

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА РОССИИ: ОТ ПРИНЯТИЯ ХРИСТИАНСТВА ДО ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ*

Ю.С.Пивоваров

Политическое измерение русской культуры X–XVII вв. — так можно обозначить тему этой работы. Крещение Руси и возникновение идеи “Москва — Третий Рим”, взаимоотношение церкви и государства, влияние Орды и Иоанн Грозный, Смута и реформы Петра рассматриваются с позиций ретроспективной политологии. В рамках этого исследовательского подхода и опираясь на широкий круг зарубежных источников, автор пытается выявить некоторые особенности генезиса политической культуры России.

184 В зарубежной науке общепризнанным является тот факт, что принятие православного вероисповедания оказало решающее воздействие на развитие русской политико-правовой культуры. Например, В.Маринич называет переход Руси от язычества к христианству, совершенный в 988 г., ключевым событием русской истории (1). “В исторических исследованиях, — пишет он, — принятие христианства на Руси обычно трактуется как политический маневр князя Владимира, стремившегося укрепить отношения между Русью и Византийской империей. Нельзя полностью отвергнуть подобную интерпретацию, однако имеются дополнительные данные, которые позволяют взглянуть на это явление в ином свете. Крещение Руси можно рассматривать как одну из попыток Владимира создать *единую культуру Киевской Руси* (выделено мною. — Ю.П.) или по крайней мере внести некоторое организующее начало в религиозный элемент киевской культуры. Известно, что еще до принятия христианства князь пытался объединить под своим контролем различные религиозные языческие “стихии”. Но лишь христианство было эффективной альтернативой изживающему себя язычеству славян” (2).

И.Мейдендорф считает, что с 988 г. влияние Византии стало “определяющим фактором в развитии Руси” (3). Он полагает, что распространение византийской цивилизации на Руси шло по трем направлениям:

- 1) принятие православной веры;
- 2) усвоение восточно-римской политической традиции;
- 3) перевод греческой литературы на русский язык.

По мнению Р.Пайпса, то, что Россия “переняла христианство у Византии, а не у Запада, имело далеко идущие последствия для всего хода исторического развития страны. Наряду с ... географическими обстоятельствами это, пожалуй, явилось наиболее судьбоносным фактором российской

* Работу, посвященную политической культуре послепетровской России, см. в одном из ближайших номеров журнала.

истории" (4). Этот фактор Р.Пайпс трактует следующим образом: "Приняв восточный вариант христианства, Россия отгородилась от столбовой дороги христианства, — это, вместо того чтобы сблизить Россию с христианским миром, привело к изоляции ее от соседей" (5).

Однако далеко не все западные исследователи разделяют позицию Р.Пайпса (он, по сути дела, повторяет одну из крайностей русского западничества). Гораздо более влиятельным является мнение, согласно которому отторжение от других стран христианского мира произошло позже, сам же переход от язычества к христианству, напротив, вводил Россию в европейскую цивилизацию, открывая для нее источники мировой культуры. Так, Х.Рюс пишет: "Киевское государство, находившееся под сильным культурным влиянием Византии и обладавшее одновременно удивительно многообразными (выделено мною. — Ю.П.) политическими, экономическими и культурными связями с Западом, было частью средневекового "орбис христианус" (6). В сущности, на это же указывает Г.Флоровский. "Русь приняла крещение от Византии. И это сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь. Это сразу включило ее в определенный и уже сложившийся круг связей и воздействий... Через христианство Древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим миром..." (7). "Со всем окружающим миром" — следовательно, и с миром византийским, и с западноевропейским, т.е. с "Кристентум", "орбис христианус".

Противопоставление же Киевской Руси Европе (и не просто Европе, а именно "орбис христианус") совершенно справедливо квалифицируется Э.Бенцем как "политический и исторический мифы". "В наши дни, — отмечает он, — в духовной, политической и социальной истории России, как правило, выискивается лишь то, что отличает ее от Европы: короче говоря, ее считают "Азией". ... Этот политический миф живет идеей извечной угрозы Европе со стороны Азии, в качестве авангарда которой рассматривают Россию..." (8). Причем, по Э.Бенцу, "чаще всего обращение России к византийской форме христианства притягивается в качестве обоснования ее отнесения к Азии" (9). Но ученый решительно отвергает данный "широко распространенный исторический миф", который, по его убеждению, ни в коей мере не соответствует историческим фактам. "Россия со времен древней Киевской Руси постоянно представляла собой составную часть Европы и европейской истории и субъективно ощущала свою принадлежность к ней. Во времена Киевской Руси князья этого государства находились в родственных отношениях со значительнейшими скандинавскими и немецкими княжескими домами (а также французским, венгерским, польским и т.д. — Ю.П.). Само Киевское государство состояло в тесной политической, культурной и экономической связи со своими северными и западными соседями. Сознание церковной отделенности от Запада еще не было развито" (10). Соответствующим образом, т.е. как христианская в своей первооснове держава, Киевская Русь рассматривалась и в Западной Европе. Если во времена турецких войн XVII и XVIII вв. "бастион христианства видели (западноевропейцы — Ю.П.) в Польше, то в предшествующие века эта роль принадлежала... христианскому государству Киевской Руси" (11).

С весьма характерной для западной науки оценкой акта крещения Руси мы встречаемся в работе А. Шмемана (12). «Официальная история православной церкви в России начинается с Владимира Святого. Это не значит, что христианства не было до этого на Руси... Христианство до крещения Руси уже настолько утвердилось, связи с Византией и "византизированной" Болгарией были настолько прочными, что только в свете этих фактов можно по-настоящему оценить и дело Св. Владимира. По существу, оно (крещение. — Ю.П.) было не только началом, но и завершением довольно длительного процесса, победой определенной тенденции в государственно-национальном самосознании. Какова бы ни была причина личной приверженности Владимира к язычеству, о которой повествует летопись, ее же рассказ о долгих сомнениях князя в выборе новой религии, о послах в разные страны, о конечном выборе греческого христианства свидетельствует о том, что крещение Руси... в сознании самого князя было, прежде всего, государственным делом, что и для Руси наступило ее историческое "совершеннолетие", требовавшее ее включения в христианскую традицию культурного мира... Русь должна была выбрать между старым и новым Римом... и выбрала византийское православие... христианство на Руси насаждалось "сверху", самой государственной властью, наконец... византийское православие утвердилось среди русских в его кирилло-мефодиевском, славянском облики. Все это навсегда определило развитие России и русской церкви" (13).

В науке киевский период долгое время считался не более как подготовительной, вводной главой в истории "настоящего расцвета" русской церкви, т.е. к московскому периоду. Отрицали и наличие в нем каких-либо духовных или культурных достижений, за исключением элементарной "церковно-нравственной казуистики" да ученического повторения византийских прописей. Однако в последние десятилетия набирает силу другая тенденция. Киевский период все больше и больше признается чуть ли не самым чистым, самым многогранным из всех периодов истории русской церкви. Г. Федотов отмечает, что "Киевская Русь подобно золотым дням детства никогда не померкнет в памяти русского народа. В чистом источнике ее письменности всякий, кто хочет, может утолить свою духовную жажду; в ее писателях он может найти себе проводника сквозь трудности современного мира. Киевское христианство для русского религиозного сознания имеет то же значение, что Пушкин — для русского художественного сознания: значенеие образца, золотой меры, царского пути" (14).

По убеждению А. Шмемана, "невозможно отрицать несомненный "успех" христианства на Руси сразу же после его насаждения, каковы бы ни были неизбежные границы этого успеха. Он явлен прежде всего в святых киевского периода, свидетельствующих, как глубоко и чисто был воспринят на Руси евангельский идеал и усвоен опыт православной святости. Одно из наиболее сильных доказательств "успеха" христианства нельзя не видеть в подлинных, не только номинальных побегах христианской государственности, воплощением которой остался в памяти русского

народа сам креститель России — Владимир Святой. Летописец отчетливо проводит *разницу между отношением его к своей власти до принятия христианства и после* (выделено мною. — Ю.П.), он рисует его ласковым князем, покровителем слабых и бедных, заботящимся об устройении больниц и богаделен, о справедливости, просвещении, о благоустройстве государства (15). Другой удивительный образ христианского князя, правителя начертан Владимиром Мономахом в его “Поучении”. Хотя и “книжное”, и написанное по византийским образцам, это произведение насквозь пропитано личным убеждением, отражает личный, не только книжный опыт. “Надо запомнить, — призывает А.Шмеман, — это вдохновение совести, смирения, милосердия и справедливости на самой заре русской государственности” (16).

Ряд зарубежных исследователей особое внимание обращает на тот факт, что принятие Русью христианства из рук Византии повлекло за собой усвоение молодым народом, молодой культурой ее политических традиций, и прежде всего модели отношений между церковью и государством. Эти отношения в Византии принципиально определялись по типу симфонии, т.е. взаимного согласия при независимости каждой из областей. Государство признавало для себя внутренним руководством закон церковный, церковь же брала на себя обязанность повиноваться государству. Это не было цезарепапизмом, в силу которого царю принадлежало бы главенство в церкви. Цезарепапизм всегда являлся только злоупотреблением и никогда не имел для себя догматического или канонического признания. Однако “симфонические” отношения между церковью и государством делали то, что, управляя всеми отраслями жизни, царь правил и жизнью церковной в пределах своего государственного управления. Церковь же чрезвычайно дорожила своим союзом с государством, поскольку оно служило церкви (17).

Так вот подобного рода отношения между государством и церковью некоторые специалисты обнаруживают именно в эпоху Киевской Руси. Утверждается даже, что в рамках симфонии в начале киевского периода преобладало влияние церкви, а не государства. “Уже ”Церковный устав” Владимира Святого значительно расширяет по сравнению с Византией сферу церковного суда — ему переходят, к примеру, все семейные дела, с тем чтобы церковь могла успешнее осуществлять дело перерождения общества. Еще важнее постоянное принятие князьями советов, руководства, наставления от церкви, признание в ней авторитета совести” (18). По мнению Г.Федотова, “в драматической и даже трагической истории отношений между христианской церковью и христианским государством киевский опыт, несмотря на всю краткость и хрупкость, можно рассматривать как одно из лучших христианских достижений” (19).

