии Киевской (Граффити № 2) // Проблемы изучения древнерусского зодчества (По материалам архитектурно-археологических чтений, посвященных памяти П. А. Раппопорта, 15–19 января 1990 г.). СПб., 1996. С. 21–24.

138. Поппэ, А. В. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986–989 гг.) // Как была крещена Русь: сб.. М.: Политиздат, 1988. – С. 240–286.

139. Поселянин, Е. Н. Святые вожди земли Русской. – М.: Олма Медиа Групп, 2001. – 208 с.

140. Потресов, В. А. Ледовое побоище – новый взгляд на события войны 1240–1242 гг. // Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конфер., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.) / отв. ред. Ю. В. Кривошеев, Р. А. Соколов. – СПб.: Академия исследования культуры, 2014. – С. 110–128.

141. Потресов, В. А. Ледовое побоище. Новый взгляд на события войны 1240–1242 гг. как задачу исследования операций. – М.; Самолва: Пальмир, 2015 – 64 с.

142. Православные святые. М.: Астрель; АСТ, 2005. – 370 с.

143. Пресняков, А. Е. Образование великорусского государства. Минск: Белорусская Православная церковь, 2012. – 736 с.

144. Пронина, Н. М. Великий князь Александр Невский. – М.: Яуза, 2014. – 320 с.

145. Прохоров, Г. М. Древняя Русь как культурный феномен. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – 320 с.

146. Псковские летописи Э/ Полное собрание русских летописей. – Т. 5. – Вып. 2. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 368 с.

147. Пузанов, В. В. От праславян к Руси. Становление древнерусского государства. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. – 544 с.

148. Пуцко В. Г. Древнейшее изображение Киевской Софии // Московский журнал. История государства Российского. – 2005. – № 11. – С. 50–53.

149. Разин, Е. А. Военное искусство средневекового феодального общества. VI–XVIII вв. // История военного искусства с древнейших времен до Первой империалистической войны 1914–1918 гг. – М.: Воениздат, 1940. – Ч. 2. – С. 40–44.

150. Резников, К. Ю. Русская история: мифы и факты. – М.: Вече, 2012. – 448 с.

151. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.

152. Русские и немцы. 1000 лет истории, искусства и культуры: каталог выставки / Гос. историч. музей, Москва, 21 июня 2012 г. – М.: Гос. ист. музей, 2012. – 584 с.

153. Рычка, В. М. Киев – Иерусалим на Днепре (опыт осмысления религиозно-политической идеи) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: матер. междунар. науч. конфер. в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.). М.; Вологда: Древности севера, 2017. С. 514–518.

154. Савицкий, П. Н. Континент Евразия. – М.: Аграф, 1997. – 464 с.

155. Савич, А. А. Борьба русского народа за свою независимость на Северо-Западной окраине в середине XIII в. (1240–1242 гг.) // Ученые записки Московского государственного педагогического института им. К. Либкнехта. — Сер. историческая. — 1939. — Вып. 2. (IV.) — С. 11–27.

156. Сахаров, А. Н. Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // История СССР. – 1990. – № 3. – С. 71–83.

157. Сахаров, А. Н. Русь на путях к «Третьему Риму». – М.: Директ-Медиа, 2014. – 170 с.

158. Свердлов, М. Б. Латиноязычные источники по Древней Руси IX–XIII вв. Правда Русская. История текста. Киевский собор Св. Софии как источник исторической информации. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. – 567 с.

159. Святое воинство. Образы небесных защитников в православном искусстве XII – начала XX в.: каталог выставки к 65-летию Победы в Великой Отечественной войне / Музей Андрея Рублева, Москва, 6 мая – 15 августа 2010 г. – М., 2010. – 56 с.

160. Святой благоверный князь Александр Невский и древний Городецкий Федоровский монастырь / сост. архимандрит Тихон (Затекин). – Н. Новгород: Изд. отдел Нижегородской епархии; Вознесенский Печерский мужской монастырь, 2009. – 788 с.

161. Селезнев, Ю. В. Вокняжение Александра Невского в 1252 г.; политические реалии и их отражение в русской письменной традиции // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. – 2009. – № 1. – С. 36–41.

162. Сеницына, Н. В. Третий Рим. Истоки эволюции русской средневековой концепции. – М.: Индрик, 1998. – 416 с.

