

Міністерство освіти і науки України  
Державний вищий навчальний заклад  
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова

На правах рукопису

**Немчинов Ігор Геннадійович**

УДК 930.1

**РОСІЙСЬКИЙ ВЕЛИКИЙ ІСТОРИЧНИЙ НАРАТИВ:  
ДЖЕРЕЛА ТА УМОВИ ФОРМУВАННЯ**

09.00.03 – соціальна філософія і філософія історії

Дисертація  
на здобуття наукового ступеня  
доктора філософських наук

Науковий консультант:  
**Волинка Григорій Іванович,**  
доктор філософських наук,  
професор

Київ – 2010

## ЗМІСТ

Вступ.....	3
Розділ I. Теоретико-методологічна та джерельна база дослідження великого російського історичного нарративу .....	18
Розділ II. «Київська спадщина» як фундамент російського великого історичного нарративу .....	57
Розділ III. «Комплекс Філофея» як джерело російського великого історичного нарративу .....	138
Розділ IV. Роль ідеї самодержавної влади у російському великому історичному нарративі.....	205
Розділ V. Умови формування великого російського історичного нарративу у XVIII – першій половині XIX ст. ....	276
Висновки.....	331
Список використаних джерел.....	354
<b>Вступ.....</b>	<b>3</b>
<b>Розділ I. Теоретико-методологічна та джерельна база дослідження великого російського історичного нарративу.....</b>	<b>18</b>
<b>Розділ II. «Київська спадщина» як фундамент російського великого історичного нарративу .....</b>	<b>57</b>
<b>Розділ III. «Комплекс Філофея» як джерело російського великого історичного нарративу.....</b>	<b>138</b>
<b>Розділ IV. Роль ідеї самодержавної влади у російському великому історичному нарративі.....</b>	<b>205</b>
<b>Розділ V. Умови формування великого російського історичного нарративу у XVIII – першій половині XIX ст. ....</b>	<b>276</b>
<b>Висновки .....</b>	<b>331</b>
<b>Список використаних джерел .....</b>	<b>354</b>

## Вступ

**Актуальність теми дослідження.** Проблема філософського аналізу російського великого історичного нарративу є важливою та актуальною з огляду на цілу низку причин. Передусім, у формуванні історичного нарративу проявляється унікальність російського мислення, адже, як писав Поль Рікер, «буття говорить про себе різними способами». Саме історичне оповідання є тією мовою, якою розповідає про себе російське мислення, намагаючись розкрити (а часто – й приховати) смисл існування спільноти, яка є його носієм.

В рамках історичного нарративу російське мислення намагається вирішувати одну з ключових проблем існування будь-якої спільноти – проблему власної ідентичності. Роблячи наголос на ідентичності як сталості, російська свідомість тим самим акцентує увагу на тому, що є незмінним упродовж усієї російської історії, що становить її стрижень. Спроба «зафіксувати» ідентичність, «прикріпити» її до спільноти, незалежно від конкретних історичних обставин, призводить до культивування монологу у якості головного принципу історичного оповідання, за якого ми чуємо лише голос оповідача – автора нарративу.

Зважаючи на те, що у боротьбі з церквою самодержавна влада виборола право на одноосібне авторство історичного нарративу, голос оповідача збігається с голосом російської влади, яка бере на себе функцію визначати

минуле та майбутнє спільноти, привласнює право говорити від її імені, вважаючи будь-які альтернативні голоси такими, що є хибними від початку.

Зважаючи на те, що ідентифікація – це процес, який ніколи не може бути закінченим (так само як ідентичність – цілковито досягнутою чи остаточно втраченою), ідентичність, яка хоча й неможлива поза певними умовами існування й обмежена соціальними, культурними та історичними детермінантами, виявляється конвенційною. Навіть сформульоване поняття «ідентичності» ще зовсім не свідчить про існування людини чи спільноти, яка залишається завжди «тією ж самою», ідентичною самій собі за будь-яких умов, у просторі та часі чи навіть поза простором та часом.

Ідентичності лежать на перетині дискурсів, які є переважно якщо не антагоністичними, то принаймні такими, що конкурують. Звідси – їхнє постійне перебування у полі змін та трансформацій, що, у свою чергу, потребує постійного занурення філософських роздумів про ідентичність всередину тих історичних дискурсів та практик, у яких ідентичність формується й розвивається, і які, втім, не стільки цементують, скільки навпаки, руйнують той спосіб життя, який намагається представити себе міцним та непохитним.

Співвіднесення себе з минулим, традицією у спробі відкриття власної ідентичності призводить до конструювання уявної ідентичності. Так, російська свідомість звертається до історичної традиції, яка у даному контексті усвідомлюється як «зміна того ж самого», як спроба дійти згоди з «витоками» традиції на новому етапі розвитку. Для цього російська спільнота голосом російської влади постійно відтворює своє історичне оповідання. Можна навіть сказати, що вона взагалі існує як суб'єкт тільки всередині того, що П. Рікер назвав «оповідальною ідентичністю». Тобто «*русский*» із прикметника на іменник перетворюється тільки всередині історичного оповідання, автором якого зрештою й є російська влада.

Відтак, зрозуміти російський великий історичний наратив – це означає зрозуміти принципи існування російської влади й контрольованої нею

російської спільноти, що є надзвичайно актуальним завданням з огляду та традицію українсько-російських взаємин.

Актуальності нашому дослідженню додає також те, що у межах філософсько-історичної конструкції, яку Михайло Грушевський назвав «звичайною схемою російської історії», а ми називаємо російським великим історичним нарративом, відбувається спроба діалектично поєднати незмінне та мінливе, створити те що дозволило б говорити про росіянина саме як росіянина відносно й XV, й XXI ст.

Відповідно до «схеми», російська ідентичність почала складатися за часів Київської Русі, оформилася у Московському царстві й остаточно закріпилася у Російській імперії. Головними структурними елементами її є сповідування православної віри та відданість самодержавній владі, до яких додається «народність». Й перше з другим, й третє можливі лише у межах Держави Російської, яка залишається головним чинником самого існування російської спільноти. Зважаючи на те, що росіянин існує у межах історичної «схеми», будь-які сумніви у її справжності, будь-які спроби заміни одного з її «камінців» загрожує руйнацією усієї «будівлі». Звідси, напевно, походить надзвичайно хворобливе ставлення російської влади, а також й пересічних росіян, до власної історії.

Напружене ставлення до історії в Росії пов'язане також з намаганням усвідомити історію для того, щоб вийти за її межі, прорватися крізь неї до вічного життя у Царстві Божому, яке розуміється як вищий, найдосконаліший Порядок. Той Порядок, якому підпорядковане встановлення усіх інших «порядків», тих, що встановлюються в межах історії. Власне, ці «порядки» мають смисл тільки за умови, якщо ведуть до досягнення «вищого» Порядку. Відтак, усе, що їм протистоїть чи бодай заважає, підлягає усуненню.

Містичне зазирання «по той бік історії», яким осяяний російський погляд на історію, призводить до того, що «історичне» у суб'єкті розкривається з надзвичайною силою. Людська особистість виявляється

розірваною між поцейбічним та потойбічним, між часом та вічністю. Виникає розірваність всередині людської трансцендентальності. А таким чином, вона опиняється у складному конфлікті з самою собою та оточуючим світом, репрезентованим владою та соціумом.

Одну з причин трагічності, яка супроводжує російську історіософську думку, слід шукати у цій розірваності суб'єкту, який перед обличчям вічності не може приймати світ таким, яким він є, але мусить мислити та творити його у просторі та часі, які розпадаються на минуле, теперішнє та майбутнє, категорії, які вступають у складні взаємини.

**Зв'язок роботи з науковими темами, програмами.** Робота виконана на кафедрі філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова в межах фундаментальної науково-дослідної теми кафедри «Актуальні питання історії і теорії філософії та її викладання студентам педагогічних навчальних закладів», а також тісно пов'язана з навчальними курсами, яки викладаються автором в Інституті філософської освіти та науки НПУ ім. М. П. Драгоманова («Сучасна зарубіжна філософія», «Філософія гуманітарного знання і герменевтика», «Діалектика, герменевтика, аналітика ХХ ст.», «Релігійна філософія», «Філософія релігії», «Релігійна герменевтика»).

Ідеї дисертації використані також у навчальному посібнику «Філософія: Природа, проблематика, класичні розділи» та хрестоматії «Філософія: Природа, проблематика, класичні розділи».

Мета та завдання дисертації покликані недостатнім **ступенем наукової розробки** теми.

Джерельною базою дослідження є літописні тексти, середньовічні наративні твори, епістолярна спадщина (зокрема, Філофея, Геннадія Новгородського, Івана Грозного, А. Курбського), «Синописис», а також історичні праці творців російського великого історичного наративу ХVIII–ХІХ ст. (І. Болтіна, М. Карамзіна, В. Ключевського, М. Ломоносова, М. Погодіна, С. Соловйова, В. Татищева, М. Щербатова) та їхня інтерпретація.

Літописи та інші середньовічні тексти були піддані ґрунтовному та всебічному аналізу не тільки істориками, але й літературознавцями. Назвемо імена як дослідників XVIII–XIX ст. (К. Бестужев-Рюмін, Ф. Гіляров, М. Карамзін, А. Попов, В. Сахаров, В. Семенов, С. Соловійов, В. Татищев, А.-Л. Шлецер), так і XX ст. (В. Адріанова-Перетц, Д. Альшиц, О. Гольдберг, В. Горський, Р. Дмитрієва, М. Каган, В. Кирилін, М. Кисельова, Д. Лихачов, Я. Лурьє, В. Мильков, О. Орлов, М. Плюханова, М. Присьолков, Г. Прохоров, А. Ранчін, Н. Сініцина, І. Тихонюк, О. Шахматов). Проте у контексті створення великого історичного наративу вони розглядалися недостатньо.

Філософські ідеї давньої Русі мають тривалу історію дослідження. Серед праць, які або цілковито були присвячені філософським поглядам у стародавньому Києві, або розглядали їх у контексті розвитку російської філософської думки, слід відзначити праці російських дореволюційних авторів (М. Карамзіна, В. Ключевського, М. Ломоносова, М. Погодіна, С. Соловійова, В. Татищева), зусиллями яких з'явилася та набула поширення «звичайна схема» російської історії, за якою вона бере свій початок від Рюрика. Винятком з правила уводити «київську спадщину» до «загальноруського» контексту є праці М. Грушевського та М. Костомарова.

За радянських часів «звичайна схема» набула подальшого закріплення (зокрема, у І. Будовниця, Б. Грекова, О. Замалєєва та В. Зоца, А. Насонова, Б. Рибакіна, М. Тихомирова та ін), а поодинокі спроби запропонувати нові підходи (згадаємо Ю. Брайчевського, М. Присьолкова, Ф. Шабульдо) були приречені на ускладнення, пов'язані з цензурою та небезпеку для авторів бути відлученими від професії.

Можна сказати, що два підходи до давньоруської історії та її співвіднесення з російською та українською збереглися й у наш час. Російські автори продовжують розглядати «київську спадщину» у контексті «загальноруської» історії. Хоча й серед них є багато цікавих досліджень (зокрема, В. Живова, О. Зиміна, А. Каравашкіна, Д. Оболенського, А. Ранчіна, Б. Успенського та ін.).

Зусилля таких західних авторів як Ф. Дворнік, Е. Кінан, Я. Пеленський та ін. розхитали монолітність проросійського мислення світової славістики. Проте вирішальна роль у новому підході до київської історії належить нашим співвітчизникам: І. Жиленко, З. Когуту, Б. Крупницькому, І. Лисяку-Рудницькому, О. Пахльовській, О. Пріцаку, О. Русиній, І. Шевченку, Н. Яковенко. Проте робота з подолання «звичайної схеми» (як й усвідомлення останньої у категоріях сучасної філософії історії) триватиме ще довго.

Велику літературу присвячено дослідженню головних київських історичних творів. Так, «Слово про Закон і Благодать» Іларіона аналізувалося як російськими (В. Адріанова-Перетц, В. Мильков, Є. Пеніонжек), так і українськими (Ю. Брайчевський, В. Горський) філософами та істориками. Об'єктом наукового дослідження ще з ХІХ ст. є також Повість Минулих Літ (слід відзначити, зокрема, праці В. Живова, О. Мельникової та В. Петрухіна, О. Панченка, С. Франкліна, О. Шахматова) та «Слово про Ігорів похід» (В. Живов, Е. Кінан, Ю. Лотман, Л. Махновець, В. Німчук, В. Перетц, О. Пріцак та ін.).

Якщо дослідження російських дореволюційних та радянських авторів позначені намаганням розглядати ці твори лише у контексті розвитку російської історичної та філософської думки, що було зумовлено ідеологічними чинниками, то українські автори-представники еміграції та сучасні вітчизняні автори подекуди грішать надто буквальним сприйняттям тези М. Грушевського про те, що Московський період російської історії не має нічого спільного з київською давниною.

Слід зазначити, що останнім часом з'явилася значна кількість вітчизняних творів, присвячених історії української думки ХVІІ ст., коли була закладена парадигма усвідомлення «київської спадщини» як спільної для України та Москви у рамках *Slavia Orthodoxa*. Назвемо праці В. Брехуненка, В. Горобця, І. Жиленко, З. Когута, О. Пахльовської, С. Плохія, Н. Яковенко. Втім, у них історичне превалує над філософським, а також практично відсутній аналіз того, що робить «київську спадщину» головним



джерелом російського великого історичного нарративу й що фактично унеможлиблює плідну співпрацю українських та російських істориків.

Багато написано про спадок старця Філофея, відомого у якості автора теорії про «Москву – третій Рим». Відзначимо праці М. Бердяєва, В. Гришка, О. Гольдберга, П. Данкана, М. Джонсона, Р. Дмитрієвої, М. Дьяконова, А. Каравашкіна, В. Ключевського, М. Кисельової, Е. Кінана, Б. Крупницького, В. Малиніна, О. Оглоблина, Д. Ровленда, Н. Сініциної, М. Ульянова, Б. Успенського, Г. Флоровського. Проте, на нашу думку, жоден із запропонованих цими дослідниками підходів самий по собі не вичерпує значення послань Філофея. Вирішити проблему ідеї «Третього Риму» допоможе вивчення культурно-політичного контексту, у якому розгортається творчість Філофея, та аналіз наслідків включення положень теорії до російського великого історичного нарративу у якості одного з його головних джерел.

Есхатологічне тло виникнення теорії Третього Риму має широке висвітлення у науковій літературі. Зокрема, у працях С. Аверинцева, В. Адріанової-Перетц, П. Біциллі, Г. Зелениної, С. Зеньковського, Г. Прохорова, В. Сахарова, І. Тихонюка, Г. Флоровського, які хоча й не присвячені даній проблемі, проте надають широку панораму культурно-ідеологічних та історичних процесів, що відбувалися у Московській державі відповідного періоду.

Тема Розколу також має довгу історію дослідження як істориками російської церкви, зокрема, Є. Голубинським, С. Зеньковським, М. Каптерєвим, А. Карташевим, так й істориками та літературознавцями (М. Костомаров, С. Матхаузерова, Т. Опаріна, О. Панченко, М. Плюханова, Г. Прохоров, Б. Успенський). Але те, що Розкіл став одним з наслідків засвоєння доктрини Філофея, коли Московське царство та російська церква усвідомлюються не як втілення благодаті, а як арена розгортання Апокаліпсису, не мало достатнього висвітлення.

Проблеми природи царської влади та реалізації принципу самодержавства у конкретних історичних умовах має також довгу історію та багату наукову літературу. Відзначимо праці В. Вальденберга, М. Дьяконова, В. Савви, у яких наголос робиться на засвоєнні московськими правителями візантійської традиції. Подальша сакралізація царя у Москві досліджена у працях Л. Андреевої, А. Гуревича, О. Зиміна, А. Каравашкіна, В. Кобрини, Д. Лихачова, Ю. Лотмана, М. Савельєвої, М. Плюханової, Р. Скриннікова, Б. Успенського, Г. Федотова, А. Юрганова та ін.

Досить докладно розглянутий процес легітимації царського титулу у Московській державі (А. Горський, Р. Дмитрієва, І. Жиленко, О. Зимін), а також у цьому контексті – листування І. Грозного с А. Курбським (Я. Лур'є, О. Орлов), а також творчість І. Пересвєтова (О. Зимін та А. Каравашкін). Проте, більшість цих праць зосереджені на дослідженні особи царя Івана Грозного, а також присвячені процесу централізації. На нашу думку, цього недостатньо. В контексті створення російського великого наративу слід розглядати проблему царської влади разом з питанням усвідомлення держави у якості головного структурного елементу російської історії: від сакралізації царя – через сакралізацію влади як такої – до сакралізації держави.

Проблеми філософії історії в Росії XVIII ст. ще очікують на свій ґрунтовний аналіз. Серед праць, присвячених загальним проблемам відповідного періоду, слід відзначити дослідження Т. Артем'євої, В. Зеньковського, С. Пештича, Г. Флоровського.

Найбільшої уваги дослідники приділили вивченню творчої спадщини В. Татищева та М. Карамзіна: Н. Ейдельман, Ю. Лотман, Є. Осетров, О. Толочко.

На нашу думку, аспекту включення історичної проблеми до проблем, пов'язаних з офіційною ідеологією, тобто політизації академічної науки, дослідники приділили недостатньо уваги. Цю лакуну ми вважаємо за необхідне заповнити у контексті дослідження умов створення російського великого історичного наративу.

Загалом, ми маємо справу з широким спектром дисциплінарних та міждисциплінарних підходів до значного кола філософських, історичних, історіографічних та літературознавчих проблем. Наше дослідження є спробою запропонувати наше розуміння того єдиного знаменника, до якого було приведені розмаїття текстів, різних за рівнем та жанром, наслідком чого й стала поява феномену російського великого історичного нарративу. На нашу думку, без цього усвідомлення російської історії як ґрунту для існування самосвідомості російської спільноти видається неможливим.

**Мета і завдання дослідження.** Метою дисертації є аналіз джерел та умов формування російського великого історичного нарративу як монологічного оповідання, у рамках якого відбувається самоідентифікація російської спільноти.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення низки взаємопов'язаних дослідницьких завдань:

- визначити роль та місце «київської спадщини» у «звичайній схемі російської історії», дослідити зв'язки київської традиції з духовно-ідейними засадами ідеології Володимирсько-Суздальського та Московського князівств XII–XV ст., встановити характер запозичень та змін, які вносилися до історичних текстів у Володимирі-на-Клязьмі та Москві відповідно до завдань створення власної історичної традиції;

- виявити джерела та засоби уведення «київської спадщини» до російського великого історичного нарративу, довести, що ідея необхідності привласнення «київської спадщини» виникає у Московській державі XV ст. у зв'язку з необхідністю ідентифікувати себе у традиційних категоріях останнього православного царства, для чого їй був потрібен культурний «двійник», яким стала Київська Русь, з'ясувати роль київського духовенства XVII ст. у процесах оволодіння Москвою «київською спадщиною» у контексті українсько-польських та українсько-російських взаємин;

- розкрити специфіку «комплексу Філофея» у російській історіософії, для чого простежити генезу ідеї «Москва – третій Рим» від *«Повести о*

*Новгородском Белом Клобуке» та «Пасхалии» митрополита Зосими до її включення до тексту «Уложенной грамоты об учреждении Московского Патриархата» та присутності у творчості Авакума, проаналізувати ідейний зв'язок Філофея з європейською та візантійською традиціями;*

- охарактеризувати наслідки для розвитку російського великого історичного нарративу засвоєння ідеї «Москва – третій Рим», довести, що есхатологічна за своїм первинним смислом, концепція Філофея у її хіліастичній редакції була поставлена на службу московській ідеології, дослідити, як до російського великого історичного нарративу був уведений сюжет заміни останнього царства царством вічним, образом якого стала Російська імперія;

- з'ясувати умови формування у Москві ідеї самодержавної влади як специфічної системи уявлень про її природу та характер, у якій цар набуває особливого сакрального статусу, який виводить його за межі повсякденних, юридичних, моральних норм та правил, виводить до іншобуття, вхід до якого неможливий для інших смертних, довести, що московська концепція влади стала наслідком складного відбору та синтезу окремих візантійських компонентів з додаванням їх до московської міфології виключності династії;

- довести монологічний характер російської влади як «автора» російського великого історичного нарративу через дослідження процесу накладання ідеї виключності династії Рюриковичів (Романових) на московське розуміння влади та харизми царя, розкрити феномен сприйняття влади не тільки як «від Бога», але й як самого Бога, уособленого царем, на конкретних текстах розкрити процес позбавлення великого історичного нарративу будь-якої варіативності;

- визначити вплив держави на створення у XVIII – першій половині XIX ст. російського великого історичного нарративу, зокрема, на закріплення у ньому думки про те, що Росія може існувати, лише спираючись на власні настанови, на перетворення ним історії на низку замкнених циклів, у кожному з яких діють власні закони, існує набір власних символів, образів, а

отже, на народжену ним впевненість, що російська історія потребує сили, яка б могла звести усе це до купи, аби в такий спосіб забезпечити існування Росії.

- зафіксувати «тріаду» С. Уварова у якості тієї структури, яка не тільки дає змогу збагнути російську ідентичність, але й сама формує її навколо себе, стверджуючи, що росіяни – це спільнота, яка послуговується однією ідеологією (православ'я), має єдиний центр влади (самодержавство) та відчуває себе єдиним суб'єктом історичного процесу, соборною істотою (народ), що протистоїть усім іншим, обстоюючи свої унікальні ідеологію та владу.

**Об'єктом дослідження** є російський великий історичний наратив як «звичайна схема російської історії», методологічний принцип побудови філософії національної історії, у межах якої росіянами здійснюється спроба самоідентифікації.

**Предметом дослідження** є сукупність історіософських концепцій та напрямків розвитку російської філософії історії до половини ХІХ ст., які є джерелами формування російського великого історичного наративу, у відповідних культурних, ідеологічних та соціально-політичних умовах.

Оскільки жодна з сучасних європейських методологій (структуралістська, герменевтична, феноменологічна) сама по собі не здатна бути надійним методом дослідження російської філософії історії, **теоретико-методологічну основу дослідження складає** передусім поєднання феноменологічної герменевтики П. Рікера та діалогізму М. Бахтіна. Водночас ми не відмовляємось від використання здобутків російського структуралізму (Ю. Лотмана та Б. Успенського), європейської герменевтики (Г.-Г. Гадамера та М. Хайдеггера), а також феноменології (Е. Гуссерля та Г. Шпета).

Крім того, у своєму дослідженні ми використовуємо поєднання принципів логічного, історичного та компаративного підходів, які надають можливість розкрити джерела та умови формування російського великого історичного наративу. Ми намагаємося дотримуватися принципів

об'єктивності та неупередженості аналізу текстів, принципу їхнього критичного осмислення, логічної послідовності викладу та аргументованості основних положень.

Дисертаційне дослідження ґрунтується на фундаментальних ідеях теоретиків світової та вітчизняної історико-філософської та філософсько-історичної науки, працях сучасних українських та закордонних науковців, зокрема тих, у яких аналізуються проблеми методології філософсько-історичного дослідження, а також конкретні питання російської та вітчизняної філософії історії (С. Аверинцев, Г. Аляєв, В. Андрущенко, Ф. Анкерсміт, Т. Артемьева, В. Бех, В. Брехуненко, Г. Вайт, Г. Волинка, В. Горобець, А. Данто, В. Живов, І. Жиленко, А. Каравашкін, З. Когут, Р. Козеллек, Ю. Лотман, Я. Лурье, Н. Мозгова, В. Мильков, О. Панченко, О. Пахльовська, С. Плохій, М. Плюханова, О. Прицак, О. Русина, М. Савельєва, Н. Сініцина, Ю. Федів, О. Хома, І. Шевченко, Н. Яковенко, В. Ярошовець, Т. Ящук та ін.).

**Наукова новизна одержаних результатів.** Дисертація надає перше в Україні комплексне дослідження джерел та конкретно-історичних умов формування російського великого історичного нарративу як монологічної конструкції, покликаної надати історичний ґрунт для російської самоідентифікації. Аналіз текстів та тенденцій історіографії XV–XVII ст. дозволяє глибше усвідомити місце та значення для схеми російської історії «київської спадщини», краще зрозуміти хіліастичний характер російської історіософії, розкрити роль державної влади у формуванні запиту на національну історію, усвідомити російський великий історичний нарратив як структуру, навколо якої відбувається формування російської ідентичності.

У результаті дослідження обґрунтовано низку положень, що характеризуються науковою новизною:

**Вперше:**

- доведено, що «київська спадщина» долучена до формування російського великого історичного нарративу раніше XVII ст., коли Русь

потрапляє до сфери безпосереднього ідеологічного та політичного впливу Москви, а ідея необхідності привласнення «київської спадщини» виникає у Московській державі ще у XV ст. у зв'язку з необхідністю ідентифікувати себе у традиційних категоріях останнього православного царства, для чого їй був потрібен культурний «двійник», яким стала Київська Русь;

- доведений монологічний характер російської влади у якості «автора» російського великого історичного нарративу, на конкретних текстах розкритий процес позбавлення великого історичного нарративу будь-якої варіативності його «автором»;

- визначений та ретельно досліджений характер та засоби впливу держави на створення у XVIII – першій половині XIX ст. російського великого історичного нарративу, внаслідок чого у ньому й була закріплена ідея необхідності для забезпечення існування Росії міцної авторитарної влади.

- «тріада» С. Уварова «Православ'я. Самодержавство. Народність» зафіксована у якості тієї структури, навколо якої формується російська ідентичність як така, що потребує однієї ідеології (православ'я), єдиного центру влади (самодержавство) та відчуття соборної істоти (народ).

#### **Уточнені:**

- роль та місце «київської спадщини» у «звичайній схемі російської історії», зв'язки київської традиції з духовно-ідейними засадами ідеології Володимирсько-Суздальського та Московського князівств XII–XV ст., ступінь впливу київських текстів на зміст та ідеологію літописних зведень та нарративних історичних творів володимирських та московських авторів відповідно до завдання створення власної історичної традиції;

- факт значної редакторської роботи над успадкованими київськими та іншими текстами X–XIII ст. упродовж кожного з наступних періодів літописання у Володимирсько-Московській державі;

- специфіка «комплексу Філофея» у російській історіософії й встановлені спорідненість та принципова відмінність есхатологічних поглядів Філофея та православної візантійської традиції;

#### **Отримали подальший розвиток:**

- аналіз перетворення есхатологічних творів московських авторів XV–XVI ст. на ідеологію офіційного хліазму, яка призвела до того, що есхатологічна за своїм первинним смислом концепція «Москва – третій Рим» у межах російського великого історичного нарративу стала підставою для заміни останнього царства царством вічним, образом якого стала Російська імперія;

- дослідження внеску Філофея у процес творення московського національного міфу XVI–XVII ст., а також присутність ідеї «Москва – третій Рим» у філософських побудовах російських істориків XVIII – початку XIX ст.

- розгляд умов формування ідеї самодержавної влади у Московській державі, зокрема, доведено, що московська концепція влади не була просто запозичена у Візантії, а стала наслідком складного відбору та синтезу окремих візантійських компонентів з додаванням їх до московської міфології виключності одного роду, династії.

**Практичне значення дослідження.** Результати дослідження дозволять більш глибоко зрозуміти суть та характер сучасного російського розуміння історії. Представлена нами панорама джерел та генези російського великого історичного нарративу сприятиме кращому усвідомленню специфіки російського історичного мислення.

Отримані в ході дисертаційного дослідження результати мають науково-теоретичне та навчально-методичне значення. Представлений у дисертаційній роботі матеріал можна використовувати для вдосконалення курсів з філософії історії, історії зарубіжної філософії, а також для підготовки спецкурсів для студентів та аспірантів філософських, історичних та соціально-гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів України.



**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійним дослідженням. Більшість опублікованих праць дисертанта за темою докторської дисертації (монографії, програми, статті та тези) написані без співавторів. У співавторстві написані тільки розділи підручника та хрестоматії.