Однако в науке все же преобладают скромные оценки успехов киевского христианства, глубины христианизации русской государственности и политической культуры. Подчеркивается, что православие остается уделом элиты, тонкого слоя нарождающейся церковной и государственной “интеллигенции”. К тому же Русь, как полагает А.Шмеман, “принимает ”готовое” православие... в эпоху, когда в самой Византии все сильнее сказываются

настроения охранительные, стремления все свести к прошлому, к завершеному образцу, боязнь что-нибудь нарушить в древних "преданиях". Таким обрядоверием, некоторым гипертрофированным характером узколитургического благочестия русская психология отмечена с самого начала" (20).

Следует сказать, что все большее внимание в зарубежных исследованиях уделяется проблеме двоеверия или сосуществования христианства и сохранившегося под его покровом язычества. Более того, многими учеными эта проблема воспринимается как одна из ключевых для понимания социальной психологии, самосознания и политической культуры Древней Руси. В целом господствует убеждение, согласно которому славянское язычество оказало слабое сопротивление христианству. Для этого оно не было достаточно организованным, хотя и представляло собой, по словам В.Маринича, "сложную религиозную систему" (21). Однако немало факторов делало его живучим и опасным для христианства. Славянское язычество было "мягким", "природным", глубоко связанным с "естественной жизнью" — христианство же долго оставалось чужеземной религией, и даже вдвойне чужеземной: греческой и княжеской — то есть находившей себе опору в варяжской дружине, составляющей государственное ядро Руси. Для своего принятия оно требовало просвещения, поскольку было книжным по самой своей сути. "Его "внешняя" сторона — богослужение, обряд — воспринималась легко, чаровала и покоряла. Но создавалась опасность за этим внешним не увидеть и не стараться увидеть смысла, не услышать того "голоса", без которого сам христианский обряд становился языческим" (22).

188

"Язычество не умерло и не было обессилено сразу, — подчеркивает Г.Флоровский. — В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И в сущности слагались две культуры: дневная и ночная. Носителей "дневной" культуры было, конечно, меньшинство... Заимствованная византийско-христианская культура не стала "общенародной" сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства... Нужно помнить, история этой дневной христианской культуры... не исчерпывает всей полноты русской духовной судьбы (а также русской политико-правовой культуры. — Ю.П.)... В подпочвенных слоях развивается "вторая культура", слагается новый и своеобразный синкретизм, в котором местные языческие "переживания" сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения. Эта вторая жизнь протекает под спудом и не часто прорывается на историческую поверхность. Но всегда чувствуется под нею, как кипящая и бурная лава... Грань между этими двумя социально-духовными слоями всегда была подвижной и расплывчатой..." (23). И далее Г.Флоровский отмечает, что главным различием между этими двумя "слоями", "стихиями", во многом обуславливавшими и политико-правовую культуру Руси, было "различие духовных и душевных (выделено мною. — Ю.П.) установок. Это различие в данном случае можно определить так: "дневная" культура была культурой духа и ума, это была "умная" культура: "ночная"

культура есть область мечтания и воображения... Болезненность древнерусской культуры (в том числе и политико-правовой. — Ю.П.) можно усмотреть прежде всего в том, что “ночное” воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от “умного” испытания, проверки и очищения... Изъян и слабость древнерусского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического закала (и совсем уже не в чрезмерности аскетизма), в недостаточной “одухотворенности” души, в чрезмерной “душевности” или “поэтичности”, в духовной неформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности... В кругу таких духовно-психологических апорий разыгрывается ... трагедия русского духа...” (24).

Надо сказать, что выявление Г.Флоровским двух типов “субкультур”, составлявших русскую культуру (в широком смысле этого слова) в целом — “дневной” и “ночной”, “духовной” и “душевной”, “легальной” и “подпольной”, — имеет чрезвычайно важное значение. Их борьба, отталкивание, взаимопрорастание, переплетение в значительной степени определяли судьбы отечественной политико-правовой культуры.

* * *

Разгром, произведенный татарским нашествием, подвел черту под киевским периодом истории России. Но произошла не только государственная катастрофа. Существенно изменились отношения между государством и церковью, в истории которой также начался новый период.

Правда, по мнению ряда исследователей, новая, московская модель отношений между государственной властью и церковью начала складываться еще в недрах Киевской Руси — вместе с удельным дроблением происходило “затемнение” симфонии. В качестве свидетельства этого “затемнения” обычно приводят следующие факты. В 1157 г. Андрей Боголюбский выгнал из Ростова епископа Нестора, в 1168 г. Святослав Черниговский — епископа Антония Грека. Брат Мономаха, Ростислав, убил инока Григория за обличение, а великий князь Святополк тоже за обличение мучил печерского игумена Иоанна. Но в целом голос церкви как высшего духовно-просветительного и нравственного авторитета “в усобицах между князьями продолжал быть слышимым” (25).

С татарским нашествием центр русской государственности окончательно перемещается на северо-восток и за ним передвигается центр митрополии. В XIV в. Москва начинает дело “собирания земли Русской”, и “в этом собирании одним из решающих факторов оказывается промосковская позиция ряда высших церковных иерархов” (26). Само по себе передвижение митрополичьей кафедры было естественным: глава церкви не мог вести бродячую жизнь, на которую были обречены первые митрополиты эпохи монгольского ига Кирилл и Максим. Поселение митрополита Петра и его преемников в Москве было вызвано желанием поддержать единство распадавшейся под ударами татар и в удельном хаосе Руси, соединить церковный центр с ядром новой государственности. “Но, соединив судьбу с одной линией, всячески поддерживая ее, — пишет А.Шмеман, — церковь неза-

метно сама оказалась во власти этой линии, поставила себя ей на службу, перестала быть "совестью" государства, чтобы превратиться постепенно в опору и почти инструмент московского "империализма" ... Мы знаем, какими сомнительными способами добивалась Москва своего единодержавия в России. Кровь Михаила Тверского, замученного в 1319 г. в Орде по клевете Юрия Московского, проливается почти в то самое время, когда Петр Московский благословляет начало ее исторического возвышения" (27).

Вместе с тем переезд митрополита на север вызвал неудовольствие в юго-западной Руси, союз же его с Москвой обострил отношения с Константинополем, привел к усилению внутрицерковной борьбы, что, безусловно, ослабляло нравственный авторитет первосвятителя, высоко стоявший в Киеве. Если Петр, Феогност, Алексей еще сохраняют этот авторитет, то после них митрополиты все больше и больше подчиняются власти великого князя. "Дмитрий Донской уже попросту назначает угодных себе лиц: характерен эпизод с архимандритом Митяем, для поддержки которого он заключает в тюрьму епископа Дионисия, отказавшегося благословляться у еще не посвященного в епископы священника. Когда, исполняя поручение Константинопольского патриарха, желающего восстановления церковного единства на Руси, в Москву приезжает из Киева митрополит Киприан, Дмитрий прогоняет его, а за ним прогоняет и Пимена, подкупом добившегося посвящения в Константинополе" (28). Имея в виду усиление *подобных* тенденций в отношениях между государством и церковью, А.Шмеман приходит к выводу, что "окончательный переход митрополии в русские руки в 1448 г., когда собором епископов в митрополиты был избран Иона и в Грецию отправлена грамота о фактической независимости русской церкви от константинопольского патриарха, имел историческое "оправдание" — измену Исидора, официальную унию Византии с Римом, а очень скоро и турецкое иго. На деле этот переход привел к окончательному подчинению церкви государству и его политико-национальным расчетам" (29).

В киевский период и в начале "северо-русского" периода церковь, считает Г. Федотов, была свободна от государства. Поэтому "она могла требовать у носителей княжеской власти подчинения некоторым идеальным началам не только в личной, но и в политической жизни: верности договорам миролюбия, справедливости... Эта свобода церкви была возможна прежде всего потому, что русская церковь не была еще национальной, "автокефальной", но признавала себя частью греческой церкви. Ее верховный иерарх жил в Константинополе, недоступный для покушения местных князей" (30). При всем своем активном участии в государственных делах церковная иерархия Киевской Руси продолжала признавать себя представительницей другого, высшего "целого" — вселенской церкви. И это сознание делало само государственное служение более веским, более независимым. С усилением же Москвы и власти московского князя, согласно Г. Федотову, идет неуклонное падение авторитета митрополита и подчинение церкви нуждам крепнущего государства. На соборе 1459 г. епископы поклялись не отступать от московской церкви. Таким

образом, разделение русской церкви по признаку *исключительно государственно-политическому* стало свершившимся фактом. В этой связи нельзя не вспомнить мнение А.Леруа-Балье, высказанное им еще в конце XIX в.: “В восточном православии церковное устройство имеет склонность брать за образец устройство политическое, а границы церковей, как правило, совпадают с границами государства. Эти два взаимосвязанных обстоятельства присущи национальной форме православных церковей. Заключенные в государственные границы, лишённые единого главы и центра за границей, независимые друг от друга, эти церкви более подвержены влиянию светской власти, более уязвимы перед лицом ударов со стороны революций в мирском обществе. Православные церкви... приспособляются к самым разнородным режимам: в конечном итоге структура их внутреннего управления приходит в гармоническое соответствие со структурой политической организации” (31).

Разумеется, “национализация” русской церкви, постепенное освобождение ее от Константинополя были неизбежны. “Сама эта связь в XV в. уже теряла свою ценность: в бедневшей, гибнущей Византии подкупы и обманы оказывались слишком часто сильнее канонического и вселенского сознания. И все же, необходимо отметить это сужение кругозора русской церкви, медленное, но неуклонное подчинение ее *изнутри* “государственному разуму”, превращение ее в один из “аспектов” государственной жизни” (32).