163. Сиренов, А. В. Источники XVI в. о браках Александра Невского // Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конф., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.). – СПб.: Академия исследования культуры, 2014. – С. 44–52.

164. Сиренов, А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. – М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010. – 552 с.

165. Сказания Новгорода Великого (IX–XIV вв.) / сост., переводы, коммент., вступ. статья Ю. К. Бегунова. – СПб.: Политехника, 2004. 560 с.

166. Скрынников, Р.Г. Третий Рим. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. – 355 с.

167. Слово о погибели Русской земли // Словарь книжников и книжности Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 5. – С. 159–180.
168. Соколов, Р. А. Александр Невский в советской довоенной историографии // Александр Невский и Ледовое побоище: матер. науч. конф., посвященной 770-летию Ледового побоища (Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г.). – СПб.: Академия исследования культуры, 2014. – С. 160–202.
169. Соколов, Р. А. Александр Невский в современной историографии // Александр Невский. Государь, дипломат, воин / сост. В. И. Уколова; отв. ред. А. В. Торкунов. – М.: Р. Валент, 2010. – 535 с.
170. Солнце земли Русской. Историко-художественное повествование о жизни и подвиге святого великого князя Александра Невского: сб. – М.: Сибирская Благовонница, 2007. – 656 с.
171. Соловьев, С. М. Истории России с древнейших времен: в 6-ти кн. – СПб.: Товарищество общественной пользы, 1852–1879.
172. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1992. – 544 с.
173. Сорокин, П. Е. Страницы истории Ижорской земли. – Усть-Ижора: Б. и., 1993. – 40 с.
174. Спенсер, Г. Личность и государство. – Челябинск: Социум, 2007. – 207 с.
175. Сперанский, М. Н. Из старинной новгородской литературы XIV в. – Л.: Изд-во АН СССР, 1934. – 140 с.
176. Староладожский сборник: научное издание / отв. ред. А. А. Селин. – СПб.: Нестор-История, 2011. – 106 с.
177. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: в 3-х т. /отв. ред. Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. Т. I: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X / подгот. под рук. Н. Н. Покровского. – М.: Языки славянской культуры, 2007. – 598 с.

178. Стефанович, П. С. Бояре, отроки, дружины. Военно-политическая элита Руси в X–XI вв. – М.: Индрик, 2012. – 656 с.
179. Строков, А. А. Разгром немецких «псов-рыцарей» на льду Чудского озера в 1242 г. // Новгородский исторический сборник. Вып. 3–4. Новгород, 1938. – С. 24–38.
180. Сукина, Л. Б. Святой князь Борис и Переславский Никитский монастырь – один из древнейших в Ростовской земле // Ростов Великий: имена, события, судьбы: матер. по истории и агиографии Ростовской земли. – М., 2012. – С. 15–23.
181. Сутт, Н. И. Александр Невский. – Ярославль: Ярославское обл. изд-во, 1940. – 128 с.
182. Сюзюмов, М. Я. К вопросу происхождения слова «Рос», «Росия», «Россия» // Россия перед Вторым Пришествием. – М.: Благословение, 1998. – Т. 2. – С. 293–301.
183. Татищев, В. Н. История Российская: в 7-ми т. / под ред. С. Н. Валка и М. Н. Тихомирова. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1965. – Т. 5. – 340 с.
184. Тельпуховский, Б. С. Борьба русского народа за выход к Балтике (XIII–XVII вв.) // Военно-исторический журнал. – 1940. – № 7. – С. 77–89.
185. Тихомиров, Л. А. Религиозно-философские основы истории. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 688 с.
186. Тихомиров, М. Н. Древняя Русь. – М.: Наука., 1975. – 429 с.
187. Тойнби, А. Дж. Постижение истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М., Рольф, 2001. – 640 с.
188. Толочко П. П. Киев – соперник Константинополя // Южная Русь и Византия: сб. научных тр. (к XVIII Международному конгрессу византинистов). Киев: Наукова думка, 1991. С. 5–12.
189. Трубецкой, Н. С. Наследие Чингисхана. – М.: Инфра-М., 2016. – 268 с.