**Апробація результатів дослідження** здійснена під час обговорення на кафедрі філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, під час проведення теоретичних та методологічних семінарів для викладачів кафедри, аспірантів та докторантів. Важливі для роботи узагальнення були оприлюднені під час участі автора у наукових конференціях: «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Звітно-наукова конференція викладачів НПУ ім. М. Драгоманова, Київ, 5-6 лютого 2009 р.), XI Харківські міжнародні Сковородинівські читання (Харків, 24-25 вересня 2004 р.), Міжнародна наукова конференція «Філософія В. С. Солов'єва в історії мисли и современных дискуссиях» (Іваново, Російська Федерація, 1-5 жовтня 2008 р.), Інтернет-конференція «Історико-філософські читання до 200-річчя з дня народження М. В. Гоголя» (квітень-жовтень 2009 р.).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження висвітлені у монографіях: «Оповідальна ідентичність: Джерела російського великого історичного нарративу» (21,74 д. а.) та «Структури “свого” та “чужого” у російській ідентичності: Дослідження з філософії історії в Росії XVIII–XIX ст.» (6,93 д. а.). Окремі результати дослідження увійшли складовими частинами до підручника та хрестоматії з філософії, до авторських колективів яких входив дисертант, а також використовувалися під час підготовки навчальних програм для навчально-методичного комплексу фахової підготовки бакалаврів спеціальності 6.020301 «Філософія (суспільствознавство)». З теми дисертації опубліковано 22 статті у фахових виданнях, затверджених ВАК України, 2 – у закордонних виданнях, а також 4 тез, виданих за результатами участі автора у наукових та науково-практичних конференціях.

**Кандидатська дисертація** на тему «“Руська ідея” як парадигма російської історіософії» була захищена у 1998 році, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовувалися.

**Структура роботи.** Дисертація складається зі вступу, п’яти розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 353 сторінки без врахування списку використаних джерел, який займає 58 сторінок й містить 425 найменувань (з них 17 – англійською мовою).

## **Розділ I. Теоретико-методологічна та джерельна база дослідження великого російського історичного нарративу**

Тексти та проблематика, які ми використовуємо та піддаємо аналізу у своєму дослідженні, не є абсолютно новими для наукового товариства. Проте, актуальність питань, які ми піднімаємо, з одного боку свідчить про те, що у цій царині є ще багато над чим працювати, а, з іншого, стало причиною надзвичайної політизованості як окремих текстів, так і усієї сфери історичного загалом.

Навіть намагаючись уникнути втручання у сучасні гарячі дискусії стосовно Київської Русі, Третього Риму, «возз’єднання України з Росією», загального характеру російської та української історії, ми не можемо залишитися виключно в академічному науковому просторі. Адже сьогоднішній стан вивчення цих проблемних питань характеризується, по-перше, радикальною полярністю поглядів, по-друге, включенням історичних проблем до політичної практики, по-третє, стійкістю ключових міфологем, сформованих ще наприкінці XVIII – початку XIX ст., на які активно нашаровуються більш сучасні конструкції, які їх, втім, тільки зміцнюють.

Існує велика кількість текстів, у яких у різний спосіб робляться спроби усвідомити та викласти філософію російської історії. Здебільшого вони базуються на класичному підході до філософії історії, який залишився майже

незмінним з часів Просвітництва й який відтворює новочасну модель сприйняття історії, згідно якої, кожна окрема подія може бути співвіднесена з попередніми таким чином, що відкриває перед нами загальні принципи історичного процесу.

Це можна сказати відносно поглядів творців російського великого історичного нарративу: Миколи Карамзіна [134, 135], Василя Ключевського [144], Михайла Ломоносова [177], Михайла Погодіна [267, 268], Сергія Соловйова [342], Василя Татищева [348] та їхніх послідовників у ХХ ст., зокрема, Бориса Грекова [71], Дмитра Лихачова [171, 173], Бориса Рибакіна [315], Михайла Тихомирова [355, 356] та ін.

Частина досліджень побудована на засадах модерної філософії історії, яка намагається дивитися крізь «прозорий» історичний текст на історичне буття, яке перебуває «позаду» тексту, й яке саме через цей текст ніби вперше відкривається загалу. Відтак історичний текст є таким самим «прозорим» й для автора тексту. За такого підходу мова, якою користуються під час написання тексту, є лише інструментом, який, проте, не дозволяє викривлень смислу за умови, що ним вміло користуються.

Іншими словами, модерне розуміння історичного виходить з визнання здатності мови історика пропускати крізь себе як саме минуле, так і сучасне самого історика. Наголоси можуть бути різні: від позбавлення суб'єкту написання історії права на власний голос під приводом надання минулому можливості «говорити самому по собі» до цілковитої обумовленості історичного тексту політичною чи ідеологічною позицією його автора. Такий підхід властивий структуралізму Юрія Лотмана [182, 184, 186] та Бориса Успенського [371, 372, 373, 374], герменевтиці Густава Шпета [394], Андрія Ранчіна [302] та історичній феноменології, зокрема, Андрія Каравашкіна [132, 133].

Постмодерна філософія історії визнає «непрозорість» історичного тексту, яка стосується як минулого, яке він намагається описати, так й намірів автору тексту. Така філософія історії виходить з того, що мова, за

допомогою якої оформлюється будь-який історичний документ, так само, як і будь-який історичний текст, що базується на ньому, є межею пізнання. Вона ставить у центр історичних досліджень текст, який розуміється як текст історичного наративу. Для неї текст є центром й кінцевою метою дослідження, її увага концентрується на конфліктах всередині оповідання, на амбівалентності тексту, у яких, власне, й проявляється непрозорість тексту.

Гейден Вайт, з яким, на нашу думку, у цьому питанні можна погодитися, у своїй праці «Метаісторія: Історична уява в Європі ХІХ ст.» [364] наполягає на тому, що історії відрізняються від простої послідовності подій (хронік), адже вони є розповідями. Він вважає, що якщо в класичній традиції оповідання (наратив) вважалася лише зручною формою викладення, то нині, за умови того, що історичний твір є особливим поглядом на реальність, вона набуває концептуального змісту.

Під час написання тексту історик створює оповідання, тобто текст, який має підкорятися літературним правилам, має бути з початком, серединою та закінченням. Отже, історія тут усвідомлюється не у якості простої сукупності великої кількості індивідуальних та колективних «історій». Відповідно, й завдання історика полягає не у тому, щоб виявити ці «реальні історії» та більш-менш «наближено до дійсності» переказати їх в історичному творі. Адже реальні події не є готовими історіями з початком та закінченням, такими вони стають тільки під пером історика, а тому їм важко претендувати на справжність. Справжніми їх робить вміщення до контексту оповідання (наративу), яке залежить не від міри їхньої «справжності» чи «важливості» для загальної ходи історії, а від потреб та міри уявлення історика, автора цього наративу.

Як писав Райнгарт Козеллек, «історик у негативному сенсі лишається бранцем свідчень минулого часу. В позитивному ж сенсі він шляхом виокремлення подій у процесі її тлумачення із джерел уподібнюється літературному оповідачеві історій, котрий також змушений віддати належне

фікції фактичного, якщо прагне зробити за рахунок цього свою історію правдивішою». [153, с. 158]

Самі історики, слідом за Марком Блоком («Апология історії» [36]), називають свою роботу ремеслом. Причому, далеко не кожен з них може бути настільки вправним ремісником, щоб стати автором «правильного» історичного оповідання.

«Але історія, – писав Блок, – не ремесло годинникаря чи обробника червоного дерева. Вона – прагнення до кращого розуміння, й отже – дещо, що перебуває у русі. Обмежитися описом нинішнього стану науки – це певною мірою підвести її. Важливіше розповісти про те, якою вона сподівається стати у своєму подальшому розвитку. Але подібне завдання змушує того, хто хоче аналізувати цю науку, значною мірою ґрунтуватися на власному виборі. Адже кожен науку на кожному етапі пронизують різні тенденції, які неможливо відділити одну від одної без певного випередження майбутнього. Нас ця необхідність не відлякує. В області духовного життя не менш ніж у будь-якій іншій, страх перед відповідальністю ні до чого гарного не призводить». [36, с. 11]

Втім, не слід сприймати як відсутність страху претензію історика на особливе вміння шукати, знаходити та відкривати істину, заховану (а то й поховану) серед історичних шарів різної глибини. Така претензія на «останню істину» не виправдана нічим, окрім спроби виявити цехову солідарність, засвідчити свою належність до обмеженого кола «авгурів», чії посмішки залишаються незрозумілими нікому, проте дива – справляють глибоке враження.

Ще менш обґрунтованими виглядають зазіхання істориків на право бути (чи вважатися) знавцями шляхів, які ведуть до історичної реальності.

Насправді, ми маємо справу зі складним світом найрізноманітніших історичних текстів, великою кількістю різних способів написання історії. Їхнє рівне право на існування походить з рішучого відкидання будь-якого

загального, такого, що можна було б вважати онтологічним, знаменника, який нібито здійснюється над текстом у вигляді незбагненого «тексту текстів».

На підставі некумулятивності пізнання в історії ми відкидаємо як безглузді претензії на виключність з боку будь-якого способу написання історії, беззаперечно визнаючи за всіма ними право на повноцінну участь у «діалозі історичних оповідань».

Критерієм наукової цінності учасників цього діалогу є вони самі настільки, наскільки їхні оповідання здатні стимулювати створення нових, контраверсійних, оповідань. Тут постмодерний підхід до філософсько-історичних текстів прямо суперечить модерному, який вітає максимальну наближеність тексту до минулого, яке зводить нанівець саму можливість інших трактувань минулого.

Очевидно, що заявлений нами підхід до створення історичного оповідання (нарративу) несумісний з конструюванням об'єкту дослідження у класичній, суто об'єктивістській, манері.

Якщо стара парадигма дослідження зобов'язує історика збирати та аналізувати інформацію про об'єкт вивчення, то нова концентрує увагу на читанні та інтерпретації історичних текстів у цілому, наполягає на текстуалізації історії.

Модерна парадигма так чи інакше побудована на чіткому розділенні того, хто спостерігає, й того, що спостерігається. За такого розділення дослідник має висунути певні гіпотези, які потім він зобов'язаний перевірити емпіричним шляхом. Такий підхід, запозичений з природничих наук, погано працює у випадку історії. Адже минулого як такого не існує, розповідь про подію неможливо співставити з самою подією, а лише тільки з іншою розповіддю, яка має такі самі права й не може претендувати на верифікованість.

За новою парадигмою філософсько-історичного дослідження, суб'єктивна позиція, обґрунтована цілою низкою позаісторичних обставин, індивідуальний голос саме цього історика, що лунає саме за цих, сучасних

йому, обставин, виявляється інтегральним компонентом історичного дослідження.

За такого підходу об'єктивність полягає не у тому, щоб загнати дослідника у вузькі рамки слідування за «історичною правдою», а має на меті активізувати процес створення широкого діапазону позицій як дослідника, так і, що надзвичайно важливо, читача, тобто всіх суб'єктів історичного пізнання.

Безумовно, діалог суб'єктів історичного пізнання відбувається на рівні письма, читання та інтерпретації текстів. Читання тут зумовлене письмом й навпаки. Письмо як текст є єдиним достовірним історичним свідченням епохи, а історія виступає тим текстом, який є основою, контекстом та підставою для створення будь-якого нового тексту.

Діалогічний тип письма та читання є найкращим для виникнення нових інтерпретацій й найбільш адекватним філософсько-історичній праці. Його суть полягає у цілеспрямованому та критичному діалогічному обміні з минулим, представленим усім розмаїттям текстів. Діалогізм тут розуміється за Михайлом Бахтіним, тобто як внутрішня форма спілкування культурних світів через діалог мов та соціальних агентів у різних історичних контекстах, діалог, у процесі якого виникає «розуміння як співвіднесення з іншими текстами та переосмислення у новому контексті (у моєму, у сучасному, у майбутньому)». [28, с. 364]

Як пише Марина Кукарцева, «на погляд ЛаКапри, діалогічний підхід до читання у історичному описанні заснований на розрізненні точної реконструкції об'єкту вивчення та обміну цим об'єктом з іншими дослідниками. При цьому саме це розрізнення вказує на межі діалогізму. Відмінності між реконструкцією та обміном не мають на увазі встановлення бінарної опозиції. Обмін інформацією з іншими дослідниками є необхідним для формування сучасного контексту об'єкту дослідження (...) Комбінація точної реконструкції та діалогічного обміну надає важливе місце “голосам” інших й одночасно залишає місце для голосу автора. У результаті, наголоси,

що розставляються у тексті, створюють можливість для можливого невірнорозчитання або інтерпретації». [161, с. 128]

«Інтерпретація смислів не може бути науковою, але вона глибоко пізнавальна. Вона може безпосередньо прислужитися практиці, яка має справу з речами», – зазначав М. Бахтін. [28, с. 362] Причина іншонауковості інтерпретації минулого полягає у тому, що вона здійснюється не тільки через текст історичного нарративу й не тільки автором цього тексту.

За вторинності зв'язку «текст–автор», на перше місце виходять інтелектуальні зусилля самого читача, які прикладаються ним у процесі читання тексту. При цьому не важливо, яким є фаховий рівень читача, а важливо – які практичні висновки матиме це читання.

Як підкреслює Домінік ЛаКапра, історики мають діалогічні взаємини з минулим: ані історик, ані саме минуле не мають абсолютної гегемонії в історичній праці, їх сполучає тільки читач. Пізнання в історії здійснюється через осягнення смислів, тобто через діалог текстів та читача.

«Якщо ми перетворимо діалог на один суцільний текст, тобто зітремо розділення голосів (зміни суб'єктів, котрі говорять), що остаточно неможливо (монологічна діалектика Гегеля), то глибинний (нескінчений) смисл зникне (ми стикнемося з дном, поставимо мертву точку)», – каже Бахтін. [28, с. 364]

Нажаль, авторові російського великого історичного нарративу такий суцільний, внутрішньо невразливий для альтернативних підходів, текст створити вдалося. Його невразливість ґрунтується на небажанні вступати у діалогічний зв'язок з іншими текстами. Голос його автора глушить інші голоси, він наполягає на власній самодостатності й у цьому проявляється його принципова слабкість. Адже, претендуючи на виключність, створюючи для себе найкомфортніше монологічне середовище, він втрачає й смисл свого існування. Це й не дивно, з огляду на те, що, перемигши церкву, самодержавна російська влада перебрала на себе авторство історичного нарративу.



Власне, процесу перетворення діалогу текстів, їхніх авторів та читачів на монолог, голос автора якого збігається з голосом російської влади, присвячено наше дослідження.

Звертаючись до історії, ми шукаємо відповіді на запитання про власну свідомість, зрозуміти яку ми навряд чи зможемо без використання цілісного логічного ланцюжка ствердження – заперечення – ідентифікація. Саме у такій послідовності операцій: ствердження (залучення до спільноти) – аналіз (досвід розрізнення, виокремлення) – ідентифікація (установлення тотожності собі).

Зі спільнотою ми від початку пов'язані, здавалося б нерозривними, вузами. Вона давить на нас, намагається не відпустити. Тому найцікавіше у нашій ідентифікації починається із досвіду виокремлення, який, серед іншого, є своєрідним досвідом часу, первинною формою якого є послідовність. У свою чергу, історія є часом, нагромадженням моментів часу, вхоплених думкою, своєрідним потоком феноменів, які ще тільки належить вибудувати у певну послідовність.

Звертаючись до історії (тим більше до історії мислення), ми ніколи не ставимо перед собою завдання встановити розрізнені феномени у ту саму послідовність, у якій вони нібито перебували колись у минулому. Ми цього ніколи не зробимо, та й потреби у цьому немає. Наше завдання полягає не в «об'єктивній» реконструкції, а у ре-конституюванні сукупності подій та текстів в залежності від нашого розуміння їхнього значення та, виходячи з нашої власної тенденційності. Тобто ми свідомо йдемо на розірвання смислових ланок, піддаємо аналізу потік феноменів, під час якого деякі з них, які здадуться нам несуттєвими, навіть можуть бути втрачені. Втім ця втрата не позначається на так званому «інтегральному минулому», на ідеї, яка не залежить від окремого феномена. Саме таку інтегральну ідею ми й намагаємося відшукати, продираючись через ряди феноменів, переустановлюючи та переосмислюючи їх.

Очевидно, що будь-яка «подія», стає такою лише тоді, коли її описано у відповідних поняттях. «Подія» є значною мірою те саме, що розповідь про подію. Розповідь, яка може мати дуже мало спільного з самою фізичною подією. Розповідаючи про подію, ми тим самим творимо її, вступаємо у діалог з іншими розповідями, серед яких сама подія розчиняється й не тільки позбавляється свого первинного онтологічного смислу, але й отримує нове онтологічне значення. Уже сама «розповідь про подію» створює власний контекст, часто значно цікавіший та більш важливий для розуміння природи мислення спільноти.

Поль Рікер слушно звертає увагу на те, що «реконструювати подію або, частіше, низку подій, або ситуацію, або інституцію, на основі документів – це те саме, що виробити поведінку, позначену об'єктивністю особливого виду, але об'єктивністю неспростовною, бо це реконструювання виходить із того, що документ примушують відповідати на поставлені запитання, примушують заговорити». [307, с. 30] Й далі він зазначає: «Документ не був документом доти, доки історик не надумав поставити йому якийсь запитання, й таким чином історик формулює твердження, якщо можна так висловитися, маючи за собою документ і виходячи зі своїх спостережень; тим самим він формує історичні факти». [307, с. 30–31] Можна навіть сказати, що у цій суб'єктивності й міститься суть філософського погляду на історію. Хоча її, звісно, не слід змішувати з відсутністю професіоналізму, коли «дослідник» прагне шляхом пересмикування дійсність будь-що підігнати під свою теорію.

Отже, «подія», «факт», феномен насправді конструюється дослідником, який звертається до нього. Звертається, виходячи з власної свідомості: «філософ – це той, хто знаходить у історії смисл, відомий наперед; порочне коло, скажете ви? Зовсім ні; бо в тім-то і річ, що цей смисл залишається в категорії передчуття доти, доки якась історія не запропонує своє посередництво, щоб піднести це передчуття смислу до справжнього розуміння, чіткого й артикульованого». [307, с. 44]

Але зміст «події» не міститься саме лише у свідомості філософа, інакше ніякий діалог з історією-посередницею був би у принципі неможливий.

Безумовно, поняття інтенціональності є головним надбанням феноменології. Ми розуміємо інтенціональність як спрямованість нашої свідомості на об'єкт, його усвідомлення, злиття свідомості з буттям. Споглядання, пізнання та утримання об'єкту нерозривно зв'язані у структурі інтенціональності. Спрямованість думки на об'єкт перетворює нашу свідомість на онтологічну одиницю (за Едмундом Гуссерлем, у вигляді монади). Але говорити про монадичну довершеність та сталість російської свідомості не доводиться. Та й у Європі мислення також уже досить давно не є абсолютним доказом наявності буття.

Буття, що зациклене на мисленні, не потребує нічого, крім себе, йому не потрібний діалог з чимось, що перебуває за його межами. А попри монологічність російської думки, вона все ж таки шукає партнера для діалогу, вона потребує Іншого. Нехай навіть у вигляді споживача продукту свого Его. Гуссерль пропонує конституювання Іншого у сфері власного Его, відтак, Інше для нього – це інше Я, альтер-Его, що через інтенціональність створює певну рівновагу між Я та Іншим, як усвідомлення інакшості.

Здається, саме таким шляхом російське мислення йде на конституювання «чужого». Від Декарта до Гуссерля європейська філософія намагається запровадити інтенціональність, котра збере інакшість у межах Я. Звідси – спрямованість на перетворення «чужого» на «іншого», а згодом – на альтер-Его, що є відзеркаленням Я. Але ж Інший існує за межами того, що іманентне нашому Я, до нашого Я, хоча й не незалежно від нашого Я.

Тому П. Рікер знову правий, коли зазначає, що феноменологія як філософія опиняється у пустелі соліпсизму, коли її цікавить виключно власне Его, й вона тоді виявляється наукою виключно про власне Его. Скажімо, феноменологія за Гуссерлем може призвести до цілковитого розчинення світу в особі дослідника. Але ж взаємодія суб'єкту та об'єкту значно складніша.

Свідомість потребує «справжнього» Іншого. Для цього їй необхідне хайдеггерівське «занурення» у буття. Ми можемо лише погодитися з думкою Мартіна Хайдеггера, що у Е. Гуссерля джерело конституювання перебуває над світом, а завдання полягає у тому, щоб воно витікало з буття-у-світі. Тим більше це стосується російського мислення, яке наче виникло з нічого, окремо від впливів, хоча залежність від Візантії, старого Києва, Орди та Заходу у цілому визнається.

За такого «надсвітового» походження російського мислення залишається незрозумілим, чому перед ним постають його специфічні питання. Самої гуссерліанської феноменології недостатньо для того, щоб повернути російське мислення до хайдеггерівських «первинних структур буття-у-світі, котрі співпадають з первинними лініями розуміння». Перед нами постає необхідність вбудувати російське мислення у буття-у-світі, примусити його не просто конституювати певні смисли, виходячи з нашого власного Его, а розуміти буття й одночасно конституювати себе й смисл світу, ведучи діалог з ним.

Феноменологічне дослідження зосереджене на розгляді та наступному описуванні самого процесу явища, на представленні явища дослідникові, тут наголос перенесений з пошуків зв'язків на опис цих пошуків, з факту на процес становлення ланцюгу фактів. Можна сказати, що феноменологія акцентує увагу не на тому, що викликає той чи інший феномен, а на тому, як цей феномен оброблений, організований та засвоєний свідомістю.

Очевидно, що для сучасного дослідження такого описування недостатньо. Тому феноменологічне дослідження потребує додавання до нього структурологічних методів.

Серед моделей російської історії немає більш відомої та популярної, ніж та, яку запропонував Ю. Лотман. Й це не дивно. На тлі лінійної й доволі примітивної ленінської, яку тиражували офіційна радянська історична наука й філософія, й яка за своєю суттю є продовженням «звичайної схеми», вчення про семіосферу було справжнім проривом до сучасних (кінця 1960-х років)

європейських обріїв. Однак, як й будь-яка модель взагалі, лотманівська не була позбавлена певної схематичності, у якій її автори знаходять аргументацію на свою користь, а супротивники – засіб боротьби з нею.

За великим рахунком, семіосфера Лотмана є структурою. Але Умберто Еко ще у 1968 році поставив питання про наявність щонайменше двох підходів до структури. Якщо слідом за ним погодитися, що «структура – певне ціле, його частини й їхня взаємодія між собою; що це система, у якій все взаємно пов'язане, взаємно пов'язане ціле вкупі з системою зв'язків» [402, с. 335], то виникає питання: «а що таке структура: це структурований об'єкт чи система відносин, які структурують об'єкт, але така, що може розглядатися відокремлено?». [402, с. 335]

Говорячи про лотманівську семіотику як про модель, ми маємо погодитися з тим, що ми говоримо про аристотелівське морфе (μορφή), яке визначається ним самим як «схема», зовнішня фізична форма об'єкта. Аристотелівський сумнів, хитання між структурною моделлю й структурним об'єктом відтворюється щоразу, коли ми починаємо говорити про сприйняття об'єкта й судження про нього. За словами У. Еко, «моделі як раз й розроблюються для того, щоб визначати об'єкт, й коли говорять про об'єкти, їх визначають через моделі». [402, с. 337]

Однією з головних ознак семіосфери, на думку Лотмана, є її принципова відокремленість. «Семіотичний кордон – сума білінгвіальних перекладацьких “фільтрів”, перехід крізь які перекладає текст іншою мовою (або мовами), які перебувають поза даною семіосферою, – пише Лотман. – “Замкненість” семіосфери проявляється у тому, що вона не може мати співдотик з іншосеміотичними текстами або з не-текстами. Для того, щоб вони для неї набули реальності, їй необхідно перекласти їх однією з мов її внутрішнього простору або семіотизувати факти». [182, т. 1, с. 13]

Однак, особливістю російського мислення зокрема як раз є розмитість будь-яких кордонів. Це стосується й фізичних кордонів російського простору, й кордонів мов російської культури. Розуміння семіосфери як

певного замкненого, навіть ізольованого, простору дозволяє, звичайно, її структурувати, але призводить до визнання її цілісною та закінченою системою. У той же час, мислення того чи іншого періоду можна розглядати якоюсь мірою ізольовано лише умовно.

На думку Лотмана, функція кордону полягає у тому, щоб перероблювати зовнішнє у внутрішнє, що на рівні семіосфери «означає відділення свого від чужого, фільтрацію зовнішніх повідомлень й переклад їх своєю мовою, рівно як й перетворення зовнішніх не-повідомлень на повідомлення, тобто, семіотизацію того, що надходить ззовні, й перетворення його на інформацію». [182, т. 1, с. 14]

Складністю такого підходу до російського мислення є відсутність чіткого розділення повідомлень на власне повідомлення й не-повідомлення, зовнішні й внутрішні. Ще точніше, для нього не існує не-повідомлень, як не існує зовнішніх повідомлень. Все, чого торкається російське мислення, є не просто повідомленням, а внутрішнім й важливим для нього. До певної міри, це визнається й самим Лотманом: «семіосфера потребує “неорганізованого” зовнішнього оточення й конструє його собі у разі відсутності». [182, т. 1, с. 15] Отже факт наявності кордону навряд чи можна поширювати на російський простір.

Другою важливою ознакою семіосфери за Лотманом є нерівномірність. «Семіотичний простір характеризується наявністю ядерних структур (частіше декількох) з виявленою організацією й таких, що тяжіють до периферії більш аморфного семіотичного світу, у який ядерні структури занурені». [182, т. 1, с. 16] Лотман визнає динаміку того, що відбувається всередині семіосфери, так само як і релятивізм форм, у які вбраний розподіл на ядро та периферію як закон внутрішньої організації семіосфери. «Периферійні семіотичні утворення можуть бути представлені не замкненими структурами (мовами), а їхніми фрагментами або навіть окремими текстами, – відзначає Лотман. – Виступаючи в якості “чужих” для даної системи, ці тексти виконують у цілісному механізмі семіосфери

функцію каталізатора». [182, т. 1, с. 16] Тим самим, він визнає присутність «чужого» в «своєму», але при цьому підкреслює розмежованість «свого» та «чужого» всередині семіосфери: «семіосфера багаторазово перетинається внутрішніми кордонами, що спеціалізують її ділянки у семіотичному відношенні». [182, т. 1, с. 17]

Однак, якщо ми наполягаємо на відсутності чітких кордонів між семіосферою та «іншим», то ще більше ми наполягаємо на відсутності внутрішніх кордонів. Ще раз акцентуємо увагу на тому, що структури «свого» та «чужого» взаємопроникні, «чуже» часто розташоване всередині «свого». Саме це, а не транскордонна трансляція, служить запорукою того, що культура розвивається, народжуючи нові смисли. «Перевдягання» Івана Грозного або одночасне існування Петра в якості «*батюшки-государя*» й «*mein herz*» – це не перетинання кордонів, а спроба закріплення подвійності «свого» та «чужого» всередині певної цілісності.

Лотман торкається «третього елемента», завдяки якому можливий обмін, без якого, у свою чергу, неможливе вироблення принципово нових текстів. На його думку, учасники процесу «повинні бути не ізоморфні один одному, але порізно ізоморфні третьому елементу більш високого рівня, до системи якого вони входять». [182, т. 1, с. 18] Але він виводить цей третій елемент за межі семіозису, у той час як зона взаємодії «свого» та «чужого» має перебувати всередині цього процесу. Іконічна та вербальна мови взаємодіють зовсім не тому що вони ізоморфні «позасеміотичному» світові реальності. Їхній діалог можливий тільки тому, що вони не мисляться одна без іншої всередині тієї реальності, яку вони створили, а не тієї, яку вони «відображають».

Отже, семіотична модель Ю. Лотмана, за словами Михайла Бахтіна, передає або готовий код, або готову (симетричну) інформацію. Семіотика «кода» та «інформації» виходить з апіорного, точніше, з уже відомого, заданого раз й назавжди змістовного смислу, встановленого до будь-якої комунікації й до будь-якого процесу інтерпретації. Між тим, повідомлення

якраз виникає у процесі переосмислення, перекодування, інтерпретації. Тобто ніякого коду не існує доти, доки ми не візьмемося за повідомлення, його «активне розуміння» чи переосмислення.

На цю слабкість структуралізму вказував й П. Рікер. На його думку, структуралізм робить об'єктом свого аналізу культуру, що уже відбулася, залишивши поза увагою процес становлення цієї культури. Структуралізм взагалі віддає перевагу сталості над процесом, що споріднює його з класичною філософією історії.