В зарубежной науке принято считать, что во второй половине XIV–XV вв. вместе с созданием новой, московской модели отношений между государством и церковью происходит складывание московской политической идеологии. В этом плане особого внимания заслуживает работа Ч.Дж.Гальперина “Русская земля и русский царь: Возникновение московской идеологии. 1378–1408” (33), в которой анализируются русские исторические памятники, тематически и хронологически связанные с Куликовской битвой. Возвышению Москвы, говорит автор, сопутствовало развитие соответствующей системы представлений. Так, он констатирует “наличие в конце XIV в. в Московии языческого культа земли и формирование нового в своей основе нехристианского культа московского клана” (34).

Исследуя различные русские тексты XIV–XV вв., Ч.Дж.Гальперин отмечает, что их составители разбирались в титулатуре и родственных отношениях ордынских правителей, что законный верховный правитель Золотой Орды обычно именовался царем. “Софоний — рязанец и неизвестный автор “Сказания” (“Сказания о Мамаевом побоище”. — Ю.П.) знали, что Мамай был не ханом, т.е. царем, а только князем в Орде (эмиром или беком), и подчеркивали этот факт, желая изобразить, что Русь противостоит не законному хану, а только низшему правителю. Русские летописи пошли и дальше, применяя чингизидовский принцип как оружие против Мамаю и используя этот принцип как точку опоры при формировании представлений о перипетиях русско-татарских отношений 1378–1408 гг.” (35). В сказании о Тохтамыше герои уже высказывали гораздо меньше решимости в борьбе с законным ханом. По мнению автора, это означает, что Москва “уважала” чингизидовский легитимизм.

В летописях этого периода, считает Ч.Дж.Гальперин, происходит также отождествление понятий “московская земля” и “Русская земля”. Иными словами, утверждается позиция, согласно которой Москва есть единственный преемник и наследник Киевской Руси. Причем в понимание самой Русской земли вносится существенный элемент язычества — она признается священной. Безусловно, языческая по своей природе сакрализация земли, национальной “почвы” была возможна лишь при условии сохранения в народном самосознании и политической культуре устойчивых дохристианских верований.

Наиболее “амбициозным” текстом Ч.Дж.Гальперин полагает “Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича”, в котором дальнейшее развитие получила идея священной Русской земли.

Таким образом, подводит итог Ч.Дж.Гальперин, для ранней московской политической идеологии свойственны следующие установки: священная Русская земля, Москва — наследник Киевской Руси, великий князь — царь-священник Русской земли, легитимность клана чингизидов, борьба христиан с язычниками или мусульманами. Данная идеология была явно гетерогенной, она испытывала влияние различных религиозных и политических представлений, исходящих из самых разных источников. Среда же, в которой происходила выработка ранней московской идеологии, имела достаточно гомогенный характер — духовная и светская элита московского княжества. Автор подчеркивает, что эта среда обладала весьма широким кругозором, в поле ее внимания находились Киев, Византия, Литва, степь.

192

“Ранняя московская идеология, — заключает американский исследователь, — предвосхищает почти все знаменитые “моменты” московской идеологии середины XVI в. — киевское наследие, чингизидовское пространство, христианство против степных неверных, имперский статус. Отсутствует, по понятным причинам, идея Третьего Рима. Но материал, из которого была создана поздняя московская идеология, культурное наследие..., которое подготовило москвитов к тому, чтобы взять на себя ответственность за изменение лица Восточной Европы, чем они и занимались в конце XV и XVI вв., — все это... пестовалось и лелеялось теми, кто молился за Дмитрия Донского и Русскую землю, за победу над ордынским князем Мамаем в битве на Куликовом поле в 1380 г.” (36).

Разумеется, идеи Ч.Дж.Гальперина далеко не бесспорны. И в зарубежной науке имеются работы, в которых иначе решаются те же самые проблемы (см., например, монографию М.Чернявского “Царь и народ: Историческое исследование русского национального и социального мифа”). Но при всей “небесспорности” в концепции Ч.Дж.Гальперина многое подмечено верно. Для нашей же темы воззрения Гальперина важны еще и вот почему — они в какой-то мере помогают понять один из ключевых вопросов истории России, ее государственности, политической культуры: это вопрос о том, *каким образом* во второй половине XIV в. и отчасти в XV в. Древняя Русь восприняла и переработала второе византийское влияние или, говоря словами Г.Флоровского, “новый приступ византийских воздействий” (37) — *какую* духовную и идейную почву данные воздействия

встретили в Московии и что для русской судьбы означало это последнее влияние великой культуры.

Некоторые (но не все) аспекты второго византийского влияния на Русь были вскрыты в статье Г.М.Прохорова “Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы” (38). Она представляет для нас значительный интерес и потому, что в ней, с одной стороны, учитываются выводы, к которым пришли зарубежные исследователи, а с другой — она во многом является полемикой с ними. “В истории европейского общественного сознания, — пишет ученый, — в XV в. завершается тысячелетнее царство средневековых ценностей. Наступал Ренессанс — возрождение языческой античности по своему самосознанию, диалектическое завершение именно европейского Средневековья по внутренней логике его развития. Богочеловека в качестве высшей, “царящей” в обществе ценности теснили Человек, Государство, Народ” (39). Среди восточноевропейских единоверных стран Византия оказалась центром глубокого идеологического кризиса, неизбежного в эпохи любых реставраций. Русь к этому времени в отличие от Западной Европы и Византии не прожила еще и половины своего христианского тысячелетия. Она едва, считает Г.М.Прохоров, забыла свое языческое родо-племенное прошлое. Она только начинала оправляться после монголо-татарского разгрома и пробовать свои силы под иноверной (с XIV в. — мусульманской) властью. “Мы знаем, что ей предстояло стать “святой Русью”, но ведь у нее были тогда и другие возможности, как и в момент “выбора вер” в X в.” (40).

Свое второе влияние, подчеркивает автор, Византия не смогла бы осуществить, если бы на Руси не было общественной потребности в том, что “второй Рим” мог ей дать, и социальной среды, готовой и способной послужить проводником этого влияния. Русь никогда не смирялась с владычеством “беззаконных татар”, “поганых сороцин”. Наиболее ярко данное чувство, то тлевшее подспудно, то внезапно прорывавшееся, проявилось в открытом “розмирии” великого князя Дмитрия Ивановича “с тотары и Мамаем”. Это было первым “всероссийским” вызовом татаро-монголам. Он (т.е. вызов) был обеспечен большой внутренней работой, имевшей результатом культурный и политический подъем страны, рост ее духовного потенциала. Но особую роль здесь играла Византия — она помогла возрождению Руси своим накопленным за тысячу лет и только что (в 30–60-х годах XIV столетия) подвергшимся строгой ревизии культурным богатством.

“Идеологический кризис, в ходе которого произошла в Византии ревизия ее традиционной культуры, являл собой, — полагает Г.М.Прохоров, — столкновение двух разнонаправленных индивидуалистических течений: рационалистического гуманизма и созерцательного исихазма” (41). В этом столкновении Византия решила свою духовную судьбу: страна до конца осталась средневековой. “Исихасты сумели стать выразителями общественного мнения Византии, дать последний творческий синтез ее традиционной культуры и начать широкое культурно-общественное движение, приведшее к обновлению Средневековья, оживлению православия по всей Восточной Европе” (42). Фонды сил, потребных для этого обновления, были найдены

в глубинах духовной жизни отдельной, каждой личности. Таким образом, если “смыслом” (и результатом) первого византийского влияния была трансплантация православной книжной культуры в новый для нее регион, несколько поверхностная христианизация Руси как страны в целом, так и ее государственности в частности, то “смыслом” второго влияния оказалась апелляция к сознанию и духовной жизни каждого, отдельного человека. “Особенностью византийско-русского культурного движения, отличающей его от западного Ренессанса, было то, что обнаруженные и извлеченные силы оказались направлены не на разрушение и перестройку, а на реставрацию и обновление средневекового мировоззрения, средневекового принципа общественной интеграции. Здесь тоже имело место обращение к античности, но христианской, хотя дохристианской тоже, только не в вопросах веры. Христианское Средневековье, обновленное в Византии борьбой с идеологией наступающего Нового времени, продолжилось на Руси”, — делает вывод исследователь (43).

Таким образом, в отличие от Европы средневековье на Руси, достигнув своего апогея, перешло не в свое отрицание (Возрождение), а в свое изживание. И далеко не в последнюю очередь “ответственность” за это несет Византия, оказавшая во второй половине XIV — начале XV в. мощное духовное воздействие на судьбу молодого народа.

Но исследуя проблему второго судьбоносного для отечественной государственности и политико-правовой культуры “приступа Византийских воздействий”, давшего Руси дополнительные духовные силы для борьбы с татаро-монголами, укрепившего ее в рамках сакрализованного существования, нельзя ограничиться лишь теми аспектами данной проблемы, на которые обратил внимание Г.М.Прохоров. Во-первых, необходимо учитывать, что Русь пережила этот “приступ воздействий” в канун разрыва с Византией и национально-государственного кризиса, связанного с ростом Москвы. Во-вторых, важнейшим является вопрос о “почве”, принявшей в себя византийское воздействие. Я имею в виду и наличие двух политических субкультур (по Г.Флоровскому), и достаточно разработанную московскую политическую идеологию (по Ч.Дж.Гальперину) с едва видимыми ростками мессианства и империализма (правда, пока еще “внутрироссийскими”). В-третьих, эта волна византийского влияния включала в себя не только “идеологию” паламизма, но и не менее значительные концепции теократии и странствующего православного царства, которые к концу XV столетия послужили основой для формирования теории “Москва — Третий Рим”, ставшей венцом средневековой государственно-политической идеологии России и как бы заморозившей на долгое время русское сознание и русскую судьбу. В-четвертых, византийские влияния встретились на московской “почве” с монголо-татарским воздействием, с проникновением в душу и плоть нарождающейся великоросской нации азиатско-кочевнической стихии. Об этом пишет Г.Федотов: “Не извне, а изнутри татарская стихия овладевала душой России... Это духовное монгольское завоевание шло параллельно с политическим падением орды. В XV в. тысячи крещеных и некрещеных татар шли на службу к Московскому князю, вливаясь в ряды служилых людей, будущего дворянства, заражая его восточными понятиями и степным бытом...” (44).