190. Труды комплексной экспедиции по уточнению места Ледового побоища / отв. ред. Г. Н. Караев. – Л.: Наука, 1966. – 241 с.
191. Уайт, Л. Наука о культуре. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.
192. Ужанков, А. Н. Жизнеописание Даниила Галицкого. К истории биографического жанра в древнерусской литературе // Прометей. – 1990. – № 16. – С. 188–213.
193. Ужанков, А. Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 439 с.
194. Ульянов, О. Г. От Рима к Третьему Риму: мифологизация *Translatio Imperii* // Круглый стол ИВИ РАН «История и миф». М., 2017.
195. Успенский, Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 60–74.
196. Феннел, Дж. Кризис средневековой Руси 1200–1304. – М.: Прогресс, 1989. – 291 с.
197. Флоренский, П. А. Богословские труды 1902–1909. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2018. – 624 с.
198. Флоровский, Г. В., прот. Пути русского богословия. – 4-е изд., репринт. / пред. прот. И. Мейендорфа. – Киев: Путь к истине, 1991. – 603 с.
199. Франк-Каменецкий, И. Г. Женщина и город в библейской эсхатологии // С. Ф. Ольденбургу: к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1982–1932: сб. ст. – Л., 1934. – С. 538–691.
200. Фроянов, И. Я. Киевская Русь. Очерки отечественной историографии. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1980. – 199 с.
201. Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический проект, 2008. – 528 с.
202. Хитров, М. И. Святой Благоверный Великий Князь Александръ Ярославичъ Невский. Подробное жизнеописание с рисунками, планами и

картами / репринтное воспроизведение 1893 года. – М.: Панорама, 1991. – 278 с.

203. Храм Димитрия Солунского во Владимире 1194 г. Дмитровский собор. К 800-летию создания. – М. 1997. – 297 с.

204. Хроника Эрика / сост. и отв. ред. А. А. Сванидзе. – М.: РГГУ, 1999. – 575 с.

205. Хрусталева, Д. Г. Северные крестоносцы. Русь в борьбе за сферы влияния в Восточной Прибалтике в XII–XIII вв.: в 2-х т. – СПб.: Евразия, 2009. – 464 с.

206. Цветкова, Г. А. Семантика богатства как атрибут власти в Древней Руси // Культурное наследие России. – 2020. – № 1. – С. 104–111.

207. Черепнин, Л. В. К вопросу о складывании сословно-представительной монархии в России XVI в. // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. – М., 1976. – С. 44-45.

208. Черепнин, Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV–XV вв.: Очерки социально-экономической и политической истории Руси. – М.: Изд-во Соцэкгиз, 1960. – 900 с.

209. Чичуров, И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). – М.: Наука, 1990. – 176 с.

210. Шапошников, Л. А. С. Хомяков. Человек и мыслитель. – Н. Новгород: НГГТУ, 2004. – 179 с.

211. Шаскольский, И. П. Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. – Л.: Наука, 1978. – 244 с.

212. Шаскольский, И. П. Борьба русского народа за неВСкие берега. – М.: Воениздат, 1940. – 47 с.

213. Шаскольский, И. П. Борьба шведских крестоносцев против Финляндии (XII–XIV вв.) // Исторический журнал. – 1940. – № 4–5. – С. 102–112.

214. Шаскольский, И. П. Емь и Новгород в XI–XIII вв. // Ученые записки ЛГУ. – Сер. Исторических наук. – 1941. – Вып.10. – С. 93–115.

215. Шенк, Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти: Святой, правитель, национальный герой (1263–2000). – М.: НЛО, 2007. – 592 с.
216. Шишов, А. В. Александр Невский. Святой князь-ратоборец. – М.: Вече, 2006. – 352 с.
217. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1993. – 507 с.
218. Щапов, Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. – М.: Наука, 1978. – 290 с.
219. Юрьев И. Ю. Известие о житии в действиях державствующих великих князей российских / вступ. ст. Д. О. Серова. – М.: ОГИ, 2013. – 278 с.
220. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
221. Baehr, S. From History to National Myth: *Translatio Imperii* in Eighteenth-Century Russia, *Russian Review*, 1978, Vol. 37, No. 1, Pp. 1–13.
222. Johnson, M. R. *The Third Rome. Holy Russia, Tsarism & Orthodoxy*. The Foundation for Economic Liberty. Washington, D.C., 2003. 233 p.
223. Obolensky, D. *The Byzantin Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453*. London, 1971. 294 p.
224. Pitsakis, C. G. *Empire et Eglise le modele de la Nouvelle Rome. The Role of the Church in the Formation of the Russian State*. N.Y., 1990. 314 p.