Як пише П. Рікер, у структуралістському підході «виключається історія – не тільки процес зміни одного стану на інший, але й виробництво культури й людини, здійснюване в процесі виробництва мови». [303, с. 129]

Свого часу, застосувавши метод феноменологічної редукції у пошуках чистого смислу, Гуссерль дійшов висновку, що мова як така, позбавлена будь-якого значення, стає невидимою, оскільки ідеальний смисл як такий – це порожнеча. Говоріння, позбавлене комунікативної функції, перетворюється на балаканину. [303, с. 143] Але, виконуючи комунікативну функцію, говоріння вказує на свої передумови: по-перше, розрізнення того, хто говорить, й того, до кого говорять, по-друге, наявність у змісті говоріння чогось нового, по-третє, мова має дозволяти учасникам діалогу обирати значення й створювати нові комбінації значень завдяки спільному словниковому запасу.

Інтенціональність у якості акту надання смислу предметові (за умови можливості розрізнення предмету й смислу) означає, що структура переживання не залежить від того, реальним є предмет, чи ні. «"Життєвий світ" (як предметний світ) постає у своєму бутті як такий, що заснований на смислах, а значення стає універсальним посередником між суб'єктом та "його" світом», – пише Рікер. [303, с. 379]

Більше того, феноменологія зробила спробу показати акт філософського мовлення як такий, який реконструює саму дійсність. Завдання філософського розгляду починає розумітися як розробка методології, яка



фіксує передумови, приховані у вигляді смислів, закладених у культурно-історичній спрямованості людського духу, тобто як завдання інтерпретації чи тлумачення.

За такого розуміння інтенціональності, людська суб'єктивність постає як творець культури, здатна створити те, чого досі не було, виходячи зі своєї здатності до ідеалізації дійсності. Й це творіння може бути реальним та об'єктивним. Як зазначає Рікер, «"бажання бути та зусилля бути" проявляються через те, що ми спочатку маємо буття у світі, потім розуміємо його, потім інтерпретуємо й вже потім говоримо про нього. Сфера "говоріння" не тільки висловлює "сферу буття", але й сама відноситься до неї, взаємодіє з нею; між ними відбувається постійний процес взаємопроникнення». [303, с. 411]

На відміну від феноменології, структуралізм обмежується аналізом результату, не звертаючись до «виробництва мови», у той час, як первинна функція мови полягає у тому, щоб говорити щось й про щось. Як зазначає Рікер, «мова має намір говорити», вона впливає на реальність й свідчить про вплив реальності на мислення. Слово «мова» у даному випадку позначає життєвий досвід людської спільноти. Вона є «містком» між суб'єктом й світом, який його оточує. Концепція пізнання перестає бути зовнішньою вченню про буття – вони постають як різні аспекти «того ж самого». [303, с. 345]

Герменевтика Рікера дозволяє зрозуміти існування людини до мови й побачити в мові засіб створення «другого світу». В людині як суб'єкті культурно-історичної творчості побачити необхідний зв'язок часів.

Зрештою, у 1990 році, напередодні появи етапної книжки «Культура та вибух», Ю. Лотман визнає: «Ми створили образ тварини, оскільки семіотична структура потребує не-семіотичної, подібно тому як нація потребує не-нації, конструюючи образ ворога. І ми знищили тварин... Думаючи, що ми – мислячі – знищуємо не-мислячих, ми – культурні – знищуємо не-культурних! Семіотика створює несеміотичний світ. Дарма

думати, що ми оточені від природи не-семіотичним світом і в ньому спочиває озеро семіотики. Ми дійсно оточені не-семіотичним світом, але ми не бачимо його. Ми бачимо той світ, який створюємо – семіотичний світ не-семіотичного світу. Й як можна вирватися за межі семіотики? (...) Це питання, на які ми зараз не маємо відповіді». [403, с. 458] Й пошук на яке ми вважаємо одним із завдань нашого дослідження.

Отже, жодна з окреслених вище методологій (структуралістська, герменевтична, феноменологічна) сама по собі не здатна слугувати надійним методом дослідження російської філософії історії. Ми вважаємо, що тільки у взаємодії вони здатні забезпечити розкриття феномену російського великого історичного нарративу та встановлення його авторства.

У своєму дослідженні ми головним чином спираємося на здобутки П. Рікера (феноменологічна герменевтика) [303, 304, 307] та М. Бахтіна (діалогізм) [27, 28], водночас не відмовляючись від спадщини структуралізму Ю. Лотмана [180–187], герменевтики Ганса-Георга Гадамера [57, 58] та феноменології Е. Гуссерля [80, 81].

Також ми використовуємо сучасні підходи до філософії історії, викладені у працях Франка Анкерсмита [21, 22], Г. Вайта («Метаісторія : Історична уява у Європі XIX ст.» [364]) та А. Данто («Аналітична філософія історії» [83]).

Важливою текстологічною базою для нашого дослідження є літописні тексти, які були й залишаються джерелом будь-яких нарративних історичних текстів упродовж XVIII–XX ст. Відомими є понад двісті списків літописів, більшість з яких оприлюднена у *Полном собрании русских летописей*, видання якого триває понад півтора століття.

Ще у XIX ст. стало зрозуміло, що літописні тексти є компіляціями попередніх літописів – зведеннями, за якими ховаються вихідні тексти – протографи. Як приклади реконструкції текстів зведень ми можемо навести реконструкцію Олексієм Шахматовим Найдавнішого зведення 1036/39 рр., Початкового зведення 1096/97 рр., I, II та III редакцій Повісті Минулих Літ,

Д. Лихачовим – тексту Повісті Минулих Літ, Михайлом Присьолковим – Троїцького літопису, список якого був втрачений під час московської пожежі 1812 року.

Питання авторства є важливою для дослідження літопису. Оскільки для літописця за кожною подією ховається позачасова Священна історія, то й подія для нього суттєва настільки, наскільки вона співвіднесена з вічністю. Літописець спирається не тільки на свій власний, але й колективний досвід спільноти, акумульований у досвіді церкви та (чи) держави.

Надзвичайно цікавою та плідною видається завдання реконструкції первинного вигляду того чи іншого літописного тексту. Зокрема, свого часу Август Людвіг Шлецер [393], виходячи з того, що різночитання у текстах є наслідком багаторазового переписування, ставив перед собою завдання відтворити «очищеного Нестора». Щоправда, спроба Шлецера закінчилася невдачею.

Костянтин Бестужев-Рюмін [33], щоправда, без успіху, намагався подолати компілятивність літописів шляхом розбивки текстів на шматки, що відповідають попереднім зведенням.

Принципово нову, таку, що використовується й досі, методику опрацювання літописних текстів надав О. Шахматов [389–391]. Вчений співставив списки літописів, які були у його розпорядженні, виявив різночитання та спільні місця. Після цього він згрупував списки за редакціями. Різночитання ж, що співпадали у декількох списках, свідчили, на його думку, про існування спільного протографу цих списків, які ще треба було знайти. Адже, як писав М. Присьолков, «від кінця XV ст. ... жодне літописне зведення у своєму справжньому вигляді не збереглося. Усі вони дійшли до нас тільки у списках, а частіше у складі того чи іншого пізнішого зведення як його частини». [285, с. 47] Висновки О. Шахматова знайшли підтвердження, коли вчені знайшли Московське зведення 1408 року, існування якого передбачив Шахматов.

До суттєвих ознак методу Шахматова слід віднести також вимогу встановлення особи автора літопису, а також його поглядів, оскільки, як зазначав М. Присьолков, «літописи не були літературними творами у вузькому смислі цього слова, а політичними документами. Та правляча верхівка, яка у тому чи іншому феодальному центрі налагоджувала у себе справу літописання, у викладенні подій, що їх заносили до сторінок свого літописця, турбувалася, звичайно, не про правдивість передачі, а про створення такого оповідання, яке у даному випадку було б вигідніше за все для цієї місцевої політичної влади». [285, с. 37]

Загалом, схема історії літописання, запропонована О. Шахматовим та М. Присьолковим, залишається актуальною й сьогодні, а її методологічні принципи підтвержені сучасними дослідженнями. Порівняльно-текстологічний метод, що дозволив відновити протографи літописів, що збереглися, виявився значно більш плідними за «розкладання текстів». [див.: 196, с. 25–26]

Метод Шахматова-Присьолкова ставить перед дослідниками ще одне завдання – позбутися «споживацького ставлення» до літописів. Необхідність критичного підходу до літописних повідомлень М. Присьолков обґрунтовує тим, що «якщо історик, не заглиблюючись у вивчення літописних текстів, довільно вибирає з літописних зведень різних епох необхідні йому записи, наче з навмисно для нього заготовленого фонду, тобто не зупиняє своєї уваги на питаннях, коли, як та чому склався даний запис про той чи інший факт, то тим самим він, з одного боку, робить безсилим запас можливих спостережень над даним джерелом, позаяк визначення початкового вигляду запису й вивчення його наступних змін у літописній традиції могли б надати дослідникові нові точки зору на факт й пояснити його літописне відображення, а, з іншого, за такого підходу історик нерідко може потрапити у те незручне становище, що сприйме факт невірно, тобто у його московському політичному трактуванні, через яке пройшла величезна кількість літописних текстів, що дійшли до нас». [285, с. 36]

Самий М. Присьолков наводить приклад. У Воскресенському літописі під 6840 (1332) р. записано, що Іван Калита, повернувшись з Орди, «возврѣже гнев на Новгород, прося у них сребра Закаменьское, и в том взя Тръжек и Бежецкий Врѣх». Те, що у Московському великокняжому літописці початку XV ст. про це не йдеться, дозволяє нам припустити, що це повідомлення потрапило до загальноруського літописання XV та XVI ст. з новгородського літописця. Й дійсно, у так званому Синодальному списку Новгородського I, першої половини XIV ст. є це повідомлення, тільки після назв міст на затертому місті приписано: «за новгородскую измену».

Очевидно, що у Новгороді так написати не могли, а отже, ми маємо справу з московською обробкою тексту. З так званого Новгородського I молодшої редакції ми знаємо, що було записано на місці московської вставки: «черес крестное целование».

Отже, новгородський літописець звинуватив Івана Калиту у порушенні присяги Новгороду, а московський літописець переніс звинувачення на новгородців. Митрополичий загальноруський літопис початку XV ст., що намагався уникати зіткнень інтересів різних центрів, випустив згадку про злочин Калити, що й було засвоєно наступним московським літописанням. [див.: 285, с. 36–37]

Філософські ідеї давньої Русі мають тривалу історію дослідження. Серед праць, які або цілковито були присвячені філософським поглядам у стародавньому Києві, або розглядали їх у контексті розвитку російської філософської думки, слід відзначити праці російських дореволюційних авторів (М. Карамзіна [134, 135], В. Ключевського [144, 145], М. Ломоносова [177], М. Погодіна [267, 268], С. Соловйова [342], В. Татищева [348–352]).

Винятком є праці Михайла Грушевського [75, 76] та Миколи Костомарова [158, 159]. У своїй невеличкій статті 1904 року «Звичайна схема “Русскої” історії й справа раціонального укладу історії східного слов’янства» [75] М. Грушевський формулює завдання перегляду «звичайної

схеми», яка якраз була створена російськими авторами від Татищева до Ключевського.

За часів СРСР «звичайна схема» набула подальшого закріплення у підцензурних працях радянських істориків, зокрема, Ісаака Будовниця [43], Б. Грекова [71], Олександра Замалєєва та Володимира Зоца [113], Арсенія Насонова [219], Б. Рібакова [315], М. Тихомирова [355] та ін. Російський великий історичний наратив відтворювався за правилом, про яке писав Артур Данто: «Вибір початку оповідання визначається його кінцем – правомірність цієї заяви обумовлюється тим, що початок оповідання змальовується з посиленням на його кінець. Одна з головних задач оповідання полягає у тому, щоб надати характеристику арені дії, яка веде до кінця, а зображення останнього слугує поясненням змінам, крайніми точками яких є початок та кінець оповідання». [83, с. 234–235] Упродовж десятиліть здавалося, що СРСР – вершина російського розвитку, а отже, й тиражувалися багатотомні колективні твори, такі, як *«Очерки истории СССР. III–IX вв.»* чи *«Хрестоматия по истории СССР с древнейших времен до конца XVIII века»*.

Зважаючи на те, що корифеї радянської історичної науки належали до покоління, яке пройшло через сталінський терор та гучні кампанії «боротьби з космополітизмом», то захист давньої Русі від зазіхань «норманістів» був одним з головних принципів їхньої праці. Якби радянська історична наука залишалася на марксистських позиціях, захист автохтонного походження династії виглядав би певним парадоксом. Надто – у той час, коли й на «капіталістичному Заході» давно зрозуміли, що створення держави є справою не королів та князів, а тривалим та багатовимірним соціальним процесом.

Поодинокі спроби запропонувати нові підходи (згадаємо наших співвітчизників Михайла Брайчевського [40] та Фелікса Шабульдо [387], а також М. Присьолкова [285]) були приречені на ускладнення, пов'язані з цензурою та небезпеку для авторів бути відлученими від професії. М. Присьолков був засуджений й під час арешту втратив рукописи. М.

Брайчевського неодноразово звільняли й ще на початку 1980-х років його ім'я згадувалося пошепки.

Можна сказати, що два підходи до давньоруської історії та її співвіднесення з російською та українською збереглися й у наш час. Російські автори продовжують розглядати «київську спадщину» у контексті «загальноруської» історії (відзначимо праці Віктора Живова [100, 103], Дмитра Оболенського [225, 417], А. Ранчіна [302], Б. Успенського [371–373]). Хоча в їхніх творах присутнє усвідомлення того факту, що київські традиції зазнали суттєвої корекції у практиці володимиро-суздальських та московських князів, а їхня демократична складова геть зникла за часів Московського царства та Російської імперії.

Твори закордонних авторів на вказану тему відображають загальний характер світової русистики та славістики (принагідно відзначимо, що славістика часто зводиться якраз до русистики). А саме: чи не єдиним джерелом відомостей та взагалі знань про історію Східної Європи для західних дослідників залишаються російські джерела.

Для прикладу наведемо один невеличкий фрагмент з ґрунтовної книжки 1962 року Френсіса Дворніка «Слов'яни в європейській історії та цивілізації» [84]. Дворнік зазначає: «Послаблена внутрішніми чварами між князями з правлячої династії та набігами нових азійських кочовиків – тюрків-половців, які відрізали їй вихід до Чорного моря, Київська держава неухильно занепадала. Монголи швидко покладали край руській політичній вольності, і Русь на двісті років зникла з європейської арени». [84, с. 5] Таке твердження виправдовує те, що далі у книжці Дворніка «Західна Русь» присутня у якості об'єкта, стосовно якого розглядається боротьба Литви, Польщі та Москви. Згодом Русь з'являється під назвою Московської Русі. Проте автор справедливо пише, що «у 1238–1386 рр. майже всю Південну та Західну Русь було зібрано до купи в одне могутнє політичне ціле. Литовські князі певною мірою відродили Русь Олега, Володимира та Ярослава Мудрого». [84, с. 191] Отже, це з точки зору Москви на українських теренах нічого не відбувалося.

Руські князівства зазнали спустошення тільки тоді, коли виявилися втягнутими до внутрішньої боротьби всередині Орди між Ногаєм та Тохтою.

Північно-східні літописи (Суздальський та Никонівський) вказують під 1300 роком на те, що «*весь Киев разбежался*», а митрополит Максим, «*не терпя татарского насилия, остави митрополию и збежа из Киева*» [271, с. 182]. У 1354 році патріарший собор ухвалив рішення про перенесення митрополичої кафедри з Києва до Володимира-на-Клязьмі. У документі зазначено, що мотивом перенесення є мала чисельність пастви, а отже – недостатнє матеріальне забезпечення. Однак, як зазначає Ф. Шабульдо у праці «*Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского*», справжня причина перенесення митрополичої кафедри з Києва до столиці Володимирського великого князівства полягала не у зменшенні її доходів, викликаних розоренням, а у виникненні після 1300 р. нової розстановки політичних сил у Східній Європі. [див.: 387]

Тобто життя у Середньому Подніпров'ї тривало, а тривале мовчання у північних літописах відносно його подій можна пояснити виключенням цих земель з-під впливу Володимира-на-Клязьмі.

Зусилля таких західних авторів як Едвард Кінан [143], Пол Роберт Магочі [416], Ярослав Пеленський [421] та ін. розхитали монолітність проросійського мислення світової славістики. Проте вирішальна роль у новому підході до київської історії належить нашим співвітчизникам.

Ще у 1975 році О. Прицак у промові «Відкіль єсть пішла Руськая земля», проголошеної ним з нагоди інавгурації першим професором Кафедри історії України ім. Михайла Грушевського при Гарвардському університеті зазначив, що «у VIII і IX ст. появилася багатоетнічна, багатомовна, об'єднана суспільна і культурна сфера (“нижчого” культурного типу), представлена морським і торговельним суспільством *Mare Balticum*, що була перенесена туди носіями культури *Mare Nostrum*. Треба було ще два сторіччя, щоб багатоетнічні і багатомовні торговельні заповзяття деяких комерційних компаній і “кочовиків моря” розвинулися (при втручанні політичної



структури типу степової імперії) у високу християнську культуру, мовно слов'янську, яка власне і стала Київською Руссю». [286]

Концепція процесу народження Русі у широкому європейському контексті була розвинута автором, який був першим директором (у 1968–89 рр.) Українського наукового інституту в Гарварді, у фундаментальному дослідженні «Походження Русі» [289].

У Передмові до книжки О. Прицак проголошує п'ять методологічних принципів, на які спирається його дослідження. Перший. Вивільнення наукової проблеми походження Русі з-під влади хutorянської східноєвропейської установки (зокрема, концепції «унікального російського історичного розвитку») й підвести її до належного рівня у контексті й перспективі всесвітньої історії. Другий. Усвідомлення того факту, що будь-яка держава, зокрема, й Русь, не могла народитися зненацька, а, отже, не може пояснюватися якимось одним чинником або явищем. Третій. Усвідомлення синкретичного характеру державного устрою Русі. Вивчення пізнішого періоду, яке дає змогу простежити наслідки більш ранніх подій – «свідомо ретрогресивний метод», за визначенням Марка Блока, – є четвертим принципом цієї праці. П'ятий принцип полягає в тому, що для співтериторіальних, погано організованих, язичницьких, неписьменних селянських громад Східної Європи у VIII–X ст. було неможливо створити державу. [див.: 289] З цією працею можна та слід дискутувати, проте фаховий рівень багатьох українських істориків не відповідає рівню такої дискусії.

Також треба віддати належне працям істориків Михайла Демковича-Добрянського [85] та Івана Лисяка-Рудницького [168], візантолога Ігоря Шевченка [392], а також Ірини Жиленко [105, 106], Ярослава Ісаєвича [127], Оксани Пахльовської [240], Олени Русиної [311], Наталі Яковенко [404] та ін.).

Велику літературу присвячено дослідженню головних київських історичних творів. Так, «Слово про Закон і Благодать» Іларіона аналізувалося

як російськими (Володимир Мильков [212], Євген Пеніонжек [241]), так і українськими (Ю. Браїчевський [40], Вілен Горський [70]) філософами та істориками. Об'єктом наукового дослідження ще з ХІХ ст. є також й *Повість Минулих Літ*. Слід відзначити, зокрема, праці В. Живова [100], Олени Мельникової та Володимира Петрухіна [210], Олександра Панченка [236], Саймона Франкліна [409, 410], О. Шахматова [389, 390].

Окремо слід сказати про «Слово про Ігорів похід». У нашому дослідженні ми лише побіжно згадуємо цей твір, тому обмежилися творами дослідників, які розглядали твір під кутом зору, який є важливим у контексті створення російського великого історичного нарративу. Передусім, це В. Адріанова-Перетц [10] та Д. Лихачов [173], які переконливо показали залежність «*Задонщини*» від «Слова».

Ю. Лотман у статті «*”Слово о полку Игореве” и литературная традиция XVIII — начала XIX в.*» [188] дав ґрунтовний аналіз причин, через які «Слово» не могло бути фальсифікацією другої половини ХVІІІ ст. «Прихильники погляду на “Слово о полку Игореве” як на твір ХVІІІ ст. стверджують, що у ХІІ ст. він виглядає самотнім, твором, що не має пояснення, – пише Ю. Лотман. – Ми залишаємо дослідникам літератури Київської Русі судити про справедливість цього твердження, але самі факти неупереджено свідчать, що у контексті ХVІІІ ст. тим більше немає місця для подібної пам'ятки. Поставлене на рубежі двох століть – ХVІІІ та ХІХ – “Слово о полку Игореве” виглядало б як унікальне явище, яке ні з чим не можна співставити, яке не має жодного попередника й навіть – жодного наступника». [188, с. 404] На автентичності твору також наполягають Л. Махновець [205] та В. Перетц [246].

У той час, як М. Каган вважає, що говорити про знайомство Афанасія, автора «*Степенной книги*», з текстом «Слова про Ігорів похід» немає достатніх підстав [128], Д. Альшиц вказав на пряме протиріччя текстів «*Степенной книги*» та «Слова про Ігорів похід» [15]. Задля піднесення північних князів Афанасій переносить епітети «грізний» та «могутній» зі

Святослава Київського на Всеволода Суздальського, чим переносить ідею міцної княжої влади з півдня на північ.

О. Зимін належить до скептиків щодо автентичності «Слова», проте його праця «Слово о полку Игореве» [118], яка була піддана різкій критиці Відділенням історії АН СРСР у травні 1964 року й вперше видана лише у 2006 році, заслуговує великої уваги. Ретельний аналіз, проведений автором, дозволив йому підтримати гіпотезу Андре Мазона, що авторство твору належить Спасько-Ярославському архімандриту Іоїлю (Івану Биковському (1726–98)).

Е. Кінан у своїй книжці «*Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale*» [414] автором «Слова» називає чеського філолога та «батька» славістики Йозефа Добровського (1753–1829). На слабкі місця аргументації Кінана з лінгвістичної та історичної точок зору вказали, зокрема, В. Живов [102], Андрій Залізняк [112], Василь Німчук [222], О. Прицак [288]. На наш погляд, відсутність явних мотивів такого вчинку з боку Добровського робить його «кандидатуру» програшною ще більше, а посилання на божевілля чеського мислителя чи пояснення його дій «ігровим початком» насправді нічого не пояснюють.

А. Залізняк зазначив, що «Кінан шукав будь-які можливі свідчення підробленості СПІ упродовж низки років, вклавши в це потужну ерудицію й справді безпрецедентну енергію. І що ж? У безодні наданих нам свідчень – жодного надійного!». [112, с. 310].

Проте, як написав В. Живов, «книжка навряд чи може бути просто скинута з розрахунків. Вона містить чимало тонких спостережень; деякі запропоновані Кінаном нові прочитання здаються знахідками (а кожне нове прочитання для пам'ятки, котра так багато аналізувалася – це подія). Книжка Кінана розправляє з цілою низкою міфів, що склалися навколо *Слова о полку Игореве*. Й у цьому плані вона надає свіжого стимулу для наукового вивчення цієї пам'ятки та її історії, вивчення, вільного від того вантажу порожніх слів та заклиналих формул, котрими спорядила його

двохсотлітня псевдоромантична традиція». [102, с. 266] Зі свого боку, ми можемо також подякувати Е. Кінану за те, що полеміка з ним надихнула О. Пріцака створити свою версію прочитання «Слова».

Б. Рібаков присвятив «Слову» кілька праць [316–318]. У книжці *«Русские летописцы и автор “Слова о полку Игореве”»* [317] він припустив, що автором «Слова» був київський боярин Петро Бориславич.

У Никонівському літописі у розповіді про взяття Києва сином Андрія Боголюбського Мстиславом у 1169 році йдеться про те, що Київ був взятий завдяки зраді бояр, серед яких був й Петро Бориславич. У той час, як *«снимахуся полки, и биахуся крепко зело», «окаяннии же боаре киевѣстии, Петр Бориславич, и Нестер Жирославич, и Яков Дигеневич, начаша коромолити и тайно съсылатися со князем Мстиславом Андреевичем и со иными князи, како предати им град Киев...»*. [274, с. 237] Чи не просуздалська позиція, яка читається Рібаковим як вірність ідеї єдності Руської землі, київського боярина сприяла висуненню його «кандидатури» на звання автора «Слова»? Сам Рібаков, котрий вважав Петра Бориславича «одним з видатніших людей XII століття, патріотом, завжди готовим до боротьби з половцями, прибічником миру, ворогом усобиць, талановитим істориком та публіцистом» [317, с. 392], не позбувся сумнівів. Так, закінчуючи вступ до книжки, Рібаков писав: «Чи був цей літописець автором «Слова», чи тільки сучасним йому двійником, який в усьому був подібним до нього, вирішити неможна. Та й самий вигляд цього літописця, складений з різнорідних джерел, може викликати багато сумнівів та заперечень». [317, с. 6]

О. Пріцак у книжці *«Коли і ким було написано “Слово о полку Игоревім”»* [288] наводить переконливі аргументи щодо автентичності «Слова», виходячи з чітко ним самим окресленої методології: розглядати історію з погляду ментальності, а основну увагу концентрувати на вивченні людини в суспільстві, виявляти усіх можливих свідків давніх подій, свідків достовірних та добре поінформованих.

За висновком Пріцака, «Слово» – це не літературна містифікація, а оригінальна пам'ятка, котра має два виміри – літописне оповідання під 1185 р. та художній твір, створений, за припущенням О. Пріцака, після смерті Ігоря.

За Пріцаком, автором «Слова» є «голова боярів галицьких» Володислав Кормильчич, який написав твір на замовлення сина Ігоря Володимира, але оскільки мав конфлікт із волинським князем Романом Мстиславичем, то зазнав переслідувань, а його твір зник із широкого вжитку.

Втім, й версія Пріцака щодо авторства «Слова» залишається дискусійною. Як пише Василь Німчук, «О. Пріцак доклав багато зусиль, виявив велику ерудицію, прагнучи довести, що автором «Слова» був Кормиличич («Кормильчич»), якого він ототожнив із боярином Володиславом. Але нас у цьому не переконав. Чи в принципі «Слово» могло бути створеним у Галицькому чи Галицько-Волинському князівстві? Звичайно, так. Культура цієї території була на високому рівні, про що свідчить архітектура, живопис, музичне мистецтво. Про високий рівень словесного мистецтва тут свідчить Галицько-Волинський літопис. Але інших оригінальних пам'яток словесної творчості з цих теренів до нас не дійшло, тому не вистачає давніх текстів, з якими можна б фронтально зіставити «Слово о полку Ігоревім». Гадаємо, автора пам'ятки треба шукати не серед галичан XII ст., які побували в Новгороді-Сіверському чи Путивлі, а серед наддніпрянців, насамперед мешканців Київщини або Чернігово-Сіверщини, для яких захист від половецьких набігів залишався актуальним аж до нашестя Батисєвих орд». [222, с. 105–106]

Ці дві персони у якості гіпотетичних авторів «Слова» цікаві нам з огляду на два підходи до розуміння ідеології твору. Версія Рибаківа веде нас до ідеї Руської землі у широкому смислі, яка цілком вкладається у контекст складення російського великого історичного наративу. Про таке розширення тлумачення «Руської землі», зокрема, писав Б. Рибаків, за яким, у ці слова «середньовічні автори вкладали два різних поняття: по-перше, так називали

частину лісостепного простору на півдні Русі від Києва до Курська, по-друге, так поступово стали називати всю сукупність східнослов'янських земель...». [318, с. 157]

Прийняття версії О. Прицака призводить до усвідомлення Руської землі у вузькому смислі – у межах споконвічних українських земель. Як писав Андрій Робінсон, «концепція “Руської землі”, як такої, що її спочатку займають поляни з центром у Києві, яка швидко розрослася до уявлення про велику імперію, а потім, з її розпадом, поступово все більше звужувалася, повертаючись до уявлення про її початкові розміри. У другій половині XII ст. “широка” концепція “Руської землі” існувала переважно як історичне предание, а “вузька” концепція – як звичайна політична реальність. Аналізуючи зміст поняття “Руська земля” у “Слові”, не слід змішувати різні, зазначені вище, концепції цього поняття, що існували у XII ст.» [309, с. 230]

Загалом, щодо київських текстів, то можна констатувати, що якщо дослідження російських дореволюційних та радянських авторів позначені намаганням розглядати ці твори лише у контексті розвитку російської історичної та філософської думки, що було зумовлено ідеологічними чинниками, то українські автори-представники еміграції та сучасні вітчизняні дослідники подекуди грішать надто буквальним сприйняттям тези М. Грушевського про те, що Московський період російської історії немає нічого спільного з київською давниною.