Политическое торжество Москвы, укрепление московско-русской государственности по времени совпадают с двумя кардинальными событиями — Флорентийской унией и падением Константинополя в 1453 г. “Русским сознанием оба события были восприняты как апокалипсическое знамение, как страшный обрыв в истории православия. Учителя и наставники оказались изменниками православия и за это подверглись ”агарянскому плену”. С самого начала чуткое к историософской теме русское сознание не могло не задуматься над этим знамением” (45).

Как известно, эти выводы были подготовлены самим ходом исторического развития. Еще в XIV в. начинается спор между Москвой и Константинополем, постепенно Москва освобождается от византийской теории единого царства. Вера в эту теорию, которую греческие митрополиты насаждали с первых же дней русского христианства, и которую, в сущности, безоговорочно приняли на Руси, была в них поколеблена самими же греками — их образом действий по отношению к русской митрополии в конце XV в. Зависимость от слабеющей Византии становилась все менее оправданной, все более тягостной.

Измена же греков и падение империи усилили на Руси и без того острые эсхатологические настроения, возникшие во многом под влиянием монгольской неволи. “До этого времени Византия была ”мерилом православия”: русские могли спокойно строить церкви и монастыри, молиться Богу, развивать свое государство: за всем этим всегда стояла гарантия вселенского византийского православия, несомненность его авторитета”, — отмечает А.Шмеман (46). Но теперь исчезло именно мерило, рухнул авторитет. И вот на Руси становится несомненным, что священная миссия Византии перешла теперь к Москве, теократическая мечта Востока нашла себе новое воплощение. Уже суздальский иеромонах Симеон, очевидец Флорентийского падения греков, утверждал, что “в Руси великое православное христианство боле всех”, а московского князя величал “благоверным, христолюбивым и благочестивым истинным православным князем: белым царем всея Руси”.

Так в эсхатологическом напряжении, апокалипсическом беспокойстве рождалась русская теократия, русское религиозное мессианство. Так вырисовывались первые очертания теории “Москва — Третий Рим”. И история все это, казалось бы, оправдывала. В 1453 г. пал Константинополь — “Второй Рим”. В 1472 г. Иоанн III вступил в брак с племянницей последнего византийского императора — и двуглавый орел империи законно взвился над Москвой. В 1480 г. Русь окончательно освободилась от татар. Вот как Г.Флоровский описывает появление теории “Москва — Третий Рим”: “Это была... эсхатологическая теория, и у самого старца Филофея она строго выдержана в эсхатологических тонах и категориях. ”Яко два Рима падоши, а третий стоит, четвертому не быти...”. Схема взята привычная из византийской апокалиптики: смена царства или, вернее, образ странствующего царства — царство или град в странствии и скитании, пока не придет час бежать в пустынь...” (47). В этой схеме, считает автор, два аспекта: минор и мажор, апокалиптика и хилиазм. В русском восприятии первичным и

* Филофей — учительный старец Псковского Елизарова монастыря.

основным был именно апокалиптический минор. Образ Третьего Рима обозначается на фоне надвигающегося конца — “посем чаем царства, ему же несть конца”. И Филофей напоминает апостольское предостережение: “Придет же день Господень, яко тать в нощи”. Чувствуется, по словам Г.Флоровского, сокращение исторического времени, укороченность исторической перспективы, если Москва есть Третий Рим, то и последний — наступила последняя эпоха, последнее земное царство, конец приближается. “Церковь православная, как апокалиптическая жена, сначала бежала из старого Рима в Новый (Константинополь)... Но ни тамо покоя обрет, соединения ради латынею на осьмом соборе. И оттого Константинопольская Церковь разрушится в поспание...”. Царство же “...паки в Третий Рим бежа, иже есть в новую великую Руссию... Все христианские царства снисдошася в твое едино: яко же два Рима подоша, третий стоит, а четвертому не быти; твое христианское царство инем не останется... Един ты во всей поднебесной христианский царь”. Но с тем большим смирением и с “великим опасением” подобает блюсти и хранить чистоту веры и творить заповеди. В послании к великому князю Василию III Филофей предостерегает и даже грозит, но не славословит” (48).

И лишь впоследствии эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панегирическом смысле. Тогда она превращается в своеобразную теорию “официозного хилиазма”. “Если забыть о Втором Пришествии, тогда уже совсем иное означает утверждение, что все православные царства сошлись и совместились в Москве, так что Московский Царь есть последний и единственный, а потому Всемирный Царь. Во всяком случае, даже в первоначальной схеме Третий Рим *заменяет*, а не продолжает Второй. Задача не в том, чтобы продолжить и сохранить непрерывность византийских традиций, но в том, чтобы *заменить* или как-то *повторить* Византию — построить *новый Рим взамен* прежнего, падшего, на убылом месте...” (49). В объяснении падения Второго Рима обычно говорится о насилии агарян — “агарянский плен” воспринимается как постоянная опасность для чистоты греческой веры, откуда и эта острая напряженность и недоверчивость в обращении с греками, живущими “во области безбожных турок поганского царя”. Так происходит сужение православного кругозора. И уже недалеко “до полного перерыва самой греческой традиции, до забывания о греческой старине, т.е. об отеческом прошлом. Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковное предание преданием местным и национальным — замкнуться в случайных (в случайных ли? — Ю.П.) пределах своей поместной национальной памяти”, — говорит Г.Флоровский (50).

Иными словами, эсхатологические, апокалиптические компоненты идеи “Москва — Третий Рим” постепенно заслонялись компонентами национально-религиозного мессианизма. Об этом, кстати, в свое время писал еще Н.Бердяев.

“Миссия России быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное. “Русские” определяются “православием”. Россия единственное православное царство и в этом смысле царство вселенское, подобно первому и второму Риму. На этой

почве происходила острая национализация православной церкви (и, добавим мы, всей средневековой политико-правовой культуры Руси. — Ю.П.). Православие оказалось русской верой. В духовных стихах Русь — вселенная, русский царь — царь над царями. Иерусалим — та же Русь. Русь там, где истина веры. *Русское религиозное призвание*, призвание исключительное, *связывается с силой и величием русского государства* (выделено мною. — Ю.П.), с исключительным значением русского царя. Империалистический соблазн входит в мессианское сознание. Это... та двойственность, которая была в древнееврейском мессианизме... Воображение работало в направлении укрепления воли к могуществу. Мессианско-эсхатологический элемент у инока Филофея ослабляется заботой об осуществлении земного царства. Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, что Третий Рим представляется как проявление царского могущества, мощи государства, складывается как Московское царство... Идеология Москвы как Третьего Рима способствовала укреплению и могуществу московского государства, царского самодержавия, а не процветания церкви, не возрастанию духовной жизни" (51).

По словам Е.Денисова, при Иване Грозном идея "Москва — Третий Рим" стала основой социальных теорий, политической ориентации и религиозных чаяний Московского государства" (52). В.Леттенбауэр утверждает, что "для Ивана IV идеология "Третьего Рима" была оправданием его политических реформ" (53).

Следует подчеркнуть, что большинство зарубежных исследователей полагают эту трансформацию идеи "Москва — Третий Рим" совершенно закономерной и исторически обусловленной. Эта идея, возникшая под сильным византийским и славяно-болгарским влиянием, отвечала самым острым "идеологическим" потребностям набравшего силу Московского государства. Освобождаясь от монголо-татарского ига и от церковной зависимости от Византии, возглавив дело собирания русских земель, Москва нуждалась в высокой, великой идее, способной лечь в основу "программы" своего дальнейшего существования в качестве "общероссийского лидера". Причем идея "Москва — Третий Рим" была не только "программой" для будущего, но и как бы теоретическим закреплением уже фактически достигнутого. И потому в ней слышится не только призыв и заявка на великую будущность, но и некоторое самодовольство статус-кво, так сказать, род "головокружения от успехов". Но то были успехи государственного строительства, а не духовного совершенствования молодой нации. Ибо именно в это время, как уже отмечалось, церковь попадает во все большую зависимость от государства, а их взаимоотношения все менее соответствуют идеальной модели симфонии. В результате и сама идея "Москва — Третий Рим" воспринимается скорее не как задача духовная, религиозная, а как задача государственная, национально-мессианская. Усилению же национально-мессианских компонентов способствовала и та изоляция от других христианских государств, в которой оказалась Московская Русь.

Итак, согласно мнению ряда западных ученых (54), идея "Москва — Третий Рим" оказалась необходимым и искомым идеологическим подспорьем для Московского государства и одновременно воплотила в себе некоторые

особенности его развития. Вместе с тем на формирование и последующую трансформацию этой идеи, безусловно, оказали влияние и специфика русской политико-правовой культуры, заключающаяся в борьбе и сосуществовании двух субкультур ("дневной" и "ночной"), и наличие уже достаточно разработанной политической идеологии, кстати, тесно связанной с жизнедеятельностью этих субкультур. И конечно, описанная выше трансформация идеи "Москва — Третий Рим" коренится во многом в поверхностности "дневной" субкультуры при сильном воздействии на нее "ночной", в уже утвердившихся в русском политическом сознании элементах языческой сакрализации "почвы", в началах пока еще "внутрирусской" формы мессианства и империализма и т.п.