А втім, справа раціонального укладення історії східних слов'ян залишається актуальною. Про це свідчать як праці згаданого вище Ф. Дворніка [84], так і Зенона Когути [150, 152], Бориса Крупницького [160], О. Пахльовської [240], Сергія Плохія [252] та ін.

Слід зазначити, що останнім часом з'явилася значна кількість вітчизняних творів, присвячених історії української думки XVII ст., коли була закладена парадигма усвідомлення «київської спадщини» як спільної для України та Москви у рамках Slavia Orthodoxa. У цьому контексті ми вважаємо вкрай важливими для нашого філософсько-історичного

дослідження праці Віктора Брехуненка («Московська експансія і Переяславська Рада 1654 року» [42]), Віктора Горобця («”Волимо царя східного...” Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава» [68]), І. Жиленко [105], З. Когута [150, 151] (надто «Коріння ідентичності: Студії з ранньомодерної та модерної історії України» [152]), О. Пахльовської («Симбіоз культури та ідеології в Україні XVII ст.» [240]), С. Плохія («Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні» [252]), Н. Яковенко («Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України» [404]).

Головним недоліком усіх творів, у яких розглядаються історичні проблеми, пов'язані зі спадком давньої Русі, є подекуди відсутність, а подекуди недостатня чіткість усвідомлення та, головне, аргументованого доведення того факту, що «київська спадщина» є фундаментом, на якому стоїть уся будівля російського великого історичного нарративу. Але ж саме це робить дискусію про стародавню Русь настільки гострою та непримиренною.

Адже якщо, слідом за російськими авторами, визнати пряму наступність за лінією «Київ – Володимир-на-Клязьмі – Москва», то Київська держава зливається з Московською державою завдяки генеалогічній спадкоємності династії, а концепція перетікання київської історії у московську залишатиметься для масової свідомості аксіомою, на якій побудоване ототожнення України з Росією. Це, у свою чергу, заважатиме науковому дослідженню власної української історичної традиції. З чим погодитися ми не можемо.

Якщо ж прийняти версію В. Живова, висловлену ним у статті «*Два пространства русского средневековья и их позднейшие метаморфозы*» [100] про Русь як сконструйованого «двійника» Москви, необхідного їй у якості початку власної історії, то цілком зрозумілим стане теза З. Когута про те, що «київська старовина» завжди буде першою сходинкою будь-якого російського історичного нарративу. [див.: 150]

Саме ця важливість «київської спадщини» для російського великого історичного нарративу унеможлиблює плідну співпрацю українських та російських істориків, роблячи їхні висновки про давню Русь полярними.

Багато написано про спадок старця Філофея, відомого у якості автора теорії про «Москву – Третій Рим». За свідченням російського історика-емігранта Миколи Ульянова, вперше твори Філофея з'явилися на сторінках російської преси у 1846 році, коли у I томі *«Дополнений к Актам Историческим»* було надруковане його послання до Місюря-Мунехіна. Інші його твори стали з'являтися у 50-60-х роках XIX ст. у журналі *«Православный Собеседник»*. [див.: 370] У контексті ідейного та політичного клімату царювання Олександра II спадок псковського ченця став об'єктом наукової та громадсько-політичної дискусії. Тоді ж з'явилося поняття «Москва – Третій Рим». Так, С. Соловйов у п'ятому томі (частина 2, глава 3) *«Истории России с древнейших времен»* пише, що Філофей «торкається значення Московської держави: два Рима впали, третій є Москва, четвертому не бути». [342]

У 1901 році вийшла друком фундаментальна книга *«Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания»* київського літературознавця Василя Малиніна [344].

Передісторія ідеї про Третій Рим розглядається у працях Олександра Гольдберга [64, 67] та Михайла Дьяконова [92]. Самій теорії Філофея присвячені праці Василя Гришка [74], О. Гольдберга [66], Пітера Данкана [408], Метью Джонсона [413], А. Каравашкіна [132], Марини Кисельової [141], Е. Кінана [143], Б. Крупницького [160], Олександера Оглоблина [226], Деніела Ровленда [425], Ніни Сініциної [328], Р. Скриннікова [335, 336], Дмитра Стремоухова [346], Б. Успенського [373].

Якщо зробити спробу усе розмаїття гіпотез та підходів до визначення ролі Філофея як одного з головних джерел російського великого історичного нарративу звести до головних, то їх виявиться три.



Перша передбачає розгляд теорії старця виключно в есхатологічному ключі. Зокрема, В. Малинін [344] вважає, що Філофей розуміє хиткість історичного існування світу у часі й стверджує, що з кінцем Русі прийде також кінець усьому світові. На есхатологічний смисл послань звертає увагу також Георгій Флоровський у своїй класичній книжці *«Пути руського богословия»* [380]. Н. Сініцина, автор ґрунтовного сучасного дослідження *«Третий Рим: Истоки и эволюция рус. средневековой концепции (XV–XVI вв.)»* [328] вважає, що оскільки генеза ідеї «Третього Риму» переважно перебуває у річищі православної релігійної думки, то й розглядати її слід передусім в есхатологічних категоріях.

Другий підхід передбачає розгляд теорії «Москва – Третій Рим» у хіліастичному дусі. Й для цього є усі підстави, адже можливість саме у такому дусі тлумачити свої тексти залишає сам Філофей. Якщо у теорії Філофея відкласти очікування на Месію, то в іншому світлі бачиться наголос на тому, що московський цар є останній, а тому всесвітній цар. Саме тому автори, які політизують теорію Філофея, мають підстави для цього. Так, Микола Бердяєв у своїх працях *«Истоки и смысл русского коммунизма»* [31] та *«Русская идея»* [32] вважав, що Московське царство збиралося під символікою месіанської ідеї, якою й була теорія «Третього Риму». Разом з хіліастичними мотивами теорії Філофея до московської думки входить «імперіалістична спокуса». Про політичний характер ідеї Філофея пише також Арнольд Тойнбі у відповідному місці книжки *«Дослідження історії»* [359].

«У вимозі та очікуванні, які Філофей розвиває у посланні до великого князя, звучить самозречення російського духовенства, – пише В. Ключевський. – Якщо зміни у церковному становищі та настроях Русі XV ст. мали своє початкове джерело у її державному зростанні, то саме це зростання для представників церкви стало не тільки історичним фактом, який вони благословили й підкріпили своєю дією, але й моральним правом, якому вони

підкорилися їй на яке поклали свої кращі церковні сподівання». [146]. Тобто, Церква визнала, вустами Філофея, моральну першість Держави над собою.

Нарешті, автори, що належать до третього підходу, пропонують розглядати Послання Філофея у вузькому контексті епохи, а причини, які спонукали старця звернутися до великого князя та його намісника, вважати доволі утилітарними. Так, Е. Кінан [143] пише, що у Посланні до великого князя йдеться про релігійні питання, зокрема про необхідність збереження за церквою права на її власність на псковських землях.

М. Ульянов [370] зазначає, що Філофея непокоять дві обставини тогочасного життя: невміння вірно хреститися та відсутність належної кількості єпископів.

На нашу думку, жоден з цих підходів самий по собі не вичерпує значення послань Філофея. Вирішити проблему ідеї «Третього Риму» допоможе вивчення культурно-політичного контексту, у якому розгортається творчість Філофея.

Цей контекст має широке висвітлення у науковій літературі. Зокрема, есхатологічні очікування 1492 (7000) року, які супроводжувалися боротьбою між московською церквою та «жидовствующими» знайшли своє відображення у творах В. Адріанової-Перетц 1945 року [11, 12], які, втім, не втратили своєї актуальності. Досить цікавою є стаття «*Сефардские мудрствующие, фантомная ересь и слава испанского короля*» нашої сучасниці Галини Зеленіної [114], у якій автор наводить паралелі між іспанською та російською інквізиторською практикою боротьби з ересями, та стаття «*Движение “жидовствующих” 70–90-х годов XV в.*» Д. Лихачова [169]. Також слід назвати ґрунтовні праці С. Зеньковського «*Русское старообрядчество: Духовные движения 17-го в.*» [116], Геліана Прохорова [294], Володимира Сахарова [324], І. Тихонюка [358], Г. Флоровського [380], які хоча й не присвячені даній проблемі, проте надають широку панораму культурно-ідеологічних та історичних процесів, що відбувалися у Московській державі відповідного періоду.

Московські есхатологічні очікування були б не так добре зрозумілими, якби ми не долучили до нашого дослідження праці, у яких висвітлюється загальний християнський есхатологічний контекст. Це, передусім, праці С. Аверинцева, присвячені культурі та філософській традиції Візантії [6, 7], зокрема фундаментальна *«Поэтика ранневизантийской литературы»* [8], а також книжка Петра Біцилли *«Элементы средневековой культуры»* [35], яка вводить нас до європейського середньовічного культурного простору, без впливу якого неможливо розглядати московські єретичні течії та проблему очікування кінця світу у Московській державі, а також праці Іоанна Мейєндорфа, присвячені візантійсько-руським культурним, релігійним та ідеологічним зв'язкам [207, 208] й передусім його книжку *«Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке»* [206].

До теми Розколу багато разів зверталися й історики російської церкви, зокрема, Євген Голубинський у *«Истории Русской Церкви»* [63], С. Зеньковський [116], Микола Каптерев у двохтомному дослідженні *«Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович»* [131] й Антон Карташев у книжці *«Очерки по истории Русской Церкви»* [138], а також історики та літературознавці (М. Костомаров [158, 159], Светла Матхаузерова [204], Тетяна Опаріна [228], О. Панченко [237], Марія Плюханова [253, 254], Г. Прохоров [295], Б. Успенський у книжці *«Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)»* [375]). Здебільшого їхня увага була зосереджена на протистоянні Никона та Авакума. О. Панченко у книжці *«Русская культура в канун петровских реформ»* [237] зафіксував історіософський смисл дискусії між прихильниками «новизни» та «старовини», Т. Опаріна у статті *«Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в.»* [228] пов'язала гостроту цієї суперечки з очікуванням у 1666 році кінцем світу.

На наш погляд, Розкіл став одним з наслідків засвоєння доктрини Філофея, коли Московське царство та російська церква усвідомлюються не

як втілення благодаті, а як арена розгортання Апокаліпсису. Історіософія «нових вчителів», підтриманих державою, відсунула Страшний Суд у нескінченне майбутнє, що для прибічників Авакума означало перетворення мрії про Тутешній Град на скорботу про її нездійсненність.

«Комплекс Філофея» слід розглядати як справжній психологічний комплекс, який склався у московській спільноті щодо надсвітового призначення Московського царства. У спробі створити Третій Рим як хіліастичне тисячолітнє Царство Боже на землі проявляється зрив есхатологічного змісту теорії Філофея, надрив та перманентна криза російської свідомості.

Висвітлення проблеми природи царської влади та реалізації принципу самодержавства у конкретних історичних умовах має довгу історію та багату наукову літературу. Серед дореволюційних досліджень слід відзначити праці Володимира Вальденберга [49], М. Дьяконова [92], Володимира Савви [319], у яких наголос робиться на засвоєнні московськими правителями візантійської традиції. Подальша сакралізація царя у Москві досліджена у працях Лариси Андреевої [17], Арона Гуревича [79], Володимира Кобрини та Андрія Юрганова [149], Д. Лихачова [175], Ю. Лотмана [182], М. Плюханової [256], Марини Савельєвої [320], Р. Скриннікова [335, 336], Б. Успенського [375], Ігоря Чичурова [385], Георгія Федотова [377] та ін.

Досить докладно розглянутий процес легітимації царського титулу у Московській державі (Антон Горський [69], Р. Дмитрієва [88–90], І. Жиленко [104], О. Зимін [117]).

Широке коло досліджень присвячено листуванню І. Грозного с А. Курбським (зокрема, Якова Лурьє [190, 195], Олександра Орлова [231] тощо), а також творчості І. Пересвєтова (назвемо праці О. Зиміна [117] та А. Каравашкіна [133]).

Проте, більшість цих праць зосереджені на дослідженні особи царя Івана Грозного, а також присвячені процесу централізації. Скажімо, Сергій Платонов у своїй праці *«Очерки по истории смуты в Московском*

*государстве XVI–XVII вв.*», розглядає листування Грозного з Курбським крізь призму державних інтересів, які відстоював цар. «Не тільки власний інтерес, але й турбота про царство керували Грозним, – пише С. Платонов. – Він обстоював не право на сваволю, а принцип одновладдя, як основу державної сили та порядку». [250, с. 92]

На нашу думку, такого державницького підходу недостатньо. В контексті створення російського великого нарративу слід розглядати проблему царської влади разом з питанням усвідомлення держави головним структурним елементом російської історії. Від сакралізації царя – через сакралізацію влади як такої – до сакралізації держави.

Серед проблем філософії історії в Росії XVIII ст. дослідники зосередили свою увагу на дискусіях щодо норманської теорії походження Рюрика, а також навколо методологічних принципів укладення російської історії. Серед книжок слід відзначити працю Тетяни Артемьєвої «*Идея истории в России XVIII века*» [24], у якій автор надає широку панораму процесів, що відбувалися в російській історіографії відповідного періоду. Також становить певний інтерес праці Сергія Пештича, присвячені російській історіографії XVIII ст. [247, 248], та Галини Мойсеєвої, зокрема «*Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века*» [213]. Не втратили своєї актуальності праці В. Зеньковського [115] та Г. Флоровського [380], у яких становлення російської філософії історії розглядається у контексті розвитку російської філософії загалом.

Є багато праць, присвячених окремим представникам російської думки, передусім В. Татищеву та М. Карамзину. Так, аналізу джерел та розвінчання «міфу Татищева» присвячена ґрунтовна робота українського автора О. Толочка «*”История Российская” Василия Татищева: источники и известия*» [360]. Проголосивши два завдання: відновити репутацію Татищева-історика й зруйнувати репутацію Татищева-“літописця”» [див.: 360, с. 523], О. Толочко вирішує історіографічну проблему достовірності джерел, якими користувався Татищев. У той же час, автор торкається й більш важливої теми. А саме:

чому Татищев, як пише О. Толочко, «часто переступав межу, яка відділяла свідчення джерела від авторської кон'єктури й навіть прямої вигадки (подаючи й те, й інше як дійсні події)»? [360, с.80] Роздуми над питаннями про те, яке завдання він ставив перед собою, чи не була його мета як історіографа прямо пов'язана із завданням, яке свого часу було поставлене Петром I («*написание истинной древней Российской истории*» [див.: 24, с. 26]), можна продовжувати. Адже, як «*птенцы гнезда Петрова*» легко йшли на вторгнення у сфери, які традиційно вважалися недоторканими, так й Татищев заради «правди» змінював слова, переказував текст, надавав роз'яснення, що «не завжди усвідомлювалося як авторська інтервенція до джерела». [360, с.91]

Можливо, це пояснюється тим, що, як у своїй праці «*Россия Древняя и Россия Новая (избранное)*» зазначає Я. Лур'є, «“Татищевські відомості” відображали не тільки політичні погляди автора. Татищев, безумовно, вважав, що історія має бути вчителем життя й слугувати моральному вихованню людей». [197, с. 53]

Серед праць дослідників творчості Татищева також слід назвати суперечливу працю Б. Рибакіна «*В. Н. Татищев и летописи XII в.*» [314] та статтю Л. Сазонової «*Летописный рассказ о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 году в обработке В. Н. Татищева*» [322].

Життя та творчість М. Карамзіна досліджені Ю. Лотманом у блискучій реконструкції творчого становлення мислителя «*Сотворение Карамзина*» [189] та низці статей, а також Натаном Ейдельманом («*Последний летописец*» [400]) та Євгеном Осетровим (у романі-дослідженні «*Три жизни Кармазина*» [232]).

Особистість Миколи Карамзіна не може не викликати симпатій. Не праві ті, хто вважає його твір свідомою спробою фальсифікації історії на догоду політичній необхідності. Але найгірші справи часто робляться із щирих добрих намірів. Зосередженість на самодержавстві, яке є «душа Росії», за Карамзіним, невідворотно приводить його до «Історії Держави Російської».

Блискуче виписана, відкрита ним, Колумбом російської історії, за словами О. Пушкіна, Давня Русь була поставлена на службу не російській громадськості, а російській владі. Адже справжнім автором російського великого історичного наративу є влада.

Значна увага дослідників російської історіософії XVIII ст. зосереджена на дискусії про походження Рюрика, яка триває з вересня 1749 року, коли Герард-Фрідріх Міллер припустив, що варяги були готського походження («почасти данці, почасти норвежці й зрідка зі шведів»). М. Ломоносов та В. Тредіаковський виступили проти німецького професора, відстоюючи слов'янське походження Рюрика.

Одразу ж питання походження Рюрика вийшло за коло суто академічних питань, а проблема походження династії стала дорівнювати проблемі походження держави. Автохтонне походження Рюрика надавало підґрунтя для визнання самостійності російської державності, що мало надзвичайно велике значення для протиставлення історії Росії історіям інших європейських країн.

На нашу думку, дискусію «норманістів» та «антинорманістів» слід розглядати крізь призму включення історичної проблематики до кола питань, безпосередньо пов'язаних з офіційною ідеологією, тобто політизації академічної науки. Загалом, контексту дискусії дослідники не приділили необхідної уваги. Цю лакуну ми вважаємо за необхідне заповнити у контексті дослідження процесу створення російського великого історичного наративу.

Свого часу Ю. Лотман зазначив, що Ломоносов, Татищев, Болтін, Щербатов та інші не були професійними істориками. «Як тільки вони намагалися підкріпити свої літературні вірування реальним матеріалом руської давнини, вони опинялися у залежності й від кола джерел, й, значною мірою, від наукових концепцій, що оберталися в історичній літературі, – писав Лотман. – Політичні погляди таких авторів, як Ломоносов чи Татищев, знаходили безпосереднє відображення у їхніх історичних працях. Більше

того, сама історична наука сприймалася як частина політичної публіцистики. Це зумовлювало й дивність суперечок, які розгорталися з суто наукових, здавалося б, питань, й ту прямоту, з якою сторони суперечки оголювали політичний смисл своїх розходжень». [188, с. 336]

Можна сказати, що, звертаючись до історії, ідеологи XVIII ст. не показували минуле, а будували певний історичний ландшафт, адже, як писав Ф. Анкерсміт, «у минулого як такому немає наративної структури – наративні структури з'являються тільки в наративі». [22, с. 128] Причому, оповідання щодо минулого включають два шари: на рівні окремих висловлювань вони цілком реалістично відсилають читача до минулого, на рівні цілого наративу створюють суб'єктивний образ минулого. Реалістичні факти під пером наратора «згадуються не для того, щоб повідомити відповідну інформацію, але для того, щоб сформуванати точку зору для сприйняття реальності». [22, с. 199]

Загалом, дослідження філософії історії в Росії XVIII ст. залишається далеким від завершення. У своєму дослідженні ми намагаємося об'єднати результати власного прочитання текстів, результати праці інших дослідників-представників різних галузей гуманітарного знання, відповідно до наукової гіпотези про джерела та умови створення російського великого історичного наративу. Саме у контексті «переплавлення» різнорідних джерел на моноліт великого наративу ми й використовуємо джерельну базу, про яку йшлося вище.



## **Розділ II. «Київська спадщина» як фундамент російського великого історичного наративу**

Московська держава, як кожне молоде утворення, під час свого виходу у XV ст. на історичну арену, намагається встановити власну ідентичність. Грунтом для самоідентифікації московитів є східний варіант християнства – православ'я.

Процес пошуку себе у випадку Москви безумовно загострювався відчуттям самотності в оточенні іншовірців та «зрадників» істинної віри, яке поглибилося після Флорентійської унії 1439 року та падіння Костянтинополя у 1453 році. Звичайно, ця самотність підживлювалася бажанням самої Москви заради збереження будь-що православної віри відсторонитися не тільки від латинського Заходу, але й від грецького Сходу, який також «відпав у латинство».

Український дослідник Василь Гришко писав: «Флорентійська унія склалася лише на привід давно підготовлюваного Москвою розриву з Царгородом, а не була причиною; причини розриву лежали глибше: у духовному відчуженні Москви, як від Заходу, так і від Візантії. В Москві

тільки чекали першої ліпшої нагоди, щоб зірвати з єрархічною залежністю від Царгорода». [74, с. 17]

Це підтверджує характер взаємин Москви з Костянтинополем упродовж усього XV ст. Нагадаємо, що після смерті у 1431 році митрополита Фотія, московські церковні кола «з подання» Василя Темного, висунули кандидатом на митрополичу кафедру рязанського єпископа Йону, який поїхав до Костянтинополя. Однак, патріарх не затвердив цю кандидатуру, а ще до прибуття Йони поставив на руську митрополію смоленського єпископа Герасима. Коли у 1435 р. Герасим був страчений Свідригайлом, в Йони з'явилася можливість ще раз спробувати здобути митрополію. Проте, він запізнився й цього разу – патріарх затвердив руським митрополитом грека Ісидора.

Смисл цього призначення був доволі прозорим. До 1433 року Ісидор був ігуменом монастиря Св. Димитрія у Костянтинополі, а головне – брав участь у посольстві імператора на Базельський собор католицької церкви (1434 року), де було ухвалено рішення про скликання спеціального собору для об'єднання Греко-Православної й Католицької церков.

Нагадаємо, що становище Імперії у той час було вкрай важким. Влада імператора розповсюджувалася тільки на самий Костянтинопіль та передмістя. Заради створення коаліції для боротьби з турками, імператори намагалися домовитися з Римом про церковне об'єднання. Між владою та так званими «візантійськими гуманістами», які виступали за об'єднання, та впливовим грецьким чернецтвом, яке було проти, точилася запекла боротьба.

Як писав Сергій Аверинцев, «народ та чернецтво Візантії рішуче засуджувало унію як відступництво від віри батьків, найбільш популярні та поважні релігійні діячі незмінно виступали проти неї, громадська думка православного світу відмовлялася її прийняти. Не покращували справи й репресії, за допомогою яких деякі імператори намагалися придушити протест проти унії. Замість очікуваної єдності наставало ще більше розділення всередині самого візантійського суспільства. У міру зростання турецької

небезпеки найбільш гарячі супротивники унії усе більш схильні були бачити в ісламі менше зло. Напередодні загибелі Візантії гаслом туркофілів стали слова мегадуки Луки Нотари: “Краще побачити в місті турецьку чалму, що царює, ніж латинську тіару”. Латинофільські налаштовані ерудити, котрі захопилися раціоналістичним богослів'ям Фоми Аквінського (як Димитрій Кідоніс, кореспондент Никифора Григори, й Віссаріон, майбутній кардинал, учень Геміста Пліфона), входили до неминучого зіткнення з тим, чим жив їхній народ. Між їхніми прагненнями й корінним типом східно-християнської містики (...), під знаком якого повинна була проходити духовна, а почасти й політична консолідація на просторах від Афона до Соловецьких островів, примирення не передбачалося». [6, с. 33]

У цій ситуації імператорові та патріархові вкрай важливо було залучити до процесу православно-католицького об'єднання руську церкву, тож відповідне завдання й було поставлене патріархом перед Ісидором.

Люб'язна зустріч Ісидора у Москві засвідчила повагу до патріарха. Крім того, Ісидорові вдалося переконати московського великого князя у необхідності підтримати проект об'єднання й той фінансував місію Ісидора, відрядивши до Італії велику делегацію.

5 липня 1439 року у Флоренції акт про укладення церковної унії між Римом та Костянтинополем був підписаний за участі руської церкви в особі митрополита.

Відзначимо, що усвідомлення негативних наслідків Унії у Москві відбувалося поволі. У низці московських текстів початку 40-х років XV ст., таких як *«Хожденіє во Флоренцію»* (назва умовна, а самоназва відсутня) та *«Заметка о Риме»* (також назва умовна) невідомих авторів, *«Исхождєніє Авраамія Суздальського на осмый собор с митрополитом Исидором в лето 6945»* та *«Исидоров собор и хождєніє его»* Симеона Суздальського, абсолютно негативна характеристика події ще відсутня.

Наприкінці 40 – на початку 50-х рр. XV ст. Симеон Суздальський склав ще одну версію розповіді про перебування в Італії: *«Повєсть священноинока*

*Симеона Суздаля, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленики», у якій попередній текст був ідеологічно перероблений.*

Осмилення події тривало й починаючи з 60-х років XV ст., коли московськими книжниками були створені нові великі тексти: *«Слово избрано от святых писаний, еже на латыню, и сказание о составлении осмаго сбора латыньскаго, и о извержении Сидора прелестнаго, и о поставлении в Русей земли митрополитов, о сих же похвала благоверному великому князю Василью Васильевичю всея Руси»* й численні варіанти літописного сказання: *«О Сидоре митрополите, как прииде из Цареграда на Москву со осмаго сбора в лето 6945».*

Ці твори зафіксували динаміку ставлення громадської думки Московщини до унії на конфесійному, церковно-політичному та історіософському рівнях. Процес зміни характеру ставлення до унії знайшов відображення у зображенні «чужого» світу: через систему образів, інтерпретацію подій та їхніх учасників, лексичними та термінологічними засобами. [див.: 139]

Феррарський період роботи собору (березень 1438 – січень 1439 р.) характеризується миролюбним налаштуванням православних, їхнім намаганням навернути католиків на шлях праведний (автори *«Хождения во Флоренцию»*, *«Заметок о Риме»* та *«Исидорова собора»* демонструють лояльність справі об'єднання). Флорентійський етап (лютий – липень 1439 р.), який й закінчився актом унії, спочатку сприймається як довгоочікуване об'єднання християнської церкви.

Попри те, що офіційна Москва не визнала унії одразу після повернення делегації з Італії, на початку 40-х років XV ст. тут відчувалися хитання, які зафіксовані у Симеона Суздальського. Тільки після падіння Костянтинополя московська громадська думка остаточно схилилася на бік неприйняття унії. Це, знову таки можна помітити по творах Симеона Суздальського. Як і перенесення наголосу у звинуваченнях з латинян на греків.

Симеон Суздальський підтримав думку про те, що греки «испроказились», згубили православну віру через свою корисливість, а єдиним опертям православ'я залишилася Руська земля й московський великий князь Василь Васильович. У *«Повести о Флорентийском соборе»* Симеон Суздальський пише: *«Тамо начало злу бывшу греческим царем Иванном и греки сребролюбцы и митрополиты, zde же на Москве утвердися православием руская земля христоролюбивым великим князем Васильем Васильевичем. Радуйтесе, священницы!»*. [265]

Характерно, що ознакою хитань щодо ставлення до унії з боку княжої влади може бути й поведінка Василя стосовно Ісидора. Навесні 1441 року Ісидор повернувся до Москви. Симеон так описує його повернення: *«В лето 6949-е пришедшу митрополиту Исидору изо фрязской земли из собора от папы Римскаго Евгения на Москву к благоверному и христоролюбивому и благочестивому, истинному православному великому князю Василию Васильевичю, белому царю всеа Руси, с великою гордостию и неправдою и буйством латынским, нося пред собою крыж и палицу сребряну: крыж нося во креста место, являя латинскую веру, а палицу нося — гордость и буйство латинское»*. [265] *«Сей же великий князь Василий Васильевичь уподобися святым прежним царем, равным апостолом Константину Великому и Владимиру, нареченому во святом крещении Василию, иже крестившему русскую землю и утвердившему православную веру»* [265] й ув'язнив Ісидора та відправив його до Чудова монастиря, розташованого на території московського Кремля.

Проте Ісидорові вдалося втекти, що навряд чи було б можливо без певної пасивності з боку князя. Принаймні, як написав митрополит Йона у Посланні до литовських єпископів: *«Сидор же тогда бесуяся и тако нимало времени пождати не стерпе срама ради обличения своего о злых ересех, еже делаше и тмою своего безверия оболкъся, ноцию бездверием изшед, татством бегу ятсея и со оучеником своимъ Григорием с чернцем. Благоверный же князь велики Василий Васильевичь не посла за ним*

*възвратити его, ни въсхоте дрѣжати его, яко несмыслена и богомерзѣска, да не приступится греси его, зане бо святая правила Божественнаго закона святых апостол повелеваютъ такового Церкви развратника огнемъ сжещи или живого в землю засыпати. Сидор же, о таковыхъ своихъ ересехъ ничто же приимъ зла, к Риму отбеже, и ныне отдалеча Сидоръ таже творить, яко же злый, пагубный змий диаволъ, жестоко гоня святую Церковь, развращая русскаго благочестия, и вводитъ ныне от Римскаго папы митрополитомъ на Русь черньца Григорья, богоотметнаго ученика своего, такового же с нимъ богомерзскаго и тмокровныхъ ересей исполнена, о немъже коротко». [280]*

Як припускає Іоанн Мейєндорф, «очевидно, до часу повернення Ісидора (1441 р.) московити отримали чимало свідчень про грецьку опозицію рішенням собору й каяття багатьох тих, хто підписав соборний акт. Щоб пояснити наступне вигнання Ісидора, недостатньо посилянь на особливі «месіанські», антивізантійські або антизахідні, настрої, тим більше, що після нього майже вісім років тягнулося вичікування. Позаяк унія не була ще офіційно оголошена, великий князь дипломатично вирішив нічого про неї не знати». [207]

У тому ж 1441 році Василь II пише листа патріарху Митрофану II. У своєму проханні про надання автокефалії Василь визнає виключний канонічний авторитет Костянтинополя, апелює до давнини й обіцяє зберегти відносини з патріархатом у тому разі, якщо той залишиться вірним дофлорентійському благочестю.