198 В конечном счете, снижение духовного потенциала идеи "Москва — Третий Рим" прежде всего связано с необеспеченностью ее соответствующим духовным потенциалом нации и государства. Это была, повторяю, высокая и великая программа, исторически необходимая в качестве общенационального духовного ориентира, но она оказалась не по силам молодому народу и, как результат, на практике деградировала, превратившись, с одной стороны, в несбыточную и необоснованную мечту, а с другой — в важнейший идеологический инструмент политики, и в первую очередь — внешней, московского государства.

Царствование Иоанна Грозного завершает развитие русской теократии. (То, что произойдет при первых двух Романовых, — скорее пролог к петровскому периоду русской истории, нежели восстановление "ancien regime"). В 1547 г. Иван IV принял помазание на царство по примеру, как он утверждал, греческих царей и прадеда своего Владимира Мономаха и стал первым "прирожденным", "Божией милостью" царем. В 1557 г. он получил "санкцию" на этот сан от восточных иерархов. Его правление началось с многообещающего "введения", в котором снова, казалось бы, зазвучал голос церкви. Это время митрополита Макария и Стоглавого Собора — "время завершения... русского православия в его... национальном самоутверждении, время Сильвестра и "Домостроя". Это был период внешнего "благосостояния" (55).

"В 60-е годы XVI столетия на государство падает зловещая тень опричнины. В 1559 г. мученическую смерть принимает митрополит Филарет. Его обличение Грозного было чуть ли не последним всенародным открытым обличением государства церковью. После него церковь умолкает надолго. Его преемники — Кирилл и Антоний были уже только безмолвными свидетелями дел Грозного. "Где лики пророков, обличавших неправды царей? Где Амвросий, смиливший Феодосия? Где златословесный Иван... обличавший царицу златолюбивую? Кто отстоит обидимую братию?" (56). — "На эти вопросы Курбского русская церковь постепенно отучилась давать ответ" (57).

При слабом Федоре Иоанновиче был еще заточен митрополит Дионисий, осмелившийся (правда, уже не только "церковно", но и в политическом союзе с Шуйским) обличать могущественного Годунова. Но когда 26 января 1589 г. патриарх Константинопольский Иеремия торжественно возвел в патриархи митрополита Иова, а через два года пришла в Москву грамота

об учреждении в России патриаршества, “русская церковь была даже не в плену у государства — она составляла с ним один, закованный в сакральный быт, мир” (58).

* * *

XVII столетие начинается Смутой — глубоким политическим и социальным кризисом, государственной катастрофой. “Среди духовной тьмы молодого, неуравновешенного народа... особенно легко возникали смуты, колебания, шаткость... И вот они опять возникли в огромном размере... Дух материальности, неосмысленной воли, грубого своекорыстия повеял гибелью на Русь... У добрых отнялись руки, у злых развязались на всякое зло... Толпы отверженников, подонков общества потянулись на опустошение своего же дома под знаменами разноплеменных вожаков, самозванцев, лжецарей, атаманов из вырожденцев, преступников, честолюбцев...” (59). События начала XVII в. были симптомом сильной болезни духовного и государственного организма русского народа. Они также свидетельствовали о необоснованности национально-религиозного мессианства государства, его претензий быть “Третьим Римом” и живучести и мощи “ночной” субкультуры и т.п.

Завершается XVII в. на плахах, возведенных для казни стрельцов. Средневековая “Святая Русь” прекращает свое существование. Между этими двумя “событиями” — раскол, который, по словам А.Шмемана, “есть не что иное, как расплата за московскую мечту о священном быте, о совершенном воплощении в истории, на земле последнего Царства. И еще глубже — расплата за коренной антиисторизм византийской теократии, отвергшей христианство как путь и творчество, захотевшей остановить историю в “вечном повторении” одной всеобъемлющей мистерии. Здесь вскрылись и максимализм этой теории, и ее ограниченность: ведь все православие измерялось по внешнему, по ритуалу и словам, спор ни разу не вышел из этой удушающей обрядовой казуистики. В известном смысле раскол действительно оторвал от церкви ее лучшие силы — те, для которых уклад и быт были не самодовлеющими ценностями, но проявлением внутреннего максимализма в понимании христианства и его применения в истории. Эти люди жили целостным замыслом о христианском мире: не их вина, что сам замысел этот и в поздней Византии, и особенно в Москве оказался отрезанным от живых источников, от творческого вдохновения ранней церкви...” (60).

В зарубежной науке весьма характерной является точка зрения, согласно которой “тема раскола была темой историософской, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском государстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола. Раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем... Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь этого

мира, антихрист, проникший на вершины церкви и государства. Православное царство уходит под землю” (61).

Для понимания смысла раскола, а также эволюции отечественной государственности и политико-правовой культуры в XVII столетии большое значение имеет монография С.Зеньковского “Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века” (62). Автор видит в расколе “подлинный внутренний разрыв в самой церкви, значительно обеднивший русское православие, в котором были виноваты не одна, а обе стороны” (63). Особое внимание он уделяет движению боголюбцев, стремившихся к оцерковлению государства. Но не подчинение государства церкви, а стремление внести духовное начало во все проявления социально-политической жизни Московской Руси — в этом одна из важнейших черт мировоззрения боголюбцев. Во многом благодаря их деятельности в 1649–1652 гг. Россия пережила уникальный для своей истории (в чем-то напоминающий эпоху Владимира Святого и его ближайших потомков) период “господства церкви над государством и торжество идеи православного царства” (64). Страна жила церковными проблемами: введение единогогласия, издание новых книг, борьба за нравственность, канонизация святых. В Москву были торжественно перенесены мощи патриархов Иова и Гермогена, павших жертвами светских властей. Но наивысшего подъема духовные настроения достигли в дни канонизации митрополита Филиппа Колычева и перенесения его останков в столицу — “царская власть, публично каясь в своих грехах... брала на себя полную ответственность перед Богом за грехи своих предшественников” (65).

Однако, говорит С.Зеньковский, этот краткий период духовного подъема, гармоничных отношений между церковью и государством в исторической перспективе был достаточно случайным, он противоречил общему вектору времени и в сущности оказался лишь “всплеском” духовной энергии нации, подспудно готовившейся к переходу уже на совсем иные пути. Это и подтвердили события, предшествовавшие Собору 1666–1667 гг., когда Алексей Михайлович выступил против Никона как олицетворения идеи теократии и против боголюбцев, которые, по мнению правящего слоя, покушались на прерогативы верховной государственной власти, ратуя за оцерковление государства. На самом же Соборе были запрещены все “элементы” старой русской церковной традиции, а с России снят “ореол незыблемой верности православию, которым она гордилась после Флорентийского собора и зарождения теории о Третьем Риме” (66). Русь оказалась хранительницей не православия, а грубых богослужебных ошибок, и миссия России сохранять православие была объявлена несостоятельной претензией. Постановления Собора означали и переосмысление всей русской истории: “Православное русское царство, предвестник грядущего Царства Святого Духа на земле, превращалось в одну из многих монархий — простое государство, хотя и с новыми имперскими претензиями, но без особого освященного Богом пути в истории” (67).

Надо сказать и о новых принципах взаимоотношений между церковью и государством, провозглашенных на Соборе. Хотя номинально во внутренних вопросах церковь была объявлена независимой, фактически, считает

С.Зеньковский, самодержец становился ее главой, обладающим правом определять каноничность действий патриарха и епископов и даже самолично изгонять их с кафедры (68). Кстати, примерно в это же время царь поставил своего дядю боярина Стрешнева “приглядывать” за церковными делами, и тут уже “появляется зловещий прообраз... фигуры обер-прокурора, ставшего со времени Петра полноправным контролером русской церкви” (69).

По мнению А. Шмемана, все сильнее чувствуется, что началось перерождение государства, что стало меняться его самосознание. “Даже тишайший царь Алексей Михайлович, приносящей от имени царства покаяние перед мощами св.Филиппа, по существу, уже далек по своей психологии от византийского и древнерусского теократического самосознания. В Москву все очевиднее проникает атмосфера западного абсолютизма. Разрыв Никона с царем в каком-то смысле повторяет в России западный спор о соотношении царства и священства: это “спор” о власти прежде всего. Но, может быть, именно раскол делает неизбежным торжество абсолютизма при Петре Великом” (70). С позиций, по существу, близких тем, что занимают А. Шмеман и С. Зеньковский, рассматривает развитие русской государственности и политико-правовой культуры XVII в. Дж.Т.Фурман. Основная идея монографии Дж.Т. Фурмана “Царь Алексей: Его царствование и его Россия” (71) состоит в том, что именно в XVII столетии русское государство делает решающий шаг от патримониального (вотчинного) строя к абсолютистскому. Ученый утверждает, что в царствование второго самодержца из династии Романовых патриархально-средневековая Россия, “исчерпав” себя на путях традиционного общества, кардинально перестраивается и готовится войти в Новое время. Иными словами, “век” Алексея Михайловича, по мнению Дж.Т.Фурмана, был не только подготовкой и прологом преобразований Петра I, но и сам стал эпохой существенных изменений.

Принятие Уложения 1649 г. автор квалифицирует как одну из важнейших реформ Алексея Михайловича. Во-первых, полагает он, произошло окончательное юридическое оформление крепостного права. Во-вторых, превратив русских крестьян в рабов, Уложение 1649 г. укрепило союз монарха и среднего служилого дворянства. Этот союз явился опорой нарождающегося абсолютистского государства. В-третьих, был нанесен сильный удар по политической и экономической мощи боярства и церкви. Фактически Уложение 1649 г. было направлено и против верхов, и против низов общества. Выгодным оно оказалось прежде всего для “среднего класса” (дворянства) и короны. Царь, считает Дж.Т.Фурман, защищал дворян от притязаний старинных аристократических родов, в свою очередь, “служивые люди” противостояли антиабсолютистским устремлениям боярства.

Ученый обнаруживает в статьях Уложения и этико-политическое обоснование “нового порядка”. Крепостные крестьяне служат дворянам, дворяне — царю, царь — православной церкви и Русской земле. Правда, как уже указывалось, Уложение наносило удар по экономическим позициям церкви,

и на деле Алексей Михайлович, несмотря на глубокую личную религиозность, пошел по пути “освобождения” государства от “контроля” церкви. Следовательно, делает вывод автор, служение царя церкви, зафиксированное в Уложении, в политической практике все более и более сводилось на нет. В России шел естественный для становления абсолютистского государства процесс вытеснения церкви из сферы государственно-политических отношений.

202 Другой важнейший процесс царствования Алексея Михайловича — создание бюрократического государства, завершение формирования приказной системы. Дж.Т.Фурман подчеркивает, что при всей малоэффективности этой системы ей было суждено сыграть громадную роль в государственно-политической истории России. Лишь с окончанием строительства системы приказов, т.е. органов публичной власти, можно говорить о наличии государства в современном смысле слова. Появление при Алексее Михайловиче сильных и влиятельных бюрократических структур власти имело далеко идущие последствия и во многом предопределило дальнейший ход эволюции русского государства. Дж.Т.Фурман полагает, что не Петр I был создателем чиновничьего Левиафана на Руси — он лишь усовершенствовал и модернизировал систему, доставшуюся ему в наследство от отца. В подтверждение своей мысли автор приводит составленную им своеобразную “Табель о рангах” эпохи Алексея Михайловича. При всем своем огромном отличии от петровской “Табели” она, безусловно, ее предшественница. Сравнительный анализ этих двух “Табелей” свидетельствует о существовании между ними генетической связи. Их главный принцип — превратить все население государства, не находящееся в крепостной зависимости, в “служилых людей”, т.е. всех поставить под контроль верховной власти, всем дать чин и определить место в служебной иерархии. Ни один человек не должен был избежать “атрибутации”, не мог быть свободным от императивов “Табели о рангах” и даже помыслить свое бытие вне ее. Так, пафос служения патриархальным московским князьям-вотчинникам, говорит Дж.Т.Фурман, преобразовался в пафос служения русским царям, а позже — императорам Нового времени. Так, заключает он, сохранялась преемственность между средневековой Московией и Россией Романовых.

* * *

Одна из наиболее известных в науке оценок смысла петровских реформ, в том числе и в области отношений церкви и государства, принадлежит Г.Флоровскому. Он писал: “В системе петровских преобразований церковная реформа не была случайным эпизодом. Скорее, напротив. В общей экономике эпохи эта реформа была вряд ли не самой последовательной и принципиальной. Это был властный и резкий опыт *государственной секуляризации* (перенесение с Запада, так сказать, еретицизма государственного и бытового)... Опыт этот удался. В этом весь смысл, вся новизна, вся острота, вся необратимость петровской реформы... Новизна петровской реформы не в западничестве, но в секуляризации. Именно в этом реформа

Петра была не только поворотом, но и переворотом. Сам Петр хотел разрыва. У него была психология революционера. Он склонен был... преувеличивать новизну. Он хотел, чтобы все обновилось и переменялось до неузнаваемости. Он сам привык и других приучал о настоящем думать в противопоставлении прошлому. Он создавал и воспитывал психологию переворота. И именно с Петра и начинается великий и подлинный русский раскол... Раскол не столько между правительством и народом (как думали славянофилы), сколько между властью и церковью. Происходит некая поляризация душевного бытия России. Русская душа раздваивается и растягивается в напряжении между двумя средоточиями жизни, церковным и мирским. Петровская реформа означала сдвиг и даже надрыв в душевных глубинах..." (72).

Вместе с тем изменяется и этос власти. Она как бы самоутверждается, начинает ощущать свою "суверенную самодостаточность". И потому требует от церкви повиновения и подчинения, стремится как-то вобрать и включить ее в себя. Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий, и самая мысль о церковной независимости объявляется и обзывается "папизмом". "Государство утверждает себя самое как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Все должно стать и быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь. У церкви не остается и не оставляется самостоятельного круга дел, ибо государство все дела считает своими. И всего менее у церкви остается власть, ибо государство чувствует и считает себя абсолютным. Именно в этом вбирании в себя государственной властью и состоит замысел того "полицейского государства", которое заводит и учреждает в России Петр..." (73).

Затем автор дает определение основных принципов "полицеизма": "полицейское государство" есть не только и даже не столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка. "Полицеизм" есть замысел построить и "регулярно сочинить" всю жизнь народа и страны, всю жизнь каждого отдельного обывателя ради его собственной и ради "общей пользы" или "общего блага". "Полицейский" пафос есть пафос учредительный и попечительный. И учредить предлагается не меньше, чем всеобщее благоденствие и благополучие, даже попросту "блаженство". И попечительство обычно слишком скоро обращается в опеку... В своем попечительном вдохновении "полицейское государство" неизбежно оборачивается против церкви. Государство не только ее опекает. Государство берет от церкви, берет на себя ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа. И если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации ... и только в пределах этой делегации и поручения церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды. Не столько ценится или учитывается истина, сколько годность — пригодность для политико-технических задач и целей. И потому

на духовенство возлагается от государства множество всяческих поручений и обязательств. Духовенство обращается в своеобразный служилый класс. И от него требуется именно так и только так о себе и думать. За церковь не оставляется и не признается право творческой инициативы даже в духовных делах. Именно на инициативу всего более и притязает государство, на исключительное право инициативы, не только на надзор..." (74).

Итак, преобразования Петра, по Г.Флоровскому, были резким перерывом "теократической" традиции, попыткой сознательного и всестороннего перехода на западную установку сознания. Внешне, формально это было воцарение в России западного абсолютизма. "Петр секуляризировал русское царство и приобщил его к *типу* (выделено мной. — Ю.П.) западного просвещенного абсолютизма... Но дело Петра создало пропасть между полицейским абсолютизмом и священным царством" (75). Я бы добавил: "священным царством" как русской мессианской "мечтой".

204 "Обычно Петра и его преемников, — отмечает А.Шмеман, — вообще весь "петербургский период" обвиняют в отнятии у церкви свободы и самостоятельности. Но свободной — в современном смысле слова — церковь не была со времен Константина Великого: ни в Византии, ни в Москве. И все же, *не будучи свободной она, тем не менее, была отличной от государства* (выделено мною. — Ю.П.), не от него зависела в своем бытии, устройстве, жизни. Как бы далеко ни заходили нарушения "симфонии", они всегда оставались именно нарушениями, рано или поздно признававшимися как таковые: в прославлении, например, их жертв самим государством. А это было так потому, что государство признавало над собой высший закон: христианскую истину, хранительницей которой была церковь" (76).

Действительно, старая Московская монархия была государством с религиозной миссией — по крайней мере *так понимали* ее цели цари, и "политические идеологи" Святой Руси. "Попечение о своем православии, о бессмертных наших душах" (77) — вот цели, которые ставил Московскому государству великий князь Василий Васильевич. "Тщуся со усердием, — писал Иоанн Грозный, — людей на истину и свет наставить... Да познают истинного Бога... и от Бога данного им государя" (78). Петр же считал религию, веру лишь *одним из условий* правильной государственной жизни, т.е. не "внушение верой", не спасение душ полагал он основной целью своей монархии. "Монархия Петра вдохновлялась иными, светскими целями. В качестве них Петр называл "попечение о всеобщем благе подданных", "чтобы они более и более приходили в лучшее и благополучнейшее состояние", — читаем мы в монографии Н.Алексеева "Российская империя в ее исторических истоках и идеологических предпосылках" (79). Таким образом, "попечение о всеобщем благе" и "благополучнейшем состоянии" подданных у Петра "попечение о своем православии, о бессмертных наших душах" у Василия Васильевича. Здесь громадная разница, пропасть в понимании *сути и назначения* государства и истории. (Да и сама история понимается диаметрально противоположно.) Здесь уже таится вопрос о

необходимости для государства церкви вообще. Ибо полицейско-абсолютистское государство, замышленное Петром, возникшее как некая антитеза неудавшемуся “Третьему Риму”, в сущности, в церкви не нуждается. Ведь полицейизм — в своем пределе — стремится к контролю и руководству духовной жизнью нации. Н.Алексеев (как бы в унисон с Г.Флоровским) замечает: “Считая, что народ нужно прежде всего учить, как ребят в школе, Петр смотрел на государство как на учреждение образовательное, просветительское и исправительное, действующее принудительными средствами даже тогда, когда речь идет о человеческой душе и ее духовных потребностях” (80). В таком государстве церковь, разумеется, уже не может не занимать подчиненного, “второстепенного” положения, не может не быть одним из государственных ведомств.

Так и произошло. После создания синода церковь стала государственным учреждением, и до 1901 г. члены его в своей присяге величали императора “Крайним судьей Духовной сей Коллегии” и все его решения принимались “своею от Царского Величества данной властью”, “по указу Его Императорского Величества”. “Психология” новых отношений между церковью и государством лучше всего выражена в “Духовном регламенте” Феофана Прокоповича. В соответствии с этими принципами церковь понимается как религиозная проекция государства. “Этой коренной, основоположной лжи петровской реформы, — по мнению А.Шмемана, — русская власть не осознала и не отвергла фактически до самой революции 1917 г. В ней основная двусмысленность отношений между церковью и государством, отравившая одинаково и государственное, и церковное сознание. Ибо надо подчеркнуть, что русская церковь, по существу, по совести, не приняла петровской реформы. Для нее император остался Помазанником Божиим, а само это помазание она продолжала воспринимать в категориях византийской или московской теократии” (81).