В Посланні візантійський імператор та київський князь Володимир називаються «царями». Володимир – *«благочестивый царь Русския земли»*, *«великий новый Костяньтин»*; Володимир також проголошується як *«святый и равный апостолом»*.

Тут є відчутними мотиви, які походять зі «Слова про Закон та Благодать» Іларіона та Повісті Минулих Літ (ПМЛ). Зокрема, Іларіон пише: «І похвала кагану нашому Володимиру, що ним охрещені ми були». [126] У ПМЛ сказано: «Він (Володимир – *I. H.*) є новим Костянтином великого Риму,

що охрестився сам і [охрестив] люди свої, – і сей так учинив, подібно йому». [266] Звертає на себе увагу, що Іларіон називає Володимира каганом, титулом, який у свідомості київської княжої влади дорівнював імператорському, хоча й вживався стосовно князів неофіційно.

Згадування у Посланні Василя «царського достоїнства» Володимира (зазначимо, у хрещенні – Василя) свідчить про приховане, проте відчутне, неприйняття Москвою візантійської тези про те, що «один лише цар у всесвіті» (докладніше про це нижче).

Загалом, Москва вдало скористалася «зрадою» грецької церкви та вигнанням митрополита-грека. Авторитет князя як оборонця істинної віри зміцнився. Й у 1448 році собор московського духовенства без зносин з патріархом нарешті затвердив на престолі митрополита Йону. Цей крок, з одного боку, означав автокефалію московської церкви від Костянтинопольського патріарха, а з іншого – її залежність від великокнязівської влади.

Втім, Москва зберігає пієтет відносно Костянтинополя. У Посланні імператору Костянтину XI Палеологу (липень 1451 р.) Василь II пише: *«И просим святое ти царство, да не помолвиши о том на нас, яко дерзостне сие сътворихом - не обослав великого вашего господства; но сие за великую нужу сътворихом, а не кичением ни дерзостию. А сами есми во всем благочестьи... И церковь наша русская – от святых Божия церкви Премудрости Божия Святых Софея Цариградских благословения требует и ищет, во всем по древнему благочестию повинуется ей»*. [цит. за: 207]

Російська дослідниця Ніна Сініцина зазначає, що у цьому посланні «політичні простори імперії та Руської землі визначаються самостійно та рівноправно як “ваши державы” – “наши владательства”, при цьому вони виступають як незалежні величини, як покладені поруч політичні структури, без будь-якого натяку на “прерогативы” імператора» стосовно Русі. [276, с. 75]

Москву у другій половині XV ст. очевидно уже обтяжує стан учнівства у Візантії. Тим більше, що після падіння Костянтинополя патріарх опинився під турецькою владою.

Тож остаточне падіння двох Римів (папського та грецького) різко актуалізувало проблему встановлення власного історичного коріння, причому – незалежного від Візантії. До того ж, тепер московським ідеологам більше не треба було витратити зусилля на пошук шляхів обґрунтування рівності Русі іншим православним народам, а можна було концентрувати їх на вирішенні проблеми аргументації прославлення Московської держави як держави виняткової за своїми значенням та місцем в історії. Йдеться перш за все про статус Москви як релігійного центру.

Для підкріплення ідеї про свою винятковість Москва мала ідентифікувати себе у традиційних категоріях останнього православного царства, але це було неможливо з оперттям виключно на внутрішній, ще досить незначний, досвід. Тому для самоствердження або ідентифікації себе Москва потребувала не просто більш заглибленої у минуле історії, вона конче потребувала «двійника», який в ідеалізованому, покращеному вигляді, відповідав би уявленням московської еліти про те, як саме має бути облаштоване це «останнє православне царство». За відсутності «свого», точкою відліку мало стати «чуже», але таке «чуже», на яке можна було б перенести низку смислів «свого», яке можна було б включити до «свого», але дозвано, вибірково, тобто, відкинувши те, що не відповідало уявленням про джерела «свого», про «вірну» генезу «свого».

Як уже було показано вченими тартуської школи, навіть за умов тісного контакту діалог різних систем може не відбутися. Для нього необхідна спільна мова, яка б надала висловленням тих, хто спілкується, простір для існування смислів, які, власне, й є предметом діалогу. Очевидно також, що серед великої сукупності мов та семіосфер, у яких існувала тодішня московська спільнота, мала бути виокремлена головна, на основі якої й мав будуватися діалог.



Носієм такої мови мав стати «сконструйований» самою ж Москвою «двійник», який би відповідав низці вимог. По-перше, це мала бути культура з правом давнини, по-друге, культура православна, по-третє, така, яка б користувалася повагою сучасників як могутня державно-військова сила. Й такий «двійник» був знайдений в особі так званої Київської Русі, яка цілком відповідала означеним вимогам. Хоча головними ідеологами залучення до московської традиції «київської спадщини» були церковні кола, вкрай зацікавлені у збереженні єдності київської митрополії, стародавній Київ також ідеально вписувався у політичні плани княжої влади взяти під контроль усі землі, які могли бути віднесені до «*вотчини*» московського князя.

Едвард Кінан заперечує «примарне самоусвідомлення Москви як безпосередньої спадкоємиці ролі та місця давнього Києва» й зазначає: «Хіба московське оточення Івана III (1462–1505) – справжнього засновника Московської держави, його сина Василя III та онука Івана IV, перетворюючи своє незграбне князівство на помпезну імперію, справді вірило в те, що відновлює чи імітує славу Києва? Гадаю, відповідь очевидна: не вірило, а якщо й вірило, то тримало цю віру при собі». [143, с. 19]

Наша співвітчизниця Олена Русина пише, що московська династична теорія не була «продуктом суспільно-політичної думки початку XVI ст.», а формувалася «шляхом імплантації уявлень XII ст. у новий історичний контекст». [311, с.156]

Але йдеться зовсім не про бажання оточення князя «відновлювати чи імітувати славу Києва» (цим князі Північно–Східної Русі «перехворіли» ще до монгольської навали), й не про «імплантацію» давніх ідей, а про подвійне завдання, яке стояло перед московськими ідеологами: надати Москові статусу «останнього царства» у релігійних категоріях й обґрунтувати права московського князя бути єдиним володарем усіх руських земель через доведення його прав як нащадка київських князів – з одного боку,

забезпечення династії права давнини, що дозволяє долучити до власної, такої, що тільки формується, традиції візантійську та київську – з іншого.

Як зазначає Ярослав Пеленський, «Іван III почав висувати свої права на всі землі Русі, спираючись на концепцію безперервної династичної наступності Рюриковичів, на московську теорію спадкоємності від Київської Русі через Ростово-Суздальсько-Володимирську державу до Московщини, та на традиційне патримоніальне право...». [421, р. 171]

Це, на наш погляд, частково пояснює, чому, за спостереженням О. Русиної, руська (мається на увазі українська) еліта залишилася байдужою до концептуалізації проблеми «київської спадщини». [див.: 311, с. 156] Вона зовсім не потребувала «удавнення» своєї історії та не мала на меті експансію до Залісся (Московщини), яке, напевне, й не вважала Руссю.

Для Москви ж вдале виконання окреслених вище завдань важило багато, адже мало не тільки сприяти консолідації суспільства навколо московського князя, що було вкрай необхідно для держави, яка переживала болісний процес об'єднання, але й дозволяло «вмонтувати» московську історію до загальноруського історичного контексту, а опосередковано – й до загальносвітового християнського. Не менш важливим виглядають ці завдання й у зворотньому напрямку: «вмонтувати» до московської історії у якості невід'ємної частини чи передісторії як «давньоруську», тобто київську історію, так й опосередковано – давньохристиянську, яка у московській свідомості збігається з православною.

Саме у цей період закладаються підвалини російського великого історичного нарративу, ключовою ланкою якого є «київська спадщина».

Як відомо, нарратив у якості добре складеної історії повинен мати кінцеву мету, його мають складати події, що ведуть до цієї мети, а самий нарратив мусить мати впорядкований вигляд. Кінцевою метою у нарративі про «київську спадщину» є Московська держава (як єдине у світі православне царство ще до офіційного набуття цього статусу), події у ньому вибудовуються відповідно до їхньої вагомості для становлення Москви. Що

ж до впорядкованості, то залучаючи до московської ідентифікаційної традиції «чужі» історіософські сюжети шляхом накладання тодішньої московської реальності на минуле, то анахронізм московських книжників є не випадковим, а навмисним, заради стрункості наративу.

Образ Київської Русі, який постав у цьому наративі, не тільки відповідав уявленням книжників московського царства про те, «як усе має бути», але й фактично був описом ідеального стану самої Москви.

Саме тоді до московського ідеологічного обігу залучаються тези, які були сформульовані київськими авторами у конкретно-історичних умовах, але які за чотириста років виявилися «вписаними» до іншого контексту, «освітлені» цим контекстом, й, врешті-решт, «створені» наново.

Як зазначає Оксана Пахльовська, «подальші еволюції тих концепцій, які сформулювали київські письменники, відбуваються, зрозуміло, не лише в культурно-естетичному напрямку, а й насамперед у напрямку ідеологічному. Мозок Києва «вживлює» певним чином дібрану частину римсько-візантійського спадку в суспільно-культурну тканину Руської держави. Однак, реципієнтом цієї інтелектуальної продукції стає північний сусід. Корінь лих криється саме тут. Молода Москва сприймає ідею державності, ще не маючи достатнього філософського підґрунтя для етичної кореляції цього поняття». [240, с. 87]

З думкою Вілена Горського, що «Слово про Закон і Благодать» Іларіона відкриває філософсько-історичну перспективу, позаяк саме воно у вітчизняній традиції (напевне «вітчизняною» у даному контексті слід вважати російську традицію – *І. Н.*) набуває значення взірця, на який рівняються до XVII ст.». [70, с. 39], напевне, можна погодитися за умови, що автор дивиться на «Слово», перебуваючи на вершині російського великого історичного наративу й оглядає творчість Іларіона ретроспективно.

Питання про те, наскільки Іларіон закладав саме таку парадигму прочитання «Слова», залишається відкритим. Адже у Москві відбулося поширення та модернізація певних протоідеологічних побудов, які не набули

широкого вжитку за київських часів, творення на їхньому ґрунті московської історіософської ідеології, яку навряд чи передбачали київські автори. Це стало можливо виключно через створення наративу з центральною ідеєю наступності Києва та Москви. Тільки з точки зору цього наративу київські тексти можна «прив'язати» до справи творення московської ідеології, частково зашифрованої у доктрині «збирання земель».

Ми говоримо «частково», бо насправді обґрунтування власне збирання земель не було головним завданням московських книжників. Якщо погодитися з Полем Рікером, що «пояснення має бути вплетене до тканини наративу», то пошук пояснення, пов'язаного з послідовністю подій, коли кожна подія є наслідком попередньої, штовхала їх углиб історії, примушуючи «добудовувати» історію Московської держави у зворотному напрямку – за рахунок Києва.

Це не виглядає якоюсь винятковістю Москви. Ствердження генеалогічної лінії та давності, того, що Бернард Льюїс у 1975 році назвав «міфом заснування»: необхідність країн та народів покращити чи утаємничити їхнє походження та назвати себе старими та великими [415, с. 59], є важливою рисою прославлення будь-якої держави чи династії.

Проте слід наголосити, що це не було, й тут слід погодитися з пафосом Е. Кінана, спробою подовження київської традиції шляхом її усебічного та плідного засвоєння. Скоріше, можна говорити про своєрідну спробу «успадкування» через «заміщення» спадкодавця.

У той час, як дослідники шукають у російській думці, як у будь-якій іншій, наступності, найбільшу цікавість становлять моменти розриву, розколу російської свідомості, які пов'язані із зовнішніми її контактами. Більше того, можна сказати, що російська історія уся складається з низки розривів. Це призводить до певної її фрагментарності, мозаїчності, що, у свою чергу, дозволяє кожному знайти в історії підтвердження своїй думці, а сама історія не втрачає своєї актуальності, її події постійно обертаються в колі актуальних суперечок про майбутнє.

Шукаючи можливість опертя на традицію, учасники цих суперечок, замість цього, продукують постійне відновлення розірваності традиції й сучасності. Наступність та розірваність складають діалектичну пару категорій російського мислення. Так, ідеологи «збирання земель» уводять Московщину до контексту Русі. Але вони ж мають сформулювати ідею розриву – розриву з Києвом. Адже, по-перше, Київ у цей час належить Литві, по-друге, він став жертвою татарської навали, чим засвідчив свою «несправжність» у якості центру православ'я.

Звідси походить прагнення московських ідеологів не стільки продовжити справу попередника, скільки замістити його, яке ми й називаємо «успадкуванням» через «заміщення».

Як цей механізм працює добре видно на прикладі феномену перенесення столиці. На відміну від ромейських імператорів, які мали можливість лише ідеологічно «замістити» «старий» Рим, Андрій Боголюбський, з якого, власне, починається історія того державного утворення, яке згодом стало Московською державою, скористався нагодою фізично розтрити попередника. Його військо не просто зруйнувало у 1169 році Київ, а позбавило його «стольної» функції, сакрального змісту як центру руських земель. Андрій став першим князем, який захопив Київ не для того, щоб сісти на його «столі», а для того, щоб позбавити харизми, що була властива «Матері міст руських».

Ось що каже про це Іпатський літопис: «Узятий же був Київ місяця березня у дванадцятий [день], у середу другої неділі посту. І грабували вони два дні увесь город – Подолля, і Гору, і монастирі, і Софію, і Десятинну Богородицю. І не було помилювання анікому і нізвідки: церкви горіли, християн убивали, а других в'язали, жінок вели в полон, силоміць розлучаючи із мужами їхніми, діти ридали, дивлячись на матерів своїх. І взяли вони майна безліч, і церкви оголили од ікон, і книг, і риз, і дзвони познімали всі [ці] смольняни, і суздальці, і чернігівці, і Олегова дружина, – і всі святині було забрано. Запалений був навіть монастир Печерський святої

Богородиці поганими, але Бог молитвами святої Богородиці оберіг його від такої біди. І був у Києві серед усіх людей стогін, і туга, і скорбота невтишима, і сльози безперестанні. Се ж усе вдіялося за гріхи наші». [176, с. 295]

«Спадщина», яка відійшла до Андрія, мала не тільки матеріальний вимір: разом з дорогоцінностями ним на північ було вивезено багато книг та літописних матеріалів. Як зазначає Михайло Присьолков, «не випадково, пізніше, починаючи з XIII ст., на півночі відшуковуються такі давні пам'ятки київської літератури XI – початку XII ст., як “Життя Антонія”, “Повість минулих літ” Нестора, а пізніше й усі головні пам'ятки південної Русі ми отримуємо через Ростовську традицію (Руська Правда, Іпатський літопис та ін.). Але київське літописання жодним чином не могло задовольнити володимирських звідчиків кінця XII – початку XIII ст. як джерело для поповнення володимирських літописних матеріалів». [285, с. 115] Свідчення київської доби мали перестати бути пам'яттю Києва й стати фундаментом ідеології нової спільноти, яка ґрунтувалася на принципах, які були не просто інші, стосовно київських, а які їх радикально заперечували.

А про те, що кияни погано ставилися до Мономаховичів, свідчать відомості про смерть батька Андрія – Юрія Довгорукого у 1157 році. У Суздальському літописі під 1157 роком записано: *«Того же лета преставися благоверный князь Гюрьи Володимировичь в Кыеве, месяца мая в 15 день; и положиша и в церкви у Спаса святаго на Берестовемь»*. [272, стлб. 348] Натомість Іпатський літопис подає ширшу інформацію й вона витримана у негативному ключі стосовно померлого князя: *«пив бо Гюрги в осменика оу Петрила, в ть день на ночь разболеся, и бысть болести его пять дний, и преставися... майя в 15 в среду на ночь, а заоутра в четверг положиша оу манастьри святаго Спаса. И много зла сотворися в ть день: разграбиша двор его Красный, и други двор его за Днепром разграбиша, его же зващеть сам раем, и Васильков двор, сына его, разграбиша в городе:*

*избивахуть суждалци по городом и по селом, а товар их грабяче». [273, стлб. 489]*

Ігор Шевченко пише, що з оповідання Іпатського літопису «схоже, можна зробити два висновки: перший – що Юрій привів зі собою з півночі своїх людей і правив за їхнім посередництвом; другий – що місцеве населення ставилось вороже до цього класу княжих улюбленців і мало їх за чужаків. Ця відчуженість між суздальською Північчю та київським Півднем і одночасне падіння ваги Києва в очах цієї Півночі, можна побачити в діях Андрія Боголюбського, що були ще більш згубні для Києва». [392]

Ще у 1155 році Андрій пішов від батька з Вишгорода, прихопивши з собою сім'ю, людей, скарб та ікону Божої Матері. Він попрямував до Володимира-на-Клязьмі, де й почав княжити за підтримки місцевого населення. У 1157 році його обирають князем Ростовським та Суздальським і з цього часу починається його відверте змагання з Києвом, яке знайшло відображення навіть у будівництві. Так, у Володимирі-на-Клязьмі будуються Успенський собор, Золоті Ворота, своєрідною копією Вишгорода стає Боголюбово.

Як справедливо зазначає І. Шевченко, «архітектура завжди служить добрим показником економічної заможності, соціального розшарування, амбіцій державних правителів, а також впливів, що їм підлягає дане суспільство. Архітектура звичайно пов'язана з існуванням міст і класу купців; вона вказує на рівень засобів виробництва, що їх верховні власті мають у своєму розпорядженні, і нерідко показує впливи різних культур, навіки вкарбовані в муровані стіни». [392]

Чималі зусилля Андрій спрямовує на ідеологічне обґрунтування першості його князівства серед інших руських земель, що, зокрема, знаходить відбиток й у літописі. Книжники Андрія, у боротьбі на два фронти – з Києвом та Ростовом, намагаються довести, що Володимир-на-Клязьмі охрестився майже одночасно з Києвом, тож останній ні в чому не є першим, а Володимирське єпископство старіше за Ростовське. Боголюбський активно

намагається отримати дозвіл у патріарха на перенесення митрополії до Володимира. Щоправда, ця спроба успіху не мала. Імперія не могла дозволити Андрієві так кардинально перемістити центр ваги на Північ. Вона була зацікавлена у стабільності на кордонах зі степовиками з огляду на необхідність протистояння руських князів Степові. Саме київський митрополит відігравав вирішальну роль у здійсненні походів проти половців та печенігів.

Перед смертю Андрія у Володимирі-на-Клязьмі розпочинається праця над власним літописом. Пригальмована його смертю та боротьбою за владу, ця праця доводиться до логічного закінчення Всеволодом у 1177 році, коли з'являється літописне зведення, яке цілком відповідає політичним цілям місцевої влади. Замість Ростова на перше місце висувається Володимир-на-Клязьмі, який був вільний від будь-яких «давніх» традицій. Згідно намірам володимирських книжників у системі координат «Руської землі» Володимир мав замінити не лише Ростов, але й Київ.

Як зазначали Варвара Адріанова-Перетц та Василь Комарович, «політична тенденція цього зведення 1177 р. полягала у прагненні виправдати політику ростовсько-суздальських князів, розпочату Андрієм: висунення ним першості Володимира над старими містами – Ростовом та Суздалем – як міста, вільного від старих традицій та впливу місцевого боярства, й такої ж першості Володимира над Києвом як розпоряджого центру у феодальній спілці руських князівств». [13, с. 300]

Слід погодитися з думкою І. Шевченка, що намір Андрія отримати окрему митрополію слід розглядати не як виклик Царгородові чи як претензію на рівність із ним, а у контексті конкуренції з ближчим суперником – Києвом. [див.: 392]

Підкреслимо, що свого часу Андрій пішов з Києва навіть не до Ростова чи Суздалю, старих міст, що здавна були відомими та шанованими центрами, а до Володимира-на-Клязьмі. Ймовірніше за все тому, що там авторитарність влади не мала противаги в особі племінної аристократії, а міське населення



виступало прибічником сильної влади князя. Крім того, тут була відсутня культурно-правова інфраструктура, а особистісні настанови не були достатньо розвинутими.

Навіть самий факт заснування Володимира-на-Клязьмі пов'язаний з конкуренцією з Півднем. Перше достеменне повідомлення про це місто припадає на 1108 рік. Зовнішнім приводом для закладення міста стала проблема запобігання нападам з боку волзьких булгар, один з яких відбувся якраз у 1107 році. Проте, як слушно зазначив історик Арсеній Насонов, «захист від нападів болгар навряд чи був головною метою побудови міста. Справа у тому, що місто було побудовано не нижче впадіння Нерлі у Клязьму, а вище, у десяти кілометрах від гирла Нерлі. Таким чином, він охороняв підступи до Ростово-Суздальської землі з боку Чернігівської “області”». [219, с. 183]

Зазначимо, що виникнення Володимира-на-Клязьмі дуже схоже на виникнення Москви. Про його першу функцію можна сказати те ж саме, що Сергій Платонов писав про Москву: «Москва – пункт, у якому зустрічають друзів й відбивають ворогів, що йдуть з півдня. Москва – пункт, на який передусім здійснюють напад вороги суздальсько-володимирських князів. Москва, нарешті, – вихідний пункт військових операцій суздальсько-володимирського князя, збірне місце його військ у діях проти півдня». [251, с. 103]

Як пише І. Шевченко, «переміщення центрів влади – вдячна тема для історичних досліджень. У Східній Європі ці центри переміщалися не раз, і кожне таке переміщення супроводжувалося висуванням старих династичних та нових ідеологічних претензій, мандрівкою культурних смаків і навіть предметів, що символізували ці переміщення. (...) Однак не слід ототожнювати переміщення княжих престолів і княжої влади із культурно-мовною тяглістю. Незважаючи на переміщення політичної влади, культурно-мовна тяглість на території сучасної України, в тому числі на Київщині, не обірвалася у XII ст., а, не заявляючи про себе уголос, існувала й далі, до

початку XVII ст., коли старокиївські культурні традиції та претензії знову виринали на поверхню»... [392]

У 1212 році у Володимирі з'являється княже літописне зведення, яке наслідує зведення 1177 року. Фактичний столичний статус Володимира-на-Клязьмі зведення обґрунтовує церковним авторитетом Володимира, іконою Богородиці «чюдотворной Володимерьской». «Гасло Київського літопису – «за Русскую землю» й «за отчину отец и дед своих» у володимирців замінюється обіцянкою: «голови свое положим за святую богородицю и за тые князи» (тобто за володимирських князів)». [13, с. 305]

Можна погодитися з думкою М. Присьолкова, який писав: «Цікава доля випала цій політичній конструкції володимирського звідника 1177 р. у наступні часи. Її, звичайно, беззаперечно засвоюють володимирське й ростовське літописання XII та XIII ст.; вона після загибелі Києва й переїзду митрополії з Києва на північ лягає в основу загальноруського літописання митрополичої кафедри XV ст.; вона, звичайно, перейшла до загальноруського великокняжого літописання Москви XV та XVI ст. З подивом бачимо, що схему цю було сприйнято як основу вченої побудови ходи російської історії...». [285, с. 118]

«Звичайно, не можна заперечувати, що списки «Повісті временних літ» були відомі декому з-поміж московської духовної еліти віддавна. Та вони не були розповсюдженим читвом серед мирян, і навіть ті з літописців, хто їх читав, схоже, не відчували зв'язку між московською історією та київською, до якої ставилися як до класичної давнини», – пише Е. Кінан. [143, с. 33–34]

З цією думкою не можна погодитися. Надто нагальною була потреба у «двійникові», надто важливим було залучення «київської спадщини» до створення російського великого історичного наративу, до контексту тогочасної Московщини, щоб ставитися до Києва тільки як до «класичної давнини».

На думку сучасного російського дослідника Андрія Каравашкіна, «у літературі рубежу XIV–XV ст. ідея київського спадку втілилася у

генеалогічних оглядах. Пізніше вони стали невід'ємним атрибутом багатьох публіцистичних та ділових пам'яток». [132]

Автор *«Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского»* не тільки порівнює Дмитра Донського з хрестителем Володимиром, але й підкреслює, що московський князь походить зі славетного роду князів *«рюриковой крови»*, серед яких були й перші руські святі – Борис та Гліб: *«Сий убо князь Дмитрий родися от благородну и честну родителю – сынъ князя Ивана Ивановича и матере великие княгини Александры. Внук же бысть православнаго князя Ивана Даниловича, събрателя Руской земли, корене святого и Богом насаженаго саду, отрасль благодно и цвет прекрасный царя Володимера, новаго Константина, крестившаго землю Рускую, сродник же бысть новою чудотворцю Бориса и Глеба...»*. [234, с. 208] Ця ж тенденція наступності князівського роду присутня у *«Задонцине»* (*«И сказал всем князь великий Дмитрий Иванович: «Братья мои, князья русские, все мы гнездо великого князя Владимира Киевского!»* [111, с. 385]) та *«Сказании о Мамаевом побоище»* (*«великий князь стал утешаться в Боге и призывал к твердости брата своего князя Владимира и всех князей русских, говоря: «Братья князья русские, из рода мы все князя Владимира Святославича Киевского, которому открыл Господь познать православную веру»* [330]).

Як зазначає Омелян Пріцак, після 1036 року, коли Ярослав розбив печенігів і заснував свою версію Римської імперії, з осередком у соборі св. Софії в Києві, він почав перетворювати Русь на територіальну спільноту, що охоплювала б Київщину, Чернігівщину і Переяславщину. «Тільки тепер, у другій половині XI і на початку XII ст. терміни Русь і русьская земля появляються з новим, вужчим значенням: південна Русь (сьогоднішня Україна). Щойно тепер сталася культурна революція на Русі, початок зв'язку влади з територією. Перетворена з поліетнічної, багатомовної і нетериторіальної спільноти з низькою культурою, Київська Русь (себто Русь, поселена у Київщині, Чернігівщині та Переяславщині) стала вивіновуватися

новою, високою християнською культурою, яка спиралася на чужоземну, писану і священну слов'янську мову (т. зв. церковнослов'янську). Вона, Русь, і вийшла тепер на сцену історії Східної Європи», – пише О. Пріцак. [286]

Саме тоді, після занепаду дунайсько-болгарської держави, коли її церква і слов'янський обряд залишилися без власника, на думку О. Пріцака, «Київська Русь могла негайно присвоїти собі культурну сферу без загрози втрати тотожності. Так ось разом з священною церковнослов'янською мовою і кирилівським письмом (кирилиця) виник руський обряд (язик)». [286]

Цей обряд став підставою для «націоналізації» або злиття поляно-слов'янських і неслов'янських (руських та інших) елементів в одну руську землю, яка означала постійне поселення Русі на території Київського, Чернігівського і Переяславського князівств. З цього часу Русь, яка раніше була тільки чужоземною правлячою верствою, вкорінилася на центральних українських територіях.

Щоб надати Ярославовій династії християнської законності, треба було оживити культ Бориса і Гліба. Ярослав наказав святкувати «*праздник новий Руськая земля*» на честь Бориса і Гліба шість разів на рік. 24 липня було головним святом і саме цього дня у 1072 і 1115 роках відбулися масові заходи з нагоди перенесення мощей цих святих. Як зазначає О. Пріцак, «в обох випадках використано ці маніфестації, щоб оприлюднити редакції оригінальних збірок літописів, створених спеціально з цієї нагоди у першому інтелектуальному центрі Східної Європи – Печерському монастирі в Києві». [286]

Як зазначає Борис Успенський, «Борис та Гліб визначають парадигму руської святості: якщо взірцем мученика є св. Георгій, взірцем апостола – Іоанн Богослов, то взірцем руського святого виявляються Борис та Гліб. Разом з тим вони вписуються у більш загальну парадигму, що йде від Біблії: саме тому історія Бориса та Гліба безпосередньо співвідноситься з біблійними текстами. Вони знаменують початок руської історії, яка

співвідноситься при цьому з сакральною історією всього людства». [372, с. 47]

Принагідно зазначимо, що Ярославова вимога канонізувати Володимира разом з Борисом та Глібом не була задоволена Костянтинополем. Як писав Юрій Брайчевський, «думка про канонізацію Володимира не отримала підтримки у Костянтинополі й була рішуче відкинута. Ідея «рівноапостольності» відіграла у цьому фатальну роль. Патріархія відмовилася визнати Володимира Святославича святим, посилаючись на відсутність чудес та чудесного. Те, що книжникам Ярослава здавалося головним козирем у їхній теорії виявилось головним прорахунком. Банальна схема з чудесами, застосована відносно Бориса та Гліба, спрацювала значно краще, й обидва княжича були визнані святими». [40, с. 204]

Брайчевський наполягає на тому, що Володимир не був справжнім «просвітителем» Русі, адже до нього були Аскольдове хрещення та хрещення княгині Ольги. «У Костянтинополі добре знали, коли насправді була охрещена Русь й хто був її справжнім просвітителем, – пише дослідник. – Й якщо неважко було сфальсифікувати початкову історію давньоруського християнства перед не надто освіченою київською аудиторією першої половини XI ст., то обвести навколо пальця грецьку історіографію з її досвідом та інформаційним фондом було набагато складніше». [40, с. 205]

Проте зусилля з канонізації Володимира мали стратегічні наслідки, адже стали причиною появи «Володимирової легенди», «перетворивши надзвичайно складний, внутрішньо протиречивий, драматичний процес у єдиносучасний надихнутий богом акт однієї людини». [40, с. 205]

З огляду на наведені вище обставини, не має дивувати поява Іларіонова «Слова» саме під час правління Ярослава. Досягнувши рівня появи власної історичної свідомості, Русь постає як легітимна історична одиниця й опікується закріпленням своєї нової християнської ідентичності.

Віктор Живов вважає, що «пошуки нової християнської ідентичності мали життєве значення для кожної спільноти, що обернулася у християнство:

яким є її місце серед інших християнських спільнот? Чи розташована вона на задвірках універсального простору християнської цивілізації як варвари, котрі не мають історії, чи вона має право апроприювати священну історію, як старші християнські спільноти (греки та латиняни) апроприювали священну історію Ізраїля? В якій якості вони можуть це зробити, тобто на якій основі будуть побудовані кордони між спільнотою, котра щойно обернулася, та християнською ойкуменою, котра її вмістила?». [100]

Проте, як демонструють культурна діяльність Ярослава, а також «Слово» та ПМЛ, Русь того періоду не шукала, а саме закріплювала свою християнську ідентичність. «Паралель Костянтинопіль – Київ вперто та послідовно втілювалася у будівельній діяльності Ярослава, – зазначає Ю. Брайчевський. – Це не випадково. Київській князь, котрий слідом за своїм батьком взяв імператорський титул, прагнув підняти стольне місто на рівень державної претензійності. “Суперник Костянтинопіль” (як називає Київ хроніст XI ст. Адам Бременський) мав стати гідним конкурентом “другого Риму”». [40, с. 201]

Про те, що Костянтинопіль уважно спостерігає за піднесенням Києва й відчуває певну небезпеку з боку київської амбіційності, свідчить історія з освяченням Софії Київської 11 травня. «Дата освячення була обрана не випадково, оскільки саме 11 травня вважається днем освячення імператором Костянтином Костянтинополя як Нового Риму, – пише російська дослідниця Лариса Андрєєва. – У свою чергу, заснування першого Риму відноситься до “11 дня після травневих календ”. Таким чином, Київ опосередковано через дату 11 травня претендував на наступність від перших двох Римів, як новий *царствующий град*». [17, с. 184] За словами Л. Андрєєвої, через те, що греки не мали наміру миритися із зазіханнями Києва на рівність з Костянтинополем наступник Іларіона грек Єфрем знову освятив Софію 4 листопада. [17, с. 184]

В Іларіоновому «Слові» історія набуває лінійного характеру, поступального руху вперед, коли нове вбирає у себе старе, відмінюючи його.

Земна історія – це боротьба добра і зла, уособлених Благодаттю і Законом відповідно. Закон виправдовує земне буття, Благодать налаштовує на спасіння у прийдешньому. Співіснування Благодаті і Закону неможливе: Благодать замінює Закон, який порівнюється Іларіоном з «місяцем», який відійшов, коли засіяло сонце. «І холод нічний минає, як сонячна теплота землю зігріває. І вже не горбиться в законі людство, а в благодаті випростано ходить. Іудеї бо при свічці законній шукали своє виправдання, християни ж при благодатнім сонці своє спасіння плекають», – пише Іларіон. [126] Лінія історії піднімається угору через заміну Старого (Закон) Заповіту Новим (Благодать). Нове вище старого: молодший син Авраама Ісаак важливіший за старшого сина Ізмаїла, позаяк він є вільним сином.

Звідси й Іларіонове розділення всесвітньої історії на «стару» та «нову»: суть іудейства перебуває у «цьому світі» (стара історія), а суть християнства – у трансцендентному світі (нова історія). «Іудейство тінню і законом виправдовувалось і не спаслося, – пише він. – Християни ж істиною і благодаттю не виправдуються, а спасаються. У іудеїв бо виправдання, у християн же спасіння. Виправдання у всьому світі є, а спасіння – в майбутньому віці. Іудеї бо земному раділи, християни ж радіють майбутньому на небесах». [126] Відчутним тут є вплив Послання Павла, де він каже, що *«закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою, по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя»*.

Таким чином, Іларіон роз'єднує світи відповідно до візантійського духу. Ті, хто перебуває лише у світі цьому, позбавлені божої благодаті. Цей світ не має значущої ваги для християнина. Тут можна простежити також апофатичний бік вчення Ареопагіта.

Історія розуміється Іларіоном як просторовий рух, за якого відбувається фізичне залучення до цього процесу нових земель та народів: «А по всій землі роса, а по всій землі віра розпростерлася, дощ благодатний обросився, купіль одродження синів своїх в нетління огорнул». [126] Звичайно, Іларіон

не міг пов'язати ідею поширення та встановлення християнства з традиційною візантійською універсальною ідеєю: вселенської імперії та вселенської Церкви. Спираючись на заповіт Христа апостолам «*научите вся языки*», він «відміняє» як візантійську імперію, так і можливість наслідування імперії Руссю.

На перший погляд, історія в «Слові» виявляється розділеною на три етапи, головним з яких є саме руська, що розглядається як надбудова над Старим та Новим Заповітами. Це була б традиційна концепція, яку використовували греки та латиняни. Але у контексті поширенні християнства на Русь як наближення кінця історії, теперішнє у нього набуває рис надісторичності. «Іларіон прославляє теперішнє, не прагнучи майбутнього. Теперішнє Іларіона абсолютизується як певна ділянка часового процесу, ідеального, автономного, замкненого – острівного часу. Острів Теперішнього в Іларіона розцінюється у якості реалізації ідеалу, до якого спрямована людська історія. Руський народ завершує історію, позаяк символічно розкриває старозаповітні пророцтва». [241]

Очевидно, що руська історія, відтак, «не повинна мати безславного кінця» [212, с. 55] як така, що належить вічному, а не плинному, як реалізація ідеального стану, відповідно до Божого замислу.

Звідси відкривається перспектива руху до 1000-літнього Царства Христа на землі, схожого на мілленариські європейські побудови. Але для початку прямування до нього у київському книжному середовищі відсутня необхідна ланка – поєднання ідеї хрещення та християнства як такого з ідеєю царства. Марія Плюханова пише, що «міфологія руської княжої влади (втім, мало для нас зрозуміла) для цього була непридатна». [256, с. 123] Від себе додамо – **ще** непридатна. Хрест Володимира – це хрест християнської віри, але не християнського царства (імперії). Звичайно, княжою владою християнство розглядається як головний чинник, здатний консолідувати «руську землю» у межах «руської держави». Але, як слушно зауважує О. Пахльовська, у Києві йдеться передусім про **якість** влади [див. 240, с. 87], яка могла б дозволити



створити єдину державу. Можливо, саме цей «недолік» київської княжої влади викликав бажання князів Північно-Східної Русі піти далі у справі збільшення передусім **кількості** влади.

За Іларіоном, смисл історії перебуває у віданні Бога, проте здійснюється земними зусиллями князів. Звідси Іларіонове піднесення земної влади: «Похвалімо ж і ми, по силі нашій, хоч малими похвалами, того, хто велике і дивне діло сотворив, нашого вчителя і наставника, великого кагана нашої землі Володимира, онука старого Ігоря, а сина славного Святослава, про мужність і хоробрість якого в літа його володарювання слух пройшов по багатьох сторонах, а звитяги його і могутність поминаються й пам'ятаються ще й нині. Не в худорідній бо і невідомій землі володарював той, а в Руській, про яку відати і чути на всі чотири кінці землі». [126]

В «Слові» вперше провадиться думка про наступність влади від батька до сина: Ігор – Святослав – Володимир (Василь) – Ярослав (Георгій) – онуки Володимира. Іларіон не відхрещується від дохристиянської доби, формуючи династичний підхід до історії Русі. Більше того, династія – єдине, що каже про дохристиянську Русь Іларіон.

В. Живов звернув увагу на те, що, починаючи історію Русі з хрещення, Іларіон, обходячи мовчанням передісторію народу, якого наставив на шлях християнства «каган Володимир». «Нехай Володимир – це новий Костянтин, але Костянтин перетворив на християнську державу простір імперії, що був провіденційно окреслений Богом. А що навернув Володимир? Іларіон відмовляється конструювати яку-небудь спільноту, яка існувала до навернення Русі у християнство, він ніби говорить – візьмемо собі минуле священної історії, ми маємо на це право як християни, а решта не має значення». [100]

Піднесення Іларіоном Володимира до рівня апостолів (бо «хвалить же похвальними голосами Римська сторона Петра і Павла, бо од них увірвала в Ісуса Христа, Сина Божого; Азія, й Ефес, і Патм – Іоанна Богословця, Індія – Тому, Єгипет – Марка. Всі краї, і городи, і народи почитають і славлять

кожний свого учителя, того, що навчив їх православної вірі») [126] також не вирішує проблему. Адже поза увагою залишається викладення передісторії не тільки того, чому Володимиру випало хрестити Русь, але й «розподіл» апостолів по землям взагалі.

Причиною такого нехтування універсалістською ідеєю слід вважати необхідність протиставити візантійським Імперії та Церкві, з їхніми зазіханнями на київський суверенітет, ідею самостійності та самодостатності Києва, яку було зосереджено в образі Володимира.

Взагалі, постаті Володимира у давньоруській книжності є характерною певна амбівалентність. Так, на Володимира переноситься функція Костянтина Великого: Іларіон вперше використовує залучення двочлену «Володимир – Костянтин» («отож того визнає Христос перед Богом-Отцем, хто визнає Його перед людьми. Як же ти похвалений од нього маєш бути, не тільки визнавши, що Сином Божим є Христос, а й визнавши віру в нього й утвердивши її не в одному соборі, а по всій землі сій, і церкви Христові поставивши, і служителів йому ввівши? Подібний ти до великого Константина, рівний розумом, рівний христолюбством, рівний честю служителям його»). [126]. Але могутність та сила князя пов'язані передусім з періодом його язицького княжіння (М. Плюханова звертає увагу на те, що образу Володимира зовсім не притаманні справа облаштування християнського світу та боротьба за чистоту віри. ([див.: 256]), яка залишається поза увагою Іларіона.

Слідом за Іларіоном двучлен Володимир – Костянтин використовує митрополит Зосима в *«Изложении Пасхалии»*: «...изъбра себе Господь Бог от идолопоклонник съсуд чист, благовернаго и христолюбиваго великого князя Владимира киевскаго и всея Руси, иже испытав о верах и приим славную веру Христову, и крестися святымъ крещениемъ в имя Отца и Сына и Святаго Духа, идолы же съкруши и неверныя в веру приведе, и просвети всю Русскую землю святымъ крещениемъ, и приемъ от Бога оружие непобедимо, одоление на врагы, и покори под нозе свои вся съпостаты, и утверди православную

*веру яже в Христа Бога, и наречен бысть второй Константин*». [цит. за: 372, с. 86–88]

В Посланні Спиридона-Савви момент вінчання на царство Володимира Мономаха зображений як початок «вольного» самодержавства: *«И от того часа тем венцем царьским, его присла великий царь греческы Костянтин Манамах, венчаются вси великие князи володимерские, егда ставятся на великое княжение русское, яко же и сей волный самодержьцз и царь Великыя Росия Василие Иванович, второй на десять по колену от великого князя Володимера Манамаха, а от великого князя Рюрика 20-тое колено, и братия его Ивановичи и Андреевичи*». [цит. за: 132]

Ростовський архієпископ Вассіан Рило у «Послании на Угру» до Івана III, користується історичними аналогіями, запозиченими зі «Слова» Іларіона: *«И поревнуй преже бывшим прародителем твоим, великим князем, не точию обороняху Русскую землю от поганых, но и иныя страны приимаху под себе, еже глаголю Игоря, и Святослава, и Владимирера, иже на греческих царих дань имали, потом же и Владимира Манамаха, како и колико бися съ окаанными половци за Русскую землю, и инеи мнози, иже паче нас веси*». [235, с. 528]

Ієрархи доби Івана IV взяли за взірець послання Вассіана й дослівно відтворили відповідні історичні приклади. Так, у 1560-ті роки новгородський архієпископ Пімен у посланні «О укреплении на брань с литовцами» наслідує приклад своїх попередників: *«Тако же бы ныне и тебе, государю нашему, Бог даровал (...) якоже и преж бывшим во времена своя прародителем твоим, Великим Князем, иже не точию обороняху Росийскую землю, но и иныя страны приимаху под себя, их же глаголю, Игоря, Святослава и Владимирера, иже и на греческих царех дани имаху...*». [14, с. 550]

Схожий текст ми знаходимо й у автора «Казанской истории». Іван Грозний у його викладенні виступає як полководець, котрий завоював разом з «безбожным и поганым» містом велику славу, *«подражая своим прадедам: Великому Князю Святославу Игоревичу, который много раз покорял*

*Греческую землю, так Далеко находящуюся от Русской земли, взимая большие Дани с Царьграда».* [129]

Як зазначає А. Каравашкін, «для Грозного ці історичні приклади мали особливо важливе значення. Справа у тому, що перший російський цар, котрий офіційно на загальнодержавному рівні прийняв цей титул у 1547 році, вважав себе прямим спадкоємцем князів домонгольської Русі й, таким чином, отримував право на всі відторгнуті володіння. З цієї точки зору, ідея київського минулого набувала особливого смислу. Вона широко використовувалася у дипломатичній практиці середини – другої половини XVI століття». [132]

Так, скажімо, у посланні до шведського короля Йогана III Грозний пише: *«А что ты написал по нашему самодержьства писму о великом государи самодержце Георгии-Ярославе, и мы потому так писали, что в прежних хрониках и летописцех писано, что с великим государем самодержцем Георгием-Ярославом на многих битвах бывали варяги, а варяги – немцы, и коли его слушали, ино то его были...».* [283, с. 157–158]

Не можна не помітити, що ідея повернення «київської спадщини» припала до душі московським князям та царям у зв'язку з використанням її у зовнішньополітичній діяльності.

Ідея династичної наступності стала наріжним каменем великого російського історичного нарративу. Як слушно зазначає Михайло Грушевський, «звичайно прийнята схема рускої історії всім звісна. Вона починається з передісторії Східної Європи, звичайно про неслов'янську колонізацію, потім іде мова про розселення слов'ян, про сформування Київської держави; історія її доводиться до другої половини XII в., потім переходить до великого князівства Володимирського, від нього в XIV віці, до князівства Московського, слідиться історія Московської держави, потім Імперії, а з історії українсько-руських і білоруських земель, що лишилися поза границями Московської держави, часом беруться деякі важніші епізоди (як держава Данила, сформування Великого князівства Литовського і унія з

Польщею, церковна унія, війни Хмельницького), часом не беруться зовсім, а в кожному разі з прилученням до російської держави ці землі перестають бути предметом своєї історії. Схема ця стара, вона має свій початок в історіографічній схемі московських книжників, і в основі її лежить ідея генеалогічна — генеалогія московської династії. З початком наукової історіографії в Росії ця схему положено в основу історії «Російського государства»». [75] Про це ж пише І. Шевченко: «починаючи від XVI ст., існує історична концепція тяглості – спочатку легітимно-династичної, а потім і культурно-національної (відколи ці поняття почали звертати на себе увагу істориків) – між Києвом, Володимиром та Москвою, причому, за цією концепцією, кожен із цих центрів перебирав законне правління від попередника у безперервній послідовності». [392]

Лев Гумільов так писав про саме поняття «Давня Русь»: «Давньою вона стала лише у XV ст., коли знадобилося обґрунтувати зазіхання Івана III на всю територіальну спадщину Рюриковичів. Так виникла схема єдності, непереривчастості історичного процесу, починаючи з Рюрика, причому, за прийнятою схемою, змінювалися лише столиці, та й то у суворому порядку: Київ, Володимир, Москва, Петербург. А епохи смут та розпадів вважалися наслідком помилкової політики великих князів. Притягнутість та штучність цієї концепції очевидні, але ж вона й виростає не як наукове узагальнення, а як обґрунтування політичної програми московських великих князів та царів». [77, с. 27–28]

Борис Крупицький цілком слушно визначає методологію «звичайної схеми» російської історії: «Паралельно Римам – першому, другому і третьому, як центрам, які ніби добровільно передавали один одному свої ідеології, свою владу і своє значення, складався ряд центрів східноєвропейських, які заступали один одного: Київ – Володимир – Москва – Петербург – Москва. Ця метода послідовного наступництва центрів вела неминуче до нівелювання всіх національних різниць на користь російської держави і російського (великоросійського) народу». [160, с. 10]

Слід відзначити, що Москва вчиться «вписувати» свою історію до загальнолюдського контексту у Києва. Адже контекст реальної земної історії, в який вписує Русь автор ПМЛ, сягає V–VI ст. Географічний контекст охоплює землі від Британії до Індії й Китаю. До згальносвітового контексту також включені й події священної історії.

Вважається, що ПМЛ було написано за часів Володимира Мономаха (1113–1125). М. Присьолков розрізняє дві редакції. За його гіпотезою, перша (1113 року) належить Несторові, друга (1116 року) – Сільвестрові. Дослідження М. Присьолкова та його школи загалом дають можливість припустити існування у Києві давнішого літопису, початок якого відносять до 30–40-х років XI ст.

Так або інакше, у ПМЛ спостерігається певний розвиток сюжетів, які уже існували у культурному середовищі давньокиївського суспільства. Це стосується, зокрема, періодизації світової історії та рівності Русі та Візантії. Але у Повісті з'являються нові тенденції.

На відміну від Іларіона, автор ПМЛ жив у відчутно інших соціальних та культурних умовах. Радше всього, мешканець київського монастиря, він був продуктом відповідного способу життя, за яким світ добра ледь не обмежується печерськими мурами.

Взагалі, слід сказати, що київські монастирі були досить консервативними установами. З одного боку, вони були «кузнею кадрів» єпископів, особливо Києво-Печерський, який від середини XI ст. до Батия поставив їх близько 80-ти. З іншого, – вони часто проводили самостійну церковну політику, спираючись на переклади патристичних та протоісихастських творів. Тут досить популярними були твори Євсевія (II ст.) та Лактанція (IV ст.), спрямовані проти філософії. Твір Афанасія Олександрійського (293–373) «Життя Антонія», у якому автор відповідає язичьким філософам: «у кому є дієвість віри, для того не необхідні, а скоріш, зайві доведення від розуму. Бо що усвідомлюємо ми вірою, то ви намагаєтесь ствердити від розуму, й часто не в змозі висловити словом те, що ми

розуміємо ясно; а тому дієвість віри краща за ваші великорозумні умовиводи». [цит. за: 113, с. 54] Праці таких відомих богословів, як Василь Великий (330–379), Іоанн Златоуст (374–407) та Симеон Новий Богослов (949–1022). Нарешті, самий Феодосій Печерський (помер у 1074) у своєму творі «Повчання про користь душевну» пише: «молю вас: підвизайтесь, і зненавидьмо світ і те, що в світі». [249]

Однак, ідеологічна діяльність ченців виходила далеко за межі монастиря. Печерці намагалися впливати на перебіг політичних подій. Зокрема, Нестор написав досить тенденційне «Сказання про Бориса та Гліба» (1070), яке мало певний політичний вплив. «Сказання» цікаве з огляду на два факти. По-перше, знову провадиться ідея порівняння Володимира з Костянтином Великим. Хоча це мало не стільки релігійний, скільки політичний смисл (про це нижче). По-друге, Нестор виступає тут ідеологом удільної системи княжіння, а Борис у його трактуванні виступає яскравим прикладом князя-праведника, який перед обличчям смерті не спокусився тим, що йому не належить за правом. «Якщо кров мою пролле й на вбивство моє замахнеться, – каже Борис, – мученик буду господу моєму, адже я не чиню спротив». [цит. за: 113, с. 71] На відміну від Бориса та Гліба, Святополк отримав історичне прізвисько «*Окаянный*» не стільки через вбивство (яке залишається недоведеним), скільки через те, що спокусився на чуже.

І до того досить умовна, єдність Русі похитнулася, тож погляд автора ПМЛ на історію більш песимістичний, ніж у Іларіона, що певним чином споріднює його з бл. Августином. Автор усвідомлює, що добрі часи минають, він не може не звертатися до майбутнього, у той час, як Іларіона, як зазначалося вище, цілком задовольняє сьогодення, Золота доба, яка у нього цілковито пов'язана з прийняттям християнства Руссю.

Автора ПМЛ, як і Іларіона, більше цікавить не саме християнство, а походження та доля Руської землі у контексті сучасних йому подій. Звичайно, що у Георгія Мніха (Амартола) та його наступника Симеона

Логофета, чиї хроніки стали основою Повісті минулих літ, такий національний підхід відсутній.

Перше питання ПМЛ: «Звідки пішла Руська земля, і хто в ній почав спершу княжити, і як Руська земля постала». [див.: 266] Враховуючи, що й досі серед дослідників немає єдності щодо кордонів «Руської землі», можна припустити, що принципи, які забезпечували її єдність в часи написання ПМЛ, потребували певного конструювання. Якщо єдиною матеріальною силою, що скріплювала окремі місцевості та племена у протодержавне утворення, була княжа влада, то на початку XII ст. вона навряд чи була здатна цю єдність підтримувати.

Новгород сперечався з Києвом, Володимир – з Ростовом. У цій ситуації опозиція «своє» – «чуже» набувала вигляду, за якого «своє» – це передусім рідне місто, «чуже» – усе інше. Такому світосприйняттю також сприяла територіальна замкненість, притаманна давньоруському суспільству. Тільки всередині огорожі свого міста людина відчувала себе у відносній безпеці. Стіна виконувала функцію сакрального захисту від потойбічної небезпеки. Для того, щоб просто дістатися іншого міста треба було перетинати ворожий простір, де на кожному кроці можна було очікувати на неприємні несподіванки. Але навіть діставшись іншого міста, людина часто втрачала звичні координати. Вона чула іншу говірку, бачила церкви та монастирі, у яких були інші небесні покровителі. У ситуації двовір'я, коли храм сприймається передусім у якості ірраціонального символу групової ідентифікації, людина, що не мала можливості «вписатися» до спільноти, яка виступала колективною особистістю, втрачала й свою власну індивідуальну особистість.

У той же час, ідея єдності «Руської землі» поширювалася у руській свідомості у вигляді іделогічної конструкції, побудованої на засадах єдності мови та звичаїв.

Відчуття єдності підсилювалося, коли людина входила у контакт з іноземцем чи сама опинялася далеко від дому. Скажімо, ігумен Даніїл, автор



«Хожденія», під час мандрів Палестиною відчуває себе представником усієї Руської землі. Йому вдалося вмовити Балдуїна, короля хрестоносців, які тоді володіли Єрусалимом, дозволити йому поставити свічку на гроб Господень від всієї Руської землі. Даніїл пише: «пішов до князя того Балдуїна й вклонився йому до землі. Він же, побачивши мене, дурного, покликав мене до себе з любов'ю й сказав мені: “Чого бажаєш руський ігумен?” Він мене добре пізнав та полюбив мене дуже, оскільки чоловік він добродійний, й сумирний вельми, й геть не гордий. Я ж сказав йому: “Князе мій, пане мій! Молю тебе заради Бога й князів заради руських: звели мені, щоб й я поставив свою лампаду на Гробі Святому від усієї Руської землі!”». [107]

На побутовому рівні відмінність чужого від свого конститується за релігійною ознакою. Уже у XI–XII ст. поширеним було вороже ставлення до нехристиянина. Позитивне ставлення до іншої віри викликало гнів. Так, Феодосій Печерський у своєму «Повчанні» каже Ізяславові: «Не подобає віру їхню хвалити: бо хто хвалить їхню віру, той, виходить, свою гудить; або (хто) почне хвалити непрестанно чужу віру, од якої одреклося православне християнство, той стає двовірцем, і близький до єресі. Ти ж, чадо, од таких діянь бережи себе і не спілкуйся з ними, але уникай їх, свою віру непрестанно хвали, і, скільки можеш, підвизайся в ній добрими справами». [249] Устав Ярослава на законодавчому рівні забороняв близькі стосунки з представниками іншої віри: «*С некрещеным, ни иноязычником, или от нашего языка будет с некрещеным, ведая ясть и пьет, митрополиту в вине*». [див.: 292, с. 189–193]

Про це каже й Феодосій: «своїх доньок не слід давати за них, ані брати в них за себе, ні брататися з ними, ні кумитися, ні цілувати їм хреста (у чомусь); ні їсти з ними, ні пити з однієї посудини». [249]

Очевидно, що на носіїв чужої віри переносяться усі негативні риси, які приписувалися самим цим іншим вірам. Згадаймо епізод з вибором віри Володимиром й ту негативну оцінку, яка була надана ісламу. За словами «філософа», «ці ж підмивають зади свої, обливавшись водою, і в рот [її]

вливають, і по бороді мажуть [нею], згадуючи Магомета. Так же й жінки їхнії чинять таку саму скверну та інше, ще гірше: чоловічі [викиди] од злягання вони поїдають». [176] В зображенні св. Феодосія Печерського, католики їдять з одного посуду з кицьками та собаками, вживають сечу, м'ясо диких тварин та мертвечину. «Розпусна і погибельна віра їхня. Того і жиди не творять, що вони творять», – підсумовує Феодосій. [249]

В цілому, для давньоруської свідомості характерне ставлення до чужого як до несповна людини. Вони або *«аки скоть бесловесный»*, або *«живяху звериньским образом, живоуще скотьски»*.

Немає нічого дивного, що такі ознаки «чужого» надаються місцевим мешканцям – «своїм» – автором ПМЛ у фрагменті, який описує мандрівку апостола Андрія. «Дивне бачив я в землі Словенській. Коли йшов я сюди, бачив бані дерев'яні. І розпалять вони їх вельми, і роздягнуться, і стануть нагими, і обіллються мителем, і візьмуть віники, і почнуть хвостатись, і [до] того себе доб'ють, що вилізуть ледве живі. А обіллються водою студеною – і тоді оживуть. І так творять вони повсякдень. Ніхто ж їх не мучить, а самі вони себе мучать, і творять не миття собі, а мучення», – розповідає літописець вустами Андрія. [176] Як справедливо зазначає В. Живов, «ці спостереження більш за все нагадують записки про Росію іноземців, які повідомляють (звичайно, уже у Новий час) про дивовижні звичаї чужого народу, й якби цей текст був запозичений з якого-небудь іноземного джерела, подив би викликав лише несподіваний вибір летописця. Розповідь, однак, нізвідки не запозичена, але написана самим Нестором. Це книжкова легенда, й у цій якості вона відкриває неймовірну здатність книжника до відсторонення, здатність поглянути на «своїх» очима «чужого». Ця незвична для середньовіччя здатність, що межує з роздвоєнням особистості, обумовлена подвійною ідентичністю, яка навязана авторові тією задачею конструювання народу, про яку ми говорили вище. З одного боку, Несторові треба позначити етнос, історію якого він пише. З іншого боку, він пише цю історію як християнський автор, оглядаючи її з універсалістської

християнської вершини; у цій перспективі його власний «народ» виявляється варварським й має отримати у якості прикмети який-небудь цікавий варварський звичай». [100]

Універсалістській ідеї підпорядкований інший фрагмент ПМЛ – про походження народів. Ще у початковій частині Повісті ми знаходимо розповідь про розподіл земель між трьома синами Ноя. Сим отримав Схід, Хам – Південь, Яфет – Римські, візантійські та слов'янські землі. «Сим же, Хам та Яфет, розділивши землю і метавши жереб, [поклали] не переступати анікому в братній уділ, і жили кожен у своїй частині», – сюжет відмови від зазіхання на чуже, притаманий часам усобиці. [176]

Враховуючи, що історія мислилася книжниками як повторення та оновлення певних архетипічних подій, саме розділення земель між синами Ноя є прообразом як тріади руських правителів-автохтонів (Кий та його брати), так і варягів (Рюрик з братами). Можливо, з наявністю у Кия окрім братів ще й сестри Либіді, до ПМЛ вводиться сюжет княгині Ольги, яка порівнюється з матір'ю Костянтина Оленою. Тим більше, що Ольга хрещена саме як Олена.