Следовательно, царскую власть государство и церковь воспринимали по-разному, исходили по отношению к ней из противоположных предпосылок. Византийское помазание на царство, т.е. посвящение земного царя в служение царю христианскому (а с этой точки зрения, византийское помазание теоретически есть *ограничение*, а не абсолютизация царской власти), русская церковь теперь применяла по отношению к полицейскому государству, принявшему форму западного абсолютизма. “И на один день блестящий гвардейский офицер, по “божественному” праву крови и наследства бывший неограниченным хозяином миллионов людей, действительно являлся византийским василевсом или московским царем: в сакральном облачении, с крестом на голове, снова как *икона* священного христианского царства. Эту икону видели в нем *всегда* церковь и народ, но, начиная с Петра, ее не чувствовало само государство: напротив, оно целиком было построено на принципах западного абсолютизма (точнее, стремилось быть построенным на этих принципах. — Ю.П.). И вот эта разница между отношением государства и церкви (“ведомство православного исповедания”) и отношением церкви к государству (“Помазанник Божий”) составляет главную ложь “синодального периода” (82).

“В средневековой России (как и в Византии) церковь и государство говорили на одном языке, жили в тех же ”измерениях сознания”. Поэтому, несмотря на все подчинение церкви государству, она сохраняла в его жизни огромный авторитет. В петровской империи благодаря различию “языков”, противоположности мироощущений церковь приобретает оттенок какого-то анахронизма, пережитка “древности” не только внешне, но и прежде всего внутренне, психологически. Ее “теократическая идеология” мешает ощутить свой плен в чуждом и враждебном ей мире, осознать всю ложь своего подчинения не православной по своим установкам империи, захотеть свободы, признания уже совершившегося факта *отделения* церкви от царства” (83). По словам Г.Флоровского, “духовенство в России с петровской эпохи становится ”запуганным сословием”. Отчасти оно опускается или оттесняется в социальные низы. А на верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие замыкаются внутри себя — уходят “во внутреннюю пустыню своего сердца”... Эта запуганная скованность “духовного чина” есть один из самых прочных итогов петровской реформы. И в дальнейшем русское церковное сознание развивается под этим двойным торможением — административным приказом и внутренним испугом...” (84).

* * *

Вот уже не одно десятилетие в западной науке ведется дискуссия по вопросу о значении и смысле петровских преобразований. Большая группа влиятельных исследователей (М.Раев, И.Смолич, А.Мюллер, Дж.Крокraft и др.) считает, что важнейшим в реформах Петра была секуляризация государства и политико-правовой культуры с соответствующим переходом к западным установкам политического сознания, к западным моделям государственной и политической культуры. Другое дело, что эта попытка перегона России из *ее* средневековья в *европейское* Новое время, несмотря на все успехи западной цивилизации на русской почве, окончилась неудачей. В определенном смысле “весь петровский период был борьбой Запада и Востока в русской душе. Петровская императорская Россия не имела единства, не имела своего единого стиля... Империя не была органической, и она легла тяжким гнетом на русскую жизнь” (85). Но неудача петровских преобразований, ложь и неорганичность его империи, замысленной по западным образцам, были, так сказать, запрограммированы с самого начала. И не потому, что Россия по своим сущностным характеристикам противоположна и враждебна Европе, т.е. представляет собой, говоря словами Н.Я.Данилевского, “Анти-Европу”. Напротив, будучи в своей первооснове христианскими землями, Россия и Европа, как бы ни складывалась их историческая судьба, связаны нетленными узами. В конечном счете, это родство выше всех противоречий, различий и преград. И только на фундаменте этого духовного родства возможно и взаимопонимание России и Европы и, если угодно, взаимообогащение, заимствования. Петр же попытался вестернизировать Россию, придать ей схожесть с Западом отнюдь не

на этих основаниях. Более того, он нанес страшный удар именно по тем “элементам” русской жизни, которые и роднят ее с европейской — по христианству. Тем самым фактически, как бы это ни парадоксально звучало, “прорубив окно в Европу”, великий Петр не сблизил Россию с Западом, а в конечном счете сделал их еще более чуждыми друг другу. (Космополитическая элита империи здесь не в счет: в начале XX в. она убедительно показала и свою беспомощность, и свою беспочвенность.) Не диалог духовно-родственных культур, не путь даже заимствования одной, менее развитой культурой у другой, более развитой, но борьба с собственной культурой, традициями, обычаями при помощи западной “технологии” и западного обмирщенного сознания Нового времени — вот петровские “реформы” (86).

Для истории русской политико-правовой культуры, говорит Г.Флоровский, в конце концов неважно, был ли Петр “западником”, замороженным достижениями европейской цивилизации и искренне поклонявшимся ей, или хотел использовать западный опыт для своих внутреннеполитических и великодержавных целей (известны слова Петра: “Нам нужна Европа на несколько десятков лет, а потом мы повернемся к ней задом”). Во всяком случае, “в западничестве он не был первым, не был и одиноким в конце XVII в. — к Западу Московская Русь обращается и поворачивается уже много раньше. И Петр застаёт в Москве уже целое поколение, выросшее и воспитанное в мыслях о Западе, если и не в западных мыслях” (87). Дело совсем в другом. Петр и все его “революция” есть расплата за неудачу русской средневековой теократии, за провал мечты о “Третьем Риме”, за относительную слабость “дневной” субкультуры и захлестывание ее “ночной” и т.д. Петр есть отказ от претензий религиозного мессианства Московского царства, но одновременно это и отказ от духовно-нравственного императива (хотя бы в идеале) в политике и государственной жизни. Отвергнув же этот императив и приступив к секуляризации государства и политики, Петр неизбежно *должен* был опереться на иные традиции русской культуры, а именно: традиции “азиатского деспотизма”, со всем присущим ему комплексом насилия, антисоциальности, милитаризма и т.п. Таким образом, преобразования Петра не просто борьба с культурой России, а борьба с христианскими началами этой культуры при опоре на традиции и методы “азиатского деспотизма”, который он “переодел” в современный европейский костюм, вложил в его руки организацию и современное европейское оружие. Образно говоря, он “скрестил” золотоордынца с пруссаком” (88).

* * *

Большой интерес представляет проблема *методов и средств*, которыми создавалось петровское полицейское государство, пришедшее на смену патримониальной “Святой Руси”.

Вспомним характеристику Петра, данную Г.Флоровским: “... Петр хотел разрыва. У него была психология революционера. Он склонен был... преувеличивать новизну. Он хотел, чтобы все обновилось и переменялось,

— до неузнаваемости. Он сам привык и других приучал о настоящем думать всегда в противопоставлении к прошлому. Он создавал и воспитывал психологию переворота” (89). Но для переворота, для достижения своих целей он нуждается в организации, с помощью которой можно разрушать старое и попытаться создать новое. Такая организация становится зародышевой формой будущей политической организации общества и основой для формирования правящего класса. И такая организация Петром создается (90).

Необходимо заметить, что допетровская Россия уже знала подобную организацию. Это опричнина Ивана Грозного. Именно он первым в истории отечественной государственности в борьбе с княжеско-боярской аристократией, с остатками родового начала и удельной раздробленности создал организацию, стоявшую вне существовавших государственных и политических структур. Посредством этой организации Иван IV как ножом вырезал все негодное, все мешавшее ему, все, что препятствовало или, хотя бы потенциально, могло препятствовать его замыслам. Н.Алексеев отмечает: “Опричнина была внеклассовой организацией, к которой примкнули и некоторые представители боярской знати, и представители среднего дворянства, и просто гулящие люди, искатели приключений и случайной наживы” (91). Но вместе со своим внеклассовым характером опричнина по своей сути была внеклассовым, надклассовым образованием.

208

Во многом по пути Ивана Грозного пошел и Петр I. Он начал свою деятельность, как говорит С.М.Соловьев, с организации “дружины”, “собранной из людей разных сословий, разного происхождения, побратавшихся во имя своего вождя, бомбардира и шкипера”. “Петр убежал от царедворцев и ищет товарищей, берет всякого, кто покажется ему годным для дела. *Образуется новое общество, новое государство* (выделено мною. — Ю.П.), и, как обыкновенно бывает при этом, является дружина со своим вождем, которая и движется, разрушая старое и создавая новое; царь по происхождению (*ex ex nobilitate*) становится вождем дружины по личной доблести (*dux ex virtute*) и удерживает преимущественно этот характер”, — сочувственно цитирует С.М.Соловьева Н.Алексеев (92). Дружина Петра (его организация) — это гвардия, Преображенский и Семеновский полки, составленные преимущественно из царских конюхов, из потешных. “Петровская гвардия, — говорит Н.Алексеев, — не только была ядром новой реформированной русской армии, но и той организацией, которая приводила в движение первоначально плохо слаженную абсолютную монархию. Не было той области государственной деятельности, в которой не принимали бы участие гвардейские офицеры” (93). Р.Вортман, автор содержательной монографии “Развитие русского правового сознания” (94), подчеркивает, что Петр доверял лишь офицерам своей гвардии. С их помощью он уничтожал противников (действительных и мнимых), ими же он “заполнял” новые государственные структуры (органы исполнительной и судебной власти).

Н.Алексеев утверждает, что “...монархию Петра I ... правильно назвать *военной диктатурой*, в которой суверенным диктатором является сам

монарх, а офицеры (комиссары) — диктаторы по поручению... Понятие "диктатуры" предполагает *сопротивление*, которое нужно сломить или преодолеть *противодействием*... И... государство, построенное Петром, возникло из сопротивления и держалось преодолением враждебных ему сил. Петр сначала боролся со своей сестрой Софьей, он преодолел затем восстание стрельцов, разгромил далее ряд других восстаний... Сопротивление оказывала ему старая московская партия во главе с наследником, огромные массы населения, недовольные насильственной европеизацией, всеми его реформами, раскольники, считавшие царя антихристом..." (95).