Закладаючи підвалини історіографічної традиції, автор ПМЛ, подібно до європейських хроністів, мав поєднати два типи джерел. З одного боку – Біблію й історії, на ній засновані, з іншого – місцеві міфічні й епічні відомості. На стикові цих джерельних баз автор Повісті здійснює перехід від квазіісторії до власне історії. Остання подія міфопоетичного періоду (легенда про запрошення варягів) стає першою власне історичною подією, яка закладає підвалини історичної традиції.

Як зазначають Олена Мельникова та Володимир Петрухин, «власне міфологічні персонажі “історизуються”, перетворюючись на “реальних” правителів, а історичні особи, навпаки, набувають функції культурних героїв. Так, напівлегендарний Рюрик (він не згадується у ранніх джерелах серед предків київських князів) стає засновником справжньої династії, а

“фольклорна” тріада братів сідає у давньоруських містах, що існують реально (принаймні у часи летописця)». [210, с. 47]

Можна погодитися з думкою цих двох дослідників, що «рубіжною подією, що поєднує міф та історію, – відповідно до завдань ранньоісторичного опису – стає походження династії, котра дійсно правила у часи хроніста, а герой міфопоетичної традиції постає як її засновник. Обставини ж заснування династії виявляються ланкою, що пов’язує міфопоетичну та історичну традиції». [210, с. 48] Таким чином, легенда про запрошення варягів у ПМЛ набуває статусу розповіді про походження династії (держави), яка структурно пов’язана з біблійною традицією розподілу земель між синами Ноя.

Але тут відчутна відмінність від грецьких джерел. Як пише Саймон Франклін, «коли київські автори говорять про шляхи світової історії, вони обирають у якості значущих категорій не імперії, а народи й релігії: перехід від язичництва до християнства, від іудаїзму до християнства, від закону до благодаті». [410, р. 532] Авторів ПМЛ виявляється чужою ідея *translatio imperio*. Знову доводиться констатувати, що київський автор не бажає змагатися з Візантією «на її території».

Нагадаємо, за візантійськими канонами грецька імперія закінчує шлях мандрівного царства. Автор ПМЛ не прагне перенести ідею імперії на Русь, залишаючи за Руссю нову якість. Універсалізм автора ПМЛ – це «універсалізм, заснований на релігійній ідеї, а не на ідеї імперській, й у цьому сенсі він не схожий на універсалізм візантійських істориків та хроністів, що став джерелом для нашого автора. Для візантійців універсалізм визначався ідеєю єдиної імперії, парадигмою вічного Риму, що охоплює в принципі увесь простір цивілізації, й у цій парадигмі поганське минуле посідало своє законне місце. Поганське минуле було минулим цивілізації, а не відкинутим варварством. Для Нестора варварство та поганство ототожнювалися, й тому універсалістська перспектива невідворотно створювала варварський простір всередині власної історії». [100]

У ПМЛ фрагмент про подорож Андрія має важливе значення: «А Дніпро впадає в Понтійське море трьома гирлами; море це зовуть Руським. Побіля нього ж учив святий апостол Андрій, брат Петрів. Як ото говорили, коли Андрій учив у Синопі і прийшов у [город] Корсунь, він довідався, що од Корсуня близько устя Дніпрове. І захотів він піти в Рим, і прибув в устя Дніпрове, і звідти рушив по Дніпру вгору, і за приреченням божим прийшов і став під горами на березі. А на другий день, уставши, сказав він ученикам своїм, які були з ним: «Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсіяє благодать божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне бог». І зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив хреста. І, поклонившись богу, він спустився з гори сеї, де опісля постав Київ, і рушив по Дніпру вгору. І прибув він до словен, де ото нині Новгород...». [176] Вражений миттям у лазнях, Андрій попрямував до Риму, а звідти – до Синопу.

Очевидно, що фрагмент є вставкою. Розповідь про Андрія виявляється спростуванням тези про те, що апостоли не бували на цій землі: «А диявол радувався цьому (вбивству киянами-язичниками двох варягів-християн під 983 роком – *I. Н.*), не знаючи, що скоро буде погибель йому. Отак бо й раніше старався він погубити рід християнський, але прогнали його хрестом чесним в інших землях. “Тут же, – думав собі окаянний, – тут, – мовляв, – єсть мені житвó, бо тут не вчили апостоли, ні пророки [не] прорекли”. Не відав він, що пророк [Осія] сказав [про слова господа]: “І наречу не моїх людей людьми моїми”. А про апостолів [Давид] сказав: “По всій Землі розійшлися провіщання їх, і до кінця Всесвіту глаголи їх”. Бо якщо апостоли і не були тут самі, то учення їх, яко труби, звучать по всім і світі в церквах. їх бо ученням побіждаємо ми врага-диявола, топчучи [його] ногами, як ото потоптали його сі два побожники, діставши вінець небесний зо святими мучениками і з праведниками». [176]

Андріївська легенда у частині перебування апостола на території Русі підтримувала прагнення Київської, а згодом – Московської митрополії до

незалежності від Костянтинополя. У частині ж освячення шляху «із варягів – у греки» підтримувала ідею єдності та неподільності Русі.

Пізніше, послуговуючись ПМЛ, московські книжники у *«Житии Михаила Клопского»* (1478–1479 рр. – перша редакція, 90-ті роки XV ст. – друга редакція, в основі якої протограф двох варіантів першої редакції) уводять сюжет про те, як Андрій «мовчазно прослідував повз Новгород й у Грузині за шістдесят поприщ від Новгорода встановив свій жезл». [172, с. 384]

Йосип Волоцький у *«Просветителе»* пише, що *«святой Андрей (...) пришел из Иерусалима в Синоп, из Синопа – в Херсон, от Херсона поднялся вверх по Днепру и остановился на берегу под горами; и встав наутро, сказал бывшим с ним ученикам: “Видите ли эти горы? На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий и воздвигнет Бог множество церквей”.* И, поднявшись на те горы, он благословил их, поставил крест, помолился Богу и сошел с гор, на которых сейчас стоит город Киев. Затем он отправился вверх по Днепру и пришел на место, где сейчас стоит Великий Новгород, а оттуда пошел к варягам и далее в Рим. Проповедать же слово спасения в Русской земле апостолу было запрещено Святым Духом, судьбы Которого – “бездна великая” [Пс. 35, 7.], и потому мы не можем их понять. Во всех других странах прозвучала евангельская проповедь спасения, и все люди были избавлены от тьмы идолопоклонства и озарены светом богопознания. И только Русская земля была омрачена тьмой идолопоклонства и вся осквернена нечистыми делами». [123] Цей сюжет потрапив також до *«Степенной книги царського родословия»*. [див.: 345]

Звертає на себе увагу теза Волоцького про заборону апостолові проповідувати слово Боже на Русі. Йосипові, ймовірно, хотілося б сказати про хрещення руських земель Андрієм. Але він на це не наважився. Тільки згодом, за часів Олексія Михайловича Андрій з’являється у якості хрестителя Русі. Так Арсеній Суханов пише: *«Арсеней говорил: добро ты так сказал, что вы сами так изначала приняли. И мы тако ж изначала сами приняли от*

*святого апостола Андрея, також и блаженнии Феодорит пишет и прочии. Ты рек, что вы сами так изволили. Чем же вы лучши нас? Что ты сам, а мы ведь сами таковы ж, как и вы; також у нас Богу угодивших много, что и у вас было. А се вы веру приняли от апостол, а мы також от апостола Андрея; а хотя б и от грек, но от тех, которыя непорочно сохраняли правила святых апостол и седми вселенских соборов, а не от нынешних, которыя не соблюдают правил святых апостол» [347]*

За правління Петра, у 1698 році, був заснований «орден Андрея Первозванного». На андріївському хресті були зображені латинські літери: S, A, P, R (*Sanctus Andreas Patronus Russiae*). Як зазначає Олександр Панченко, «до петровської епохи належить й морський андріївський прапор, й інші дуже яскраві прояви культу першозваного апостола, який нібито “святим крещенням первоначально пределы наши просветил”». [236, с. 174] Але, здається, для Петра, у контексті суперництва з Римом, важливим була та обставина, що Андрій був покликаний Христом раніше за Петра.

Москва, яка у XV ст. заходила шукати власне коріння, мала б критично засвоїти київську спадщину. Адже ситуація на руських землях радикально змінилася.

Монгольська навала істотно вплинула на процес збільшення кількості влади. На відміну від київських часів, влада князя над «землею» легітимізувалася уже не самою «землею», а надавалася Ордою. У свою чергу, боярське володіння цілком залежало від князя. Звідси – усі є холопами князя (царя). Централізація державного управління, яка розпочалася ще у домонгольський час (Андрій Боголюбський, Всеволод III, Ярослав Всеволодович), під татарським впливом міцнішала. Замість інституту старшого князя, рівного серед рівних, монголами був уведений інститут великого князя. Цей статус став бажаним у княжому середовищі, а отримати його можна було тільки в Орді.

Спочатку послабивши контроль, а згодом віддавши до рук князів збирання данини, монголо-татари були впевнені, що їхньому пануванню

ніщо не загрожує. Причиною цього було те, що самі князі були гарантами того, що до старих звичаїв повернення не буде. Князі охоче сприйняли ординські методи управління як такі, які більше відповідали їхнім інтересам.

Поступово кількість економічно незалежних та вільних людей скорочувалася, обмежувалася свобода пересування (навіть бояри були позбавлені права вільного відходу від князя). Надто старанне служіння Орді призвело до того, що ледь не головною рисою не тільки московської влади, а й головною рисою свідомості спільноти стало холопство. «Холоп» тут сприймається як найвищий титул, бути «холопом» – найвища нагорода. Холопи великого князя, а згодом – царя – усі, від першого боярина до останнього селянина.

Можна дійти висновку, що Русь до і після татар кардинально різняться. Принаймні, організація політичної влади до і після татар будувалася на абсолютно різних принципах. «Нова монархія, – писав Г. Вернадський, – яка створювалася у процесі складного руху до свободи, засновувалася на принципах, які не були властиві руським київського періоду. Всі класи східно-руського суспільства тепер підкорювалися державі. Можна було б очікувати, що після досягнення головної мети – набуття незалежності, московське правління стане більш м'яким. Проте сталося зворотнє. Невмолимо йшло жорстке розділення суспільних класів, яке досягло свого піку приблизно до 1650 р., за два століття після закінчення монгольського правління». [51, с. 395]

За часів, коли татари дісталися руських земель, вчинивши на них велику різанину, чітко визначилися дві тенденції у літописі, у яких було зосереджено дві ідеологічні концепції подальшого співіснування із загарбниками. Новгородський та Галицько-волинський літописи акцентують увагу на перспективі спротиву. Літописи північно-східних земель проголошують можливість співпраці з Ордою. І справа тут не тільки у якихось психологічних моментах. Таке ставлення визначене насамперед ступенем втрат та розумінням можливості отримати допомогу ззовні.



Звичайно, Галичина та Новгород постраждали від татар менше й стосунки із Заходом вони мали більш розвинуті. Володимир сподіватися було не на кого.

Галицький літописець побивається, що Данило Галицький змушений поїхати до Сарая та вклонитися ханові: *«О злее зла честь татарская! Данилови Романовичю, князю бывшу велику, обладавшу Рускою землею, Киевомъ и Володимеромъ и Галичемъ со братомъ си, инеми странами, нъне седить на колену и холопомъ называется! И дани хотятъ, живота не чають. И грозы приходять. О злая честь татарская! Его же отецъ бе царь в Руской земли, иже покори Половецкую землю и воева на иные страны все. Сынъ того не прия чести. То иный кто можетъ прияти?»*. [273, стлб. 808] І справді, у 1255 році Данило розпочав новий етап боротьби з Ордою, заручившись підтримкою папи.

Володимирський літописець дотримується думки, що служити татарам, рятуючи Русь від нового погрому – благо. У «некролозі» на смерть Гліба Васильковича у 1277 році написано: *«по нахождении поганых татар и по пленении от них Рускыя земля, нача служити им и многи христианы, обидимыя от них, избави»*. [цит. за: 43, с. 306] Досить помітною є тенденція, яка відрізняє два типи літопису. Південний літописець намагається дещо вплинути на політику князя. Північний натомість йде за політикою князя. Загальноруський горизонт сприйняття подій та розуміння перспектив зникає остаточно.

На відміну від Данила Галицького, який намагається маневрувати між Заходом та татарами, Олександр Невський у 1240 році на Неві, а у 1242 році на Чудському озері двічі перемагає лицарів, постійно перебуваючи у добрих стосунках з Ордою. Справа не тільки у тому, що Володимир географічно ближчий до Сарая. Головними причинами різного ставлення до Орди Данила та Олександра були західні сусіди (нормальні європейські держави – Польща, Угорщина та Чехія – у Данили, агресивний Орден з мрією про експансію на Схід – у Невського) та ставлення церкви до взаємин з ними.

Церква схилилася до співпраці з Ордою значно охочіше, ніж до співпраці з католицтвом.

Є ще кілька чинників саме такого ставлення Невського до Орди. Під час дворічної поїздки степами (1247–49 рр.), Олександр пересвідчився у військовій могутності татар, а також у їхньому небажанні безпосередньо контролювати Русь і тиснути на православ'я. Це вигідно відрізняло їх від хрестоносців.

Ймовірно, наприкінці 1249 року до Олександра дійшли відомості про те, що союз Данила Галицького з папою не склався. Позиція папи була досить упередженою. Інокентій IV закидає, наприклад, у листі від 1246 року до угорського короля Бели IV щодо ймовірного шлюбу його дочки Констанції з Левом Даниловичем, мовляв, цим шлюбом Бела паплюжить християнську віру. Коли ж Данило у 1249 році погодився на обговорення теми унії, замість військової допомоги до Галича приїхав єпископ Адальберт, призначений папою у якості руського архієпископа. Навіть згода Данила взяти корону з рук папських посланців (1253 рік) не призвела до допомоги з боку Риму. Очевидно, папські інтереси далі унії не йшли. Тож хрестовий похід не відбувся.

Паралельно папа рішуче діяв на півночі. У буллі Інокентія IV від 15 вересня 1248 року йшлося про можливість заснування у Пскові католицької єпископії, що мало асоціюватися у свідомості Невського із заснуванням такої у місті Юр'їві, захопленому німцями.

В цілому, Олександр діяв у традиціях того часу. Князь-прагматик, він обирав той шлях, який видавався йому вигідним для зміцнення влади. Олександр проте зробив те, чого не вдалося зробити Данилові. Він згуртував навколо Володимира-на-Клязьмі північно-східні землі, примусивши Новгород визнати сюзеренітет від Володимира, створивши тим самим ядро майбутньої Московщини. Він віддав перевагу Володимирові над Києвом, що мало неабияке значення для заснування традицій влади на північному Сході.

У 50-х роках XIII ст. відбулися дві події, які підштовхнули церкву до співпраці з Ордою. Йдеться про коронацію Данила папою у 1255 році та надання татарами певних пільг церкві після перепису 1257–58 років, який був першим актом збору данини з північних руських земель.

Взагалі, поведінка руської церкви була зовсім не бездоганною. Під час навали митрополит Йосип втік до Візантії. Лише у 1250 році Кирило стає новим митрополитом. Встановлення стосунків між Данилом Галицьким та папою змусило його втекти до Володимира-на-Клязьмі, де він благословив Невського на встановлення стосунків з Ордою. І це не було тільки підкоренням брутальній силі. На Русі добре відома була більша прихильність Павла до язичників, ніж до відступників, під якими на Русі розумілися католики.

Стосунки церкви з татарами тривалий час були ледь не ідеальними. Можна навіть сказати, що під час ординської кормиги було закладено підґрунтя подальшої економічної могутності церкви. У 1261 році в Сараї було засноване православне єпископство. Цікаво, що це відбулося за хана Берке, першого ординського хана, що прийняв іслам. Внутрішній стан церкви був далеким від головних християнських настанов. Це засвідчив церковний собор 1274 року. На ньому йшлося про збереження церковної єдності у межах самої лише північно-східної Русі. А головна проблема, яка розглядалася на ньому, полягала в обмеженні апетиту духовенства, зокрема, щодо симонії, щоб запобігти руйнівних заворушень.

Якщо церква так ставилася до загарбників, то князі поводитися ще гірше. Як колись за допомоги половців вони намагалися здобути Київ, так тепер за допомоги татар князі прагнуть здобути Володимир. Найбільш яскравий приклад запрошення татар до внутрішніх чвар – Андрій Олександрович (син Невського), який приводив ординців у 1281, 1285, 1293 роках. Немає потреби писати про те, чим обернулися ці татарські «вояжі» для місцевих мешканців.

Привертає увагу й зміна, що відбулася у свідомості. Якщо запрошення половців викликало подив та відразу книжників, то тепер вони перебувають цілковито під впливом князя й відверто обґрунтовують такі його вчинки суворою необхідністю. Щоправда, певна логіка та необхідність у стосунках з татарами у влади дійсно були.

З початку XIV ст. великі князі Володимирські беруть під свою опіку літописання. Літопис розглядається як історичний документ, який підтверджує обґрунтованість претензій того чи іншого князя на владу в очах зверхника – ординського хана (царя). Характерним прикладом є запис у Симеонівському літописі під 1432 роком про боротьбу в Орді за владу між Юрієм Дмитровичем та Василем Васильовичем: *«царь же повеле своим князем судити князеи русских и многа прѣ бысть межѣ их; князь великии по отечеству и по дедству искаше стола своего, князь же Юрьи летописци старыми списки и духовною отца своего»*. [цит. за: 285, с. 41] Коли татарська влада впала, Москва починала своє піднесення в ідеологічній сфері саме з виправлення літописів, знищення тих з них, які не можна було використовувати у своїх власних інтересах. Згодом провінційне літописання було цілковито знищене.

Єдина російська держава була утворена іншими, ніж на Заході, засобами. Слід підкреслити відсутність спільного для всіх руських земель суверена, а також ту обставину, що аристократичний елемент влади – бояри – не були суб'єктами боротьби за землі та їхній статус. Боротьба тут велася виключно між чисельними Рюриковичами. Не було тут, на відміну від Європи, й суперництва княжої влади з церквою. «Симфонія» між державою та церквою дозволяє лише епізодичні та персоніфіковані сутички щодо окремих питань. Отже, отримавши владу з рук татарських ханів, московські князі не мали суперників, з якими конкурували західні монархи.

Починаючи з 1392 року, у Москві з'являються літописні зведення. Старше московське літописне зведення 1392 року починається Повістю минулих літ, а закінчується 1409 роком – повістю про нашествя Єдигея. Це

зведення пов'язують з митрополитом Киприаном, обставини життя та політичні погляди якого зумовлюють тенденційність літопису.

Як зазначав В. Комарович, «у цього зведення є одна разюча особливість. Будучи безсумнівно московським за місцем написання та матеріалом, що в ньому переважає, воно не тільки містить низку відомостей тверських, суздальсько-нижньоновгородських, литовських, але навіть і точки зору притримується не московської, а скоріш, тверської чи навіть литовської». [155, с. 194] Проте це не має дивувати, якщо зважити на те, що Киприан активно переймався справами південно-західних земель своєї митрополії, виходячи з ідеї неподільності давньої київської митрополії, жив у Києві у 1396–1397 та 1404–1406 рр., вів перемовини з Ягайлом про унію православної та римо-католицької церков тощо.

Тенденція до залучення південно-західних земель до московського контексту відчутна у розповіді про облогу Москви Тохтамишем. Згідно з редакцією 1392 р., головну роль в обороні Москви грав Остей, онук Ольгерда: *«Граду же единаче в мятежи смущающуся, аки морю мутящущуся в бури велице, и ниоткуда же утешения обретающе, но паче больших и пущих золь ожидаху. Сим же тако бывающимъ, и потом приеха к нимъ въ град некоторый князь литовський, именемъ Остей, внукъ Олгердов. И тѣмъ окрепивъ народы, и мятеж градный укротивъ, и затворися с ними в граде въ осаде съ множествомъ народа, с теми, елико осталось гражан, и елико бежанъ збежалося с волостей, и елико от инех градов и от странъ»*. [257]

На кінець XIV ст. й самий Київ, й уся давня Руська земля входили до складу Великого князівства Литовського. Тож принцип уведення південно-західних руських земель до московського «обігу» мав змінитися. Відтепер церковне управління Руською землею або мало поступитися управлінню державному, або бути розповсюджене на Литву.

За часів Киприана у Візантії переважала точка зору, що землі Великого князівства Литовського мають підпорядковуватися митрополиту Київському. Власне, провідником цієї політики й був Киприан. Дмитро Донський, який

активно воював проти литовців, не поділяв точку зору митрополита. Але уже його наступник – Василь, одружений на литовській княжні Софії Вітовтовні, до Литви ставився значно прихильніше. А отже ідея неподільності Київської митрополії у руках митрополита «всея Русії», котрий мешкав у Москві, була йому ближча.

Проте, як показують джерела, московське літописання розвивалося у напрямку, протилежному киприанівському.

«Владимирский Полихрон», згідно гіпотези О. Шахматова, був створений у першій чверті XV ст. за ініціативою наступника Киприана, митрополита Фотія. У «Полихроне» присутній загальноруський патріотизм, проте, особливо у Повісті про битву на Доні, «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича» на перше місце виходить прославлення московського князя й Москви як такої. Скажімо, у «Повести о нашествии Тохтамыша» міститься прославлення великокняжої столиці: «и бьше дотолє, прєже видєти, была Москва град великъ, град чудєнь, градъ многочеловечєнь, в нем же множество людий, в нем же множество господьства, в нем же множество всякого узорочья». [257]

У «Владимирском Полихроне» виявилися поєднані тенденції попередніх московських зведень. Проте він відмовлявся від киприанівського тяжіння до Литви, виставляючи на перше місце серед руських міст Москву.

Причиною зміни тенденцій митрополичих зведень стала політика. Фотій уже не міг сподіватися на об'єднання Литви та Москви під проводом останньої. Тому у «Полихроне» присутня згадка про те, що Литва була союзником Мамає (відповідне місце було раніше цензуровано Киприаном). Крім того, історична концепція Киприана була виправлена у місці, де йдеться про облогу Москви Тохтамишем: на противагу Остею героями оборони виставлені самі москвичі.

Нарешті, показовою є й повість про битву на Ворсклі, у якій Вітовт, «похвалялся Тохтамыша на Орде посадить, а сам на московском престоле сєсть, ибо для того и учинил эту войну; Тохтамыш посулил ему Москву и

*всю землю Русскую. Но напрасно замысливали поганые, ибо о таких говорит пророк: “Истребит Господь все уста льстивые, язык велеречивый”*». [167]

Як відзначає В. Комарович, «повість з явним задоволенням змальовує потім розгром на річці Ворсклі Темір-Кутлуєм союзників, що змовилися: *“И поможет бог татаром, и одоле царь Темир-Кутлу и победы Витофта и всю силу его литовскую”*». [цит. за: 155, с. 197]

Слідом за «зняттям з порядку денного» питання про єдність руських земель на ґрунті міжкняжих взаємин, підлягала заміні й історична концепція «київської старовини».

Характер привласнення «київської спадщини» (що знайшло відображення у нових вставках до первинного літопису) був сформований саме Поліхроном Фотія. Так, він додав (на підставі місцевих літописів та усних джерел) згадку про новгородського «старійшину» Гостомисла, вказав, що від древлян до Ольги прибуло саме п'ятдесят сватів, додав вказівку про напис на чаші, зробленій з черепа Святослава: *«чюжих желая, своя погуби»*, а також вставив повідомлення про будівництво Володимиром Святославичем однойменного міста на Клязьмі.

В зведенні 30–40 рр. XV ст. у статті під 988 роком йдеться: *«Того же лета постави кнзь Владимир в Киеве первую церковь святого Георгия, ноября в 26 день. И пришед из Киева в Суздальскую землю, постави град в свое имя Владимир, и спом осыпа, и церковь святую Богородицу сборную деревяну постави и вси люди крестив Русьские и наместници»*. [270, с. 72] Заснування та хрещення Володимира-на-Клязьмі записане під тим самим роком, що й хрещення Києва. «Таким чином, були створені “історичні підвалини” “зрівняння Володимира з “матерью градов русских” Києвом” у ході боротьби між київською та московською частинами митрополії за місце перебування митрополита “всея Руси”, що розгорнулася у першій половині XV ст.». [321]

Нагадаємо, що з кінця XIII ст. Володимир стає резиденцією митрополита. З 1354 року грамотою патріарха Володимир-на-Клязьмі

проголошений офіційною резиденцією руського митрополита. Однак, Володимир залишався другою за значенням кафедрою митрополії після Києва. Статус київської кафедри забезпечувався правом давнини та тим, що її заснував св. Володимир. Отже повідомлення про заснування Володимира-на-Клязьмі тим самим св. Володимиром надавало володимирській кафедрі права майже такої ж давнини.

Отже, перше загальноруське зведення на московській основі – Фотіївський Поліхрон – засвідчило перетворення Москви (через Володимир-на-Клязьмі) на центр «збирання земель», а також зафіксувало радикальний розрив з традиціями давнього Києва. Одне з перших продовжень Поліхрона було доведене до 1456 року, коли закінчилася ворожнеча між нащадками Дмитра Донського: старий київський порядок наслідування від старшого брата до молодшого, який геть не вписувався у завдання побудови національної держави, був замінений наслідуванням від батька до сина.

Перше Московське літописне зведення 1456 р., було продовжене у XV ст. двічі: у 1472 та у 1479(80) рр. Обидва продовження закінчуються відомостями про вдалі для Москви походи Івана III проти Новгородка. Саме у цих зведеннях була вперше сформульована ідея про наступність історичного процесу на Руських землях від Києва до Москви у формі ствердження єдності правлячої династії.

Наприклад, у літопису висловлена точка зору Івана III про те, що усі мешканці Русі, зокрема новгородці *«яко и не въ православье еще быша, от Рюрика и до великого князя Владимира, не отступали за иного осподаря, а от Владимира до иже до сего дне его род знали единъ и правилися всем великим князем о всемъ, преже киевским, потом же володимерским, а се уже на последних летех все свое изгубити хотят, от христьянства к латиньству отступающе»*. [216]

Руська земля оголошувалася *«вотчиной»* великого князя, тож приєднання Новгородка розглядалося як повернення міста до складу *«вотчины»* – як «возз'єднання».



Іван наказує послам переказати новгородцям: *«Отчина моя естя, люди новгородстии, изначала: от дед, от прадед наших, от великаго князя Владимира, крестившаго землю Рускую, от правнука Рюрикова, первого великаго князя в земли вашей. И от того Рюрика да иже и до сего дни знали есте единъ род тех великих князей, преже киевских, до великаго князя Дмитрея Юрьевича Всеволода Володимерьскаго, а от того великаго князя да иже до мене род их, мы владеем вами, и жалуем вас, и бороним отовселе, а и казнити волны же есмы, коли на нас не по старине смотрите почнете. А за королем некоторым, ни за великим князем литовьским не бывали есте, какъ и земля ваша стала, а нынеча от християнства отступаете к латинству чрес крестное целование. Яз, князь великий, некоторые силы не чиню над вами, ни тягости не налагаю выше того, какъ было при отци моем, великом князи Василье Васильевиче, и при деде моем, и при прадеде, и при прочих великих князеих рода нашего, но еще и жаловати вас хочу, свою отчину».*

[216] Як зазначає Московське зведення 1479(80) року: великий князь *«отчину свою Великий Новгород привел на всю свою волю и учинился на нем государем, как и на Москве».* [275, с. 322]

Дмитро Лихачов звернув увагу на те, що завоювання Новгороду було обґрунтовано дохідливо для сучасників. На цьому прикладі добре видно, як «теорія київської спадщини ставала усе більш досконалою зброєю у руках московського уряду». [171, с. 40] Враховуючи, що Іванові III конче необхідно було будь-що піднести Москву, в межах московської офіційної ідеології повертаються до широкого вжитку ідеї, які раніше залишалися на периферії літописання.

Так, у зведенні 1479(80) року уведено статтю *«О Сидоре митрополите»*, яка спиралася на твори 1440–1460-х років про Флорентійський собор й у якій наголошувалося на втраті Царгородом свого благочестя, яке перейшло до Москви.

Упорядники зведення 1493–1494 рр. проводять цю думку далі. Москва не тільки зараз (у XV ст.), але й раніше (упродовж XIV ст.) була й є

наймогутнішим та найдуховнішим містом Русі: *«преже бе велик и чуден град и многое множество людей бяше в нем, кыпя же богатством и славою, превзыды же вся грады в Русстеи земли честью многою»*. [275, с. 209].

Як писав М. Присьолков, «зведення 1479 р. може бути характеризоване як новий приступ у літописній справі до особливого роду узгодження сьогодення з давньою минущиною. Правда, звідчик 1479 р. ще не наважується вносити до викладу минулих подій ту систематичну переробку на догоду сучасним йому політичним поглядам, якою так різко невігідно відрізняються наступні московські зведення XVI ст., як не знає ще він легенди про походження Рюрика від Августа або про регалії Мономаха (...), але низку тенденційних викривлень у матеріалі давніх зведень, джерел зведення 1479 р., ми вказати можемо». [285, с. 257] Далі російський дослідник наводить приклади, серед яких, зокрема, у контексті нашого дослідження привертає увагу ігнорування укладачем зведення 1479(80) року згадки під 1339 роком про те, що Іван Калита сприяв вбивству тверського князя Олександра Михайловича. Також показовим є виправлення відомостей під 1171 роком про вигнання новгородцями князя Романа: укладач зведення додав: *«таков бо бе обычай окаянных смердов изменников»*. [див.: 285, с. 257–258]

Наприкінці 80-х років XV ст. незалежне літописання на північно-східних руських землях (за винятком Пскова) припинилося, а усі загальноруські літописи з цього часу стали продуктом московської великокняжої влади. «На питання, чи можливо припустити, що тепер у Москві була зосереджена ця літописна робота, яка й в особі укладача 1472 р., й в особі укладача 1479 р. свідчить про світську руку літописання, – пише М. Присьолков, – думаю, що ми з упевненістю можемо вказати на такий центр». [285, с. 258]

Таким чином, у літописних зведеннях кінця XV ст. закріплено ідею першості Москви, яка ґрунтується на її наступності Володимиру-на-Клязьмі та Києву.

Як свого часу написав Олександр Орлов, «московські літописні зведення того часу розкривають ясний зв'язок з тією літературою Київської Русі, яка з особливим пафосом висловлювала ідею єдності Руської землі, засуджувала політику князів, котрі руйнували цю єдність, закликала до захисту загальнонародних інтересів. Тому Володимирський *«Поліхрон»* початку XV ст. посилався на авторитет *«начального летословца киевского»*, *«великого Селивестра»* (редактора Повісті минулих літ), котрий правдиво зображав події (*«не украшая пишущего»*), котрий сміливо викривав князів (*«временна богатства земская не обвиняся показывает»*)). [229, с. 168]

Разом з XV ст. закінчується перший етап інтегрування «київської спадщини» до московської свідомості та історичного нарративу. Упродовж наступного століття московські ідеологи намагаються дивитися «крізь» київську давнину й про це йдеться у Третьому розділі нашого дослідження.

Хоча автор *«Казанской истории»* (1564–1565 рр.) згадує Київ. Причому, робить він це за тим самим принципом «оволодіння спадщиною»: Москва відтепер стала «Києвом», а старий Київ перестав ним бути. Невідомий автор пише: *«И воссиял ныне стольный и прославленный город Москва, словно второй Киев, не посрамлюсь же и не провинюсь, если скажу, как третий новый великий Рим, воссиявший в последние годы, как великое солнце, в великой нашей Русской земле»*. [129] Нагадаємо, що у 1471 році Київське князівство було ліквідовано й на його місці з'явилося воєводство у складі Великого князівства Литовського. «Десакралізація» Києва як «смерть спадкодавця» – підмурок для піднесення Москви, підстава для оволодіння спадщиною.

Цікавим у цьому контексті є згадування автором *«Казанской истории»* в одному місці *«державы и области Киевской и Владимирской»*, в іншому – *«великого князя киевского и владимирского»*. [129] Найменування київського князя володимирським свідчить про належність автора до традиції піднесення ролі та значення Володимира-на-Клязьмі, яка властива Поліхрону.

У «*Степенной книге*» (а йдеться про Шосту ступінь книги, яку присвячено «*преславному великому князю Всеволоду Георгиевичу, нареченому в святом крещении Дмитрием*») також переглядається київська традиція. Так, у ній йдеться про вдалий похід Всеволода Суздальського на половців, який начебто призвів до того, що Ольговичі на чолі з Ігорем вирішили йому наслідувати, були розбиті й визволені з полону тим самим Всеволодом Суздальським та Романом Волинським. Версія про бездіяльність князів у вирішальний момент боротьби з кочовниками, про що пише автор «*Слова о полку Игореве*» книжникам XVI ст. уже не підходила. Тож вони редагують історію, намагаючись прокласти лінію наступності від Києва до Володимира.

Як зазначає Данило Альшиц, «Шоста ступінь мала показати прямий та природний перехід від самодержавства Київського, через Володимиро-Суздальське, до Московського. Між тим для обґрунтування непереривчастості російського самодержавства саме тут було найтонкіше та хитке місце». [15, с. 65]

Авторам «*Степенной книги*» треба було піднести авторитет Всеволода й вони пишуть: «*Богохранимый же великий князь Всеволод Юрьевич, благоденственно пребывая во граде Владимири и правя скипетро Руського царствия... и всему множеству Владимировых сродников своим старейшинствуя, идеже каждо их господствуя. Аще же некогда нецыи от сродник его завистию побежахуся и бранию к нему прилежахуся, он же противу их вооружашеся и междуусобному кроволитию быти не даваше, но своим благосердным долготерпением и медленным пожьданием брань утоляше и братолюбие составляше, и ему же он хотяще даруя во одержание киевское господначалие и прочая грады Русския и всех праведно управляя. И все послушаху его и покоряхуся ему*». [цит. за: 15, с. 67]

Тут автори «*Степенной книги*» вступають у пряме протиріччя з автором «*Слова о полку Игореве*» для того, щоб піднести авторитет Всеволода, який для автора «*Слова*» не тільки один з інших князів, так ще й звинувачений у нехтуванні боротьбою південних князів проти половців.

Якщо у «Слове»: «...отец их, – Святослав грозный великий киевский, – грозою своею, усмирил своими сильными полками и булатными мечами; вступил на землю Половецкую, протоптал холмы и яруги, взмутил реки и озера, иссушил потоки и болота. А поганого Кобяка из Лукоморья, из железных великих полков половецких, словно вихрем вырвал. И повержен Кобяк в городе Киеве, в гряднице Святослава. Тут немцы и венецианцы, тут греки и моравы поют славу Святославу...» [339], то «Степенная книга» переписує славу Святослава на «самодержца» Всеволода Суздальського.

Автором «Слова» Київ сприймається як беззаперечний центр Русі, тож саме його князь вважається головним. Тому непримітний Святослав – «грізний» та «могутній». «Степенная книга» переносить ці епітети на Всеволода, який привласнив звання «великого князя», претендуючи на першість серед руських князів. Таким чином ідея міцної княжої влади автоматично переноситься з півдня на північ.

Раніше образ «грізного» великого князя Всеволода ми бачимо у «Слове о погибели Русской земли» (між 1238 та 1246 роками): «Отсюда до венгров, и до поляков, и до чехов, от чехов до ятвягов, от ятвягов до литовцев и до немцев, от немцев до корелы, от корелы до Устюга, где живут тоймичи поганые, и за Дышащим морем, от моря до болгар, от болгар до буртасов, от буртасов до черемисов, от черемисов до мордвы – то все покорил бог народу христианскому поганые страны: великому князю Всеволоду, отцу его Юрию, князю Киевскому, и деду его Владимиру Мономаху, которым половцы детей своих пугали в колыбели. А литва из болота на свет не показувалась. А венгры каменные города укрепляли железными воротами, чтобы на них великий Владимир не ходил войной. А немцы радовались, что они далеко за синим морем. Буртасы, черемисы, веда и мордва бортничали на великого князя Владимира. И сам господин Мануил Цареградский, страх имея, затем и великие дары посылал к нему, чтобы великий князь Владимир Царьграда его не взял. А в те годы беда христианам от великого Ярослава и до Владимира,

*и до нынешнего Ярослава, и до брата его Юрия, князя Владимирского»*. [340, с. 327]

Офіційні книжники XVI ст. використали як «*Слово о погибели Русской земли*», так й Володимиро-Суздальське зведення. Але головним джерелом їхнього твору, хоча й з негативним знаком, стало «*Слово о полку Игореве*». Вони, як пише Д. Альшиц, «у виборі матеріалу для своєї побудови пішли не за дійсністю й документами, а за автором «*Слова*», обравши похід Ігоря основою своєї розповіді. Не вважаючи для себе можливим пройти повз «*Слово*» вони вступили до прямої полеміки проти зображення автором «*Слова о полку Игореве*» трьох його вельми важливих героїв. Якщо він гіперболізував роль Святослава Київського у подіях, що відбувалися, то вони її зовсім перекреслили. Якщо він із докором у бездіяльності звертався до Всеволода та Романа, то вони створили версію про їхню вирішальну участь у подіях». [15, с. 69]

М. Каган вважає, що розповідь про похід Ігоря зберігся майже в усіх літописах, а отже, безпосереднім джерелом «*Степенной книги*» слід вважати Никонівський літопис, написаний перед тим у тому ж митрополичому колі. «Порівняння тексту *Степенной книги* з аналогічною розповіддю про походи Святослава та Ольговичів на половців у Никонівському літописі відкриває як їхній майже текстуальний збіг, так й механізм переробки джерела, – пише М. Каган. – Автор *Степенной книги* цілком міг створити своє оповідання, яке приписало половецькі походи Всеволоду, на основі Никонівського літопису. Тому говорити про знайомство Афанасія, автора *Степенной книги*, ченця Чудівського монастиря, майбутнього наступника Макарія на митрополичому престолі, з текстом *Слова о полку Игореве* немає достатніх підстав». [128, с. 55]

Проте М. Каган визнає опосередкований зв'язок між цими двома творами, хоча й за посередництва «*Життя князя Ярослава*», яке було написане у Суздальській землі, а також «*Слова о погибели Русской земли*», який вплинув на «*Родословец русских князей*» (початок XVI ст.).

Треба згадати також про «Задонщину», яка, за словами Д. Лихачова, була своєрідною відповіддю авторіві «Слово о полку Игореве». Софоній Рязанець (хоча є сумніви щодо його авторства «Задонщини») – не просто знає «Слово», він опонує йому. Якщо Володислав Кормильчич, який за думкою О. Пріцака був автором «Слова» [див.: 288], тужить через поразку, автор «Задонщини» радіє з приводу перемоги. Звідси – перевернутість одних й тих самих характеристик:

«Слово»	«Задонщина»
<p><i>Тогда вступил Игорь-князь в золотое стремя и поехал по чистому полю. Солнце ему тьмой путь преграждало, ночь стенаниями грозными птиц пробудила, свист звериный поднялся, встрепенулся Див, кличет на вершине дерева, велит прислушаться земле неведомой: Волге, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню, и тебе, Гмутараканский идол.</i></p>	<p><i>Тогда князь великий Дмитрий Иванович вступил в золотое свое стремя, взял свой меч в правую руку, помолился Богу и пречистой его Матери. Солнце ему ясно с востока сияет и путь указывает, а Борис и Глеб молитву возносят за сродников своих.</i></p>
<p><i>Игорь к Дону войско ведет. Уже гибели его ожидают птицы по дубравам, волки беду будят по яругам, орлы клетком зверей на кости зовут, лисицы брешут на червленые щиты.</i></p>	<p><i>Нет, то не гуси загоготали и не лебеди крыльями всплескали: это поганый Мамай пришел на Русскую землю и войска свои привел. А уже беды их подстерегают крылатые птицы, паря под облаками, вороны неумолчно грают, а галки по-своему галдят, орлы клекочут, волки грозно воют и лисицы брешут – кости чувят.</i></p>
<p><i>Дети бесовы кликом поля</i></p>	<p><i>русские сыновья широкие поля кликом</i></p>

<i>перезгородили, а храбрые русичи перезгородили червлеными щитами.</i>	<i>огородили и золочеными доспехами осветили</i>
<i>Черная земля под копытами костью посеяна, а кровью полита; бедами взошли они на Русской земле!</i>	<i>Черна земля под копытами, костями татарскими поля засеяны, и кровью их земля залита.</i>
<i>Тоска разлилась по Русской земле, печаль потоками потекла по земле Русской. А князья сами себе невзгоды ковали, а поганые сами в победных набегах на Русскую землю брали дань по белке от двора.</i>	<i>Застонала земля татарская, бедами и горем наполнившаяся; пропала охота у царей и князей их на Русскую землю ходить. Уже нет веселья в Орде.</i>

Таким чином, можна, слідом за Д. Лихачовим, сказати, що «звернення до “Слова о полку Игореве” входить, отже, у самий задум “Задонцины” як ідеологічне висвітлення тих подій, початок яких автор “Задонцины” бачив у битві на Каялі – Калці, а кінець – у битві на Доні. Таким чином, стилістична близькість “Слова о полку Игореве” та “Задонцины” не є результатом творчого безсилля автора “Задонцины”, – це цілком свідомий прийом: на тлі стилістичної єдності “Слова” та “Задонцины” яскравіше й гостріше повинно було видатися саме протиставлення двох подій – минулої та сьогоденної. Куликовська битва розглядається, отже, у “Задонцине” як реванш за поразку, понесену військами Ігоря Святославича на річці Каялі, яку автор “Задонцины” свідомо ототожнює з річкою Калкою, поразка руських на якій у 1224 р. стала першим етапом завоювання Русі татарами». [170, с. 272]

Як зазначає В. Адріанова-Перетц, «вторинність тексту “Задонцины” (...) підтверджується насамперед самою появою у свідомості письменника кінця XIV ст. образу Бояна. У поета XII ст. природно міг виникнути спогад про



цього натхненного співака другої половини XI ст., чії пісні, що ще збереглися в пам'яті народу, звичайно, він чув і тому чітко уявляв собі їхній зміст і поетичні якості. Для письменника ж кінця XIV сторіччя образ Бояна не міг бути живим, тому що неймовірно, щоб ще два століття пісні Бояна, а разом з ними й ім'я їхнього автора збереглися в народній пам'яті й дійшли до сучасників автора «*Задоницины*»». [10, с. 135]

Так чи інакше, але використання у «*Степенной книге*» матеріалів «*Слова о полку Игореве*» свідчить не тільки про обізнаність з ним книжників XVI ст., але й про причини того, що «*Слово*» так довго залишалося невідомим загалу.

До «київської спадщини» Москва знову звертається у XVII ст. не без допомоги українських інтелектуалів.

Історична ситуація XVII ст. вимагала (особливо після Смути, яка показала взривистість московських держави та церкви) від московської церкви вирішення богословських проблем, котрі залишилися з часів наслідування константинопольському патріархові. Справа у тому, що місцеве православ'я почало здійснювати перехід зі Студійського статуту на Єрусалимський [див.: 116, с. 174], але перехід цей завершеним не був, що призвело до паралельного існування двох систем-статутів, що у майбутньому мало велике значення для розколу.

Близькість України з її розвиненою богословською думкою, а також Польщі, у якій вирували реформаційні та контрреформаційні пристрасті, винесли на порядок денний питання про внесення ладу до богословських та взагалі церковних понять та правил. Тим більше, що київський митрополит Петро Могила у 1640-х роках перевів українську церкву саме на Єрусалимський статут. Взагалі, слід сказати, що приєднання України в інтелектуальному сенсі зіграло злий жарт з Москвою. Московська культура та ідеологія зазнали відчутної експансії київської вченості, яку не змогли «перетравити». Власне, це й спричинило Розкіл, про який нижче.

Як зазначає М. Грушевський, «Київ по довгім упадку свого церковного життя знов став церковною столицею, резиденцією митрополита, що більше –

столицею всього майже православного єпископату, на всі українські (або й білоруські) землі, на довгий час, поки православні владики, непевні своєї безпеки, за ліпше вважали не потикатися в свої єпархії та далі зіставатися під покровом козацької протекції в київських і сусідніх монастирях. Ставав найпершим і найважнішим культурним огнищем на всі українські й білоруські землі, куди з різних кінців і країв скликалися й збігалися культурні, наукові, просвітні сили, борці за подвигнення свого народу, певні безпечного захисту, доброго прийняття, а навіть – і достатку, коли не кар'єри. З глухого пограничного кута, непривітного й тривожного форпоста перетворювався він в національну столицю, разом – в боєвий табір відродженого українства, готового до боротьби, до реваншу, до здобування утрачених позицій». [76, с. 417]

Що стосується самої зустрічі, то українці та московити не помітили один в одному майже нічого, що свідчило б про їхнє спільне життя за часів київської давнини. І це не дивно з огляду на час, що невпинно розводив дві культури. Втім, уявний образ єдиної Київської Русі сполучав українців з Москвою у єдине ціле. У той же час, він роз'єднував їх з Польщею, хоча завдяки пам'яті про Литовсько-Руську державу, не остаточно, а у межах «третього народу» у складі польсько-литовсько-руської конфедерації.

Навколо вибору орієнтиру й розгорнулася боротьба між двома субкультурами, що змагалися за головування всередині української культури. Узурпація Москвою «київської спадщини» надавала перевагу «москвофільській» субкультурі, що багато у чому визначило симпатію значної частини українців до Москви та антипатію до Польщі.

На користь промосковського вирішення суперечки між двома векторами українського розвитку зіграли одночасне піднесення Московщини та загострення українсько-польських взаємин у XVII ст.

З кінця XVI ст. (після Люблінської унії 1569 р. та особливо Берестейської унії 1596 р.) українсько-московські взаємини поволі набувають якісно нової динаміки.

Оскільки Польсько-Литовська держава (Річ Посполита) у XVI ст. залишалася «республікою шляхти», без суттєвого розрізнення її етнічного походження чи релігійної приналежності, ідентифікація української знаті за формулою «*gente Ruthenus, natione Polonus*» («руського племені, польської нації») була цілком природною і містила в собі перспективи для розвитку.

Втім після Люблінської унії українські землі перетворювалися на периферію Корони Польської, позбавляючи значну частину напівпривілейованих соціальних верств і прошарків українського суспільства певних прав та вольностей.

Не менш серйозними були й наслідки проголошення в Бересті церковної унії, яка мала виробити таке визначення руської ідентичності, що було б прийнятним як для політичної, так і для соціальної та культурної структури Речі Посполитої. Адже конфесійна єдність держави вважалася необхідною умовою її єдності, а східне православ'я сприймалося католицькою церквою не лише хибним, а й таким, що підривало державу. Православні у більшості своїй були проти унії.

Отже, об'єднання східної та західної церков, покликане, за задумом його ідеологів з боку вищого православного кліру, повністю ліквідувати міжконфесійні суперечності в Речі Посполитій, лише суттєво поглибило їх, загостило конфронтацію та серйозно послабило позиції православ'я. Річ Посполита з початку XVII ст. все більше перетворювалася на спільноту римсько-католицької шляхти польської культурної приналежності.

За таких умов саме представники вищих церковних кіл України першими звернули свої погляди на Москву, сподіваючись отримати від православного царя передусім моральну, а також політичну підтримку в стосунках з польською елітою. Що ж стосується допомоги матеріальної, то, як зазначає Сергій Плохій, «у руських землях Речі Посполитої, на загал, добре знали про московську практику надання царської милостині православним церквам, і руські православні були серед тих, хто нерідко користався з царської фінансової підтримки». [252, с. 355]

Процес пошуку українським духовенством контактів з російською правлячою елітою був жорстко детермінований його бажанням будь-що протистояти викликам католицької контрреформації у Речі Посполитій. У цьому ж міститься коріння ідеї відродження православного слов'янського світу (*Slavia Orthodoxa*), заради якої українські православні церковні діячі намагалися створити у Московській державі інтелектуальну базу для відродження православ'я.

«Поява москвоцентричних заяв з боку українського православного духовництва мала у своєму засновку ту ж природу, що й апеляції до Москви (подеколи не менш панегіричні) представників інших відламів православного світу, – зазначає Віктор Брехуненко. – До православної риторики українських духовних осіб підштовхнула саме гострота православного питання у Речі Посполитій, а не усвідомлення ними засадничої необхідності приєднання руських земель Корони та Литви до Московії». [42, с. 189]

Проте, як слушно зазначає Зенон Когут, «не стільки московські писці, скільки українські клірики почали пов'язувати Україну з Росією через комбінацію історії (Київська Русь), династії (Рюриковичі), релігії (православ'я) й навіть розпливчастого уявлення про етнічність (“славено-російський народ”). Частина українського духовенства хотіла втягнути Росію в українські справи, зберігаючи при цьому власні культурні та політичні традиції. Духовенство цікавилось головним чином *Slavia Orthodoxa* – світом, заснованим на православній вірі й церковнослов'янській мові літургії та високої культури. Частина цієї еліти хотіла отримати захист від єдиного справді незалежного православного монарха – Московського царя, від постійних переслідувань, яких зазнавали православні мешканці римсько-католицької Речі Посполитої». [150]

Ще у 1592 році львівські братчики звернулися до московського царя з листом, у якому виклали свою аргументацію на користь єдності українців та москвитів. На відміну від московських ідеологів, які наполягали на праві московських государів на руські землі як на свою «*вотчину*», братчики

«проводили пряму лінію спадкоємності між князем Володимиром і царем Федором Івановичем, щоб підкреслити роль царя не як володаря певних земель, а як провідника “роду Російського” та покровителя православної церкви». [252, с. 365]

У 1620-х роках був знайдений Хлебніковський літопис, який вперше надав православним документальні свідчення славної київської давнини. Відтепер у православних Речі Посполитої був літопис, який не тільки легітимував відомості, що містилися у хроніках Кромера, Бельського, Стрийковського, але й уможлиблював власну русько-православну інтерпретацію подій.

Щоправда, представники київської православної ієрархії у 1620-х роках спрямували зусилля з інтерпретації історії у бік, надзвичайно вигідний Москві. Зокрема, у серпневому 1624 року листі до царя митрополит Йов Борецький не тільки долучає Михайла Федоровича Романова до роду Рюриковичів, але й, використовуючи біблійну легенду про Йосипа, якого брати продали до Єгипту, будує сюжет про два «російські» народи. Як зазначає С. Плохій, «у листі Борецького в образах біблійної легенди започатковано традицію трактування українців-малоросів як молодших, а росіян-великоросів як старших братів, що складали одну родину». [252, с. 368]

1626 році архімандритом Печерського монастиря став Петро Могила. 1633 року його було обрано митрополитом Київським, що зробило його де факто головою православних Речі Посполитої. За Могили виготовляються копії «старого літопису Нестора», а також створюється Густинський літопис (середина 1630-х рр.). Цей літопис, у якому більша частина відведена під розповідь про події домонгольської історії Русі, вперше безперервним викладом з'єднав добу давнього Києва з Руссю кінця XVI ст.

У 1635 році у печерській друкарні Сильвестр Косов видає польськомовний «*Paterykon abo żywoty ss. Oycow pieczarskich*», який був переробкою Печерського патерика. Звертає на себе увагу конструкція:

Володимир «мав столицю свою перше в Новгороді, потім у Києві. Наостанку переселився до міста Володимира, яке в ім'я своє за 36 миль від Москви між Волгою і Окою над Клязьмою рікою збудував». [420]

1638 року Афанасій Кальнофойський публікує «Тератургіму», у якій йшлося про дива, які здійснювали печерські святи. Також Кальнофойський надав відомості про київські святині.

Однак, історичні пошуки першої половини XVII ст., пов'язані з діяльністю П. Могили, були спробою конструювання ідентичності не національної, а конфесійної. Конфесійна ідентичність у XVII ст. була нав'язливою темою для будь-якої європейської громади. Як пише Наталя Яковенко, «конфесіоналізація універсально проявила себе як у католицькому, так і в протестантському світах, а в часи митрополитства Йосифа Рутського й Петра Могили – також у спільнотах східного обряду, унійній та православній. Змагаючись за душі вірних, кожна з Церков прагнула чіткіше, ніж доти відмежувати “власну територію” – шляхом уніфікації конфесійних практик, підготування освіченого кліру й проповідницьке душе пастирство; шляхом своєрідної “націоналізації” церковного простору – з підкресленою апеляцією до “своїх” релігійних цінностей; через запровадження дієвої опіки над шкільництвом та пропагування активних форм побожності – у тому числі “світських”, себто культурно-мистецьких проявах». [404, с. 286] Могила намагався використати «відкриття» «київської давнини» у справі гуртування руської православної спільноти саме у контексті конфесіоналізації.

Козацтво, яке до 1620-х років навряд чи можна було вважати такою верствою населення, що надто переймалася питаннями віри, та яке було мало залучене до участі у релігійних справах, зусиллями Й. Борецького, І. Копинського та П. Могили конфесіоналізувалося. З одного боку, цей процес супроводжувався визнанням за козацтвом лицарського стану, а з іншого – набуття ним статусу оборонця православної віри. [див.: 42; 252]

Але, як слушно пише В. Брехуненко, «серед впливів, під які, поєднавши свою долю зі справою православ'я, підставляло себе козацтво, були й такі,

що підштовхували до зміщення кута зору на Москву. Залучаючись до ролі “нової оздобы” православної церкви, козаки вступали в тісний контакт із середовищем, яке дивилося на Москву іншими очима, ніж вони самі». [42, с. 168] Якщо козаки звикли дивитися на Москву як на об’єкт прикладення своїх військових зусиль (проти неї з Польщею чи проти кримських татар – з нею, але в обох випадках передусім за гроші), то «і оточення Й. Борецького – І. Копинського, і угруповання П. Могили відштовхувалися у своєму сприйнятті Москви від спільного пункту: Москва – твердиня православ’я. І такий образ трансформувався в козацьке середовище принаймні від 1620-х рр., особливо ж інтенсивно в 20– на початку 30-х років XVII ст., коли руські православні ієрархи взяли козацтво під тісну опіку. Висвячені на козацьких плечах Й. Борецький та його оточення бачили в Московії останній бастион православ’я, ставили її на ключове місце у своїх концепціях, і вже одним цим давали козацтву цілком іншу проекцію московського чинника, ніж ту, яку воно мало перед очима упродовж попереднього століття». [42, с. 168–169]

Оцінюючи роль козацтва у висвяченні православних ієрархів константинопільським патріархом Феофаном восени 1620 року, С. Плохій ставить питання про те, хто саме став ініціатором втручання козацтва у церковні справи? «Можна сказати допевне лише те, що з огляду на поведінку та вагання патріарха Теофана, ініціатива не походила ані від нього, ані від Московії, – зазначає дослідник, – яка нібито вирішила діяти за його посередництвом. Натомість, висвячення на митрополита та єпископів осіб, пов’язаних або з братським рухом, або напряду з козаччиною (як-от Курчевич), свідчить про провідну роль київського братства, сила якого спиралася на козацьке членство та підтримку». [252, с. 155] М. Грушевський, розповідаючи про останнє звернення патріарха до українців перед перетином ним кордону з Молдавією, пише, що «спеціально до козаків патріарх звернувся з намовою, аби не ходили більше воювати московські землі, і грозив їм за се гнівом божим. “Коли не сповните мого прошення, знищить вас Бог! не важте ся такої злоти чинити над правовірними християнами”. Се була,

можливо, одинока інструкція, дана патріарху московським правительством на Україну. Козаки обіцяли – “*но не сохраниша сего якоже обещали бяху*”, завважає літописець». [76, с. 436–437]

Скоріш за все, Москва лише хотіла забезпечити себе від агресивних дій з боку козаків. Усе інше є результатом агітації з боку місцевого духовенства. Саме під його впливом самоідентифікація