Генезис петровского государства выглядит примерно так: *гвардия*, из которой вырастает армия, *армия*, по своему образу и подобию создающая государство, само *государство*, захватывающее *всю страну*, проникающее всюду и пытающееся заполнить собой все клеточки и поры национального организма. Монархия Петра не может не быть именно *военной диктатурой*, поскольку вырастает из *военной* организации и имеет целью борьбу как с внешним противником, так и со своим собственным народом, в подавляющем большинстве не принявшим переворот. Иными словами, организация Петра (его "дружина"), созданная *вне* традиционных социальных, государственных и политических структур Московского царства, поначалу ставится *над* данными структурами, затем довольно быстро уничтожает их (или существенно видоизменяет) и, в конечном счете, разрастаясь и усложняясь, заменяет собой (96).

Но Петр не смог бы одержать верх в борьбе с народом, если бы он опирался *только* на *подобную* организацию, т.е. находившуюся за рамками "традиционного общества" и к тому же действующую открыто, "легально". Посему он *неизбежно* должен был обратиться к помощи, с одной стороны, каких-то неустойчивых, некрепких в нравственном отношении "элементов" традиционного старомосковского общества, а с другой — создать организацию, функционирующую тайно, "нелегально". Отсюда возникновение двух систем, дополнивших основную организацию Петра (гвардию), — доношительства и тайной полиции. Р.Пайпс пишет: "Петр... сильно полагался на донос: например, в 1711 г. он повелел, что каждый (в том числе и крепостной), кто укажет на уклоняющихся от службы дворян, получит в награду их деревни. Но он не мог... относиться к политическим преступлениям как к эпизодической помехе, ибо имя его врагам было легион, и попадались они во всех слоях общества. Поэтому он учредил специальную полицейскую службу, Преображенский приказ, поручив ему расследование политических преступлений на всей территории империи. Это ведомство было создано под покровом такой секретности, что ученые и по сей день не смогли обнаружить указа о его учреждении и даже не сумели установить, хотя бы приблизительно, когда этот указ мог быть издан (97). Первые достоверные сведения о нем датируются 1702 г., когда вышел указ, определяющий его функции и полномочия. Указ предусматривал, что начальник Преображенского приказа имеет право расследовать по своему усмотрению деятельность любого учреждения или лица, независимо от его чина, и принимать любые меры, которые он сочтет необходимым, для получения

интересующих его сведений и предотвращения крамольных деяний. В отличие от других рожденных при Петре административных ведомств функции этого приказа были очерчены весьма расплывчато, что лишь увеличивало его силу. Никто, даже сенат, созданный Петром для управления страной, не имел права вмешиваться в его дела. В застенках приказа были подвергнуты пыткам и умерщвлены тысячи людей... Полиция, однако, использовалась не только там, где речь шла о политических преступлениях, как бы широко они не толковались. Стоило правительству столкнуться с каким-либо затруднением, как оно начинало подумывать о том, чтобы призвать себе на подмогу полицейские органы" (98). И далее Р.Пайпс делает вывод: "По всей видимости, Преображенский приказ был первым постоянным ведомством в истории, созданным специально и исключительно для борьбы с политическими преступниками. Масштаб его деятельности и полная административная самостоятельность дают основания видеть в нем прототип одного из главных органов любого современного полицейского государства" (99).

210

Разумеется, что "система доносительства и сыска" (100), введенная в России Петром, развращала нацию, деморализовывала и властвующих и подвластных, притупляя в них элементарные нравственные чувства. "Русское правосознание начала императорского периода, — пишет Н.Алексеев, — не поднялось, а скорее опустилось по сравнению с тем уровнем, на котором оно стояло в начале XVII в., в период междуцарствия и великой смуты" (101). Известно, что в "Подкрестной записи" царя Василия Шуйского было дано обещание доносов не слушать и за ложный донос наказывать. Н.Алексеев предлагает сравнить это с формулой петровской эпохи — "понеже лучше донесением ошибиться, нежели молчанием".

В заключение он приводит характеристику, данную петровскому режиму С.Ф.Платоновым — "равенство всеобщего бесправия" (102). Я думаю, что можно согласиться с этой характеристикой. Государство, созданное таким образом, такими средствами и на таких принципах, соответствует этому определению.

ПРИМЕЧАНИЯ*

1. Marinich V.G. Revitalisation movements in Kievan Russia // J. for the sci. study of Religion. Fort Worth, 1976. Vol.15. N 1. P.61.
2. Ibid. P.66.
3. Meyendorff J. Byzantium and the rise of Russia: A study of Bizantino-Russia in the fourteenth century. Cambridge etc., 1981. P.10.
4. Pipes R. Russia under the old regime. L., 1974. P.298.
5. Ibid.
6. Russ H. Das Reich von Kiev // Handbuch der Geschichte Russlands / Hrsg. von Hellman M. et al. Stuttgart, 1979-1980. S.202.
7. Florovsky G.W. The roads of Russian theology. Cambridge etc., 1977. P.4.
8. Benz E. Geist und Leben der Ostkirche. 2. durchges. u. verb. Aufl. Munchen, 1971. S.137.

* По техническим причинам в названиях иностранных книг и статей не проставлены диакритические знаки

9. Ibid. S.185.
10. Ibid. S.185–186.
11. Ibid. S.186.
12. Shmemann A. The historical roads of Eastern Orthodoxy. L., 1963.
13. Ibid. P.341–342.
14. Fedotov G.P. The Russian religious mind. Vol.1. Cambridge (Mass.), 1966. P.412.
15. Shmemann A. Op. cit. P.345.
16. Ibid.
17. Bulgakov S. L'Orthodoxie. P., 1958. P.331–344.
18. Shmemann A. Op. cit. P.346.
19. Fedotov G.P. Op. cit. Vol.1. P.400.
20. Shmemann A. Op. cit. P.348.
21. Marinich V.G. Op. cit. P.62.
22. Shmemann A. Op. cit. P.349.
23. Florovsky G.W. Op. cit. P.2–3.
24. Ibid. P.3–4.
25. Shmemann A. Op. cit. P.350.
26. Ibid.
27. Ibid. P.351.
28. Ibid.
29. Ibid. P.351–352.
30. Fedotov G.P. Op. cit. Vol.1. P.158.
31. Leroy-Bealieu A.L. Empire des Tsars et les Russes. Vol.3. P., 1889. P.167.
32. Shmemann A. Op. cit. P.353.
33. Halperin Ch.J. The Russian land and Russian Tsar: the emergence of Moscovite ideology, 1378–1408 // Forschungen zur Osteuropa Geschichte. Bd 21. H.2. B., 1976.
34. Ibid. P.22.
35. Ibid. P.44.
36. Ibid. P.82.
37. Florovsky G.W. Op. cit. P.10.
38. Прохоров Г.М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Куликовская битва и подъем национального самосознания. Л., 1979.
39. Там же. С.3.
40. Там же.
41. Там же. С.4.
42. Там же.
43. Там же.
44. Fedotov G.P. Op. cit. Vol.2. P.13.
45. Shmemann A. Op. cit. P.357.
46. Ibid. P.359.
47. Florovsky G.W. Op. cit. P.11.
48. Ibid.
49. Ibid.
50. Ibid.
51. Berdjaev N. The Russian idea. L., 1947. P.12–13.
52. Denisoff E. Aux origines de l'églises russes autocephales // Rev. des études slaves. P., 1947. N 1. P.67.
53. Lettenbauer W. Moskau das dritte Rom. Munchen, 1970. S.70.
54. Schaefer H. Moskau das dritte Rom: Studien zur Geschichte der polit. Theorien in der Slawischen Welt. Darmschadt, 1957; Denisoff E. Op. cit.; Lettenbauer W. Op. cit.
55. Shmemann A. Op. cit. P.361.
56. Сочинения князя Курбского.Т.1. СПб., 1914. С.396.
57. Shmemann A. Op. cit. P.362.
58. Ibid.

59. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн.4. М.,1960. С.389.
60. Shmemann A. Op. cit. P.377.
61. Berdjaev N. Op. cit. P.15.
62. Zenkovsky S. Der russische Altglaubigtum: Die geistigen Bewegungen des XVII. Jahrhunderts. Munchen, 1970.
63. Ibid. S.25.
64. Ibid. S.179.
65. Ibid. S.183.
66. Ibid. S.300.
67. Ibid. S.302.
68. Ibid. S.295.
69. Ibid. S.257.
70. Shmemann A. Op. cit. P.378.
71. Fuhrmann G.T. Tsar Alexis: his reign and his Russia. S.l., 1981.
72. Florovsky G.W. Op. cit. P.82-83.
73. Ibid. P.83.
74. Ibid. P.83-84.
75. Berdjaev N. Op. cit. P.88.
76. Shmemann A. Op. cit. P.379.
77. Цит. по: Карташев А.В. Воссоздание святой Руси. Париж, 1956. С.35.
78. Там же.
79. Alexeiev N.N. Das russische Reich: Seine hist. Grundlagen und ideologische Voraussetzungen. Wiesbaden, 1982. S.10.
80. Ibid. P.27.
81. Shmemann A. Op. cit. P.380.
82. Ibid. P.381.
83. Ibid.
84. Florovsky G.W. Op. cit. P.89.
85. Raeff M. Peter the Great: Reformer or revolutionary? Lexington l.a., 1983. P.82.
86. Ibid. P.86.
87. Florovsky G.W. Op. cit. P.82.
88. Raeff M. Op. cit. P.96.
89. Florovsky G.W. Op. cit. P.82.
90. Raefl M. Op. cit. P.206.
91. Alexeiev N.N. Op. cit. P.1.
92. Ibid. P.1-2.
93. Ibid. P.2.
94. Wortman R.S. The development of a Russian legal consciousness. Chicago; London.
95. Alexeiev N.N. Op. cit. P.2.
96. Ibid. P.6.
97. Такой же точки зрения придерживаются и отечественные исследователи. См., например: Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I. М., 1957. С.9.
98. Pipes R. Op. cit. P.170-171.
99. Ibid.
100. Alexeiev N.N. Op. cit. P.13.
101. Ibid. P.12.
102. Ibid. P.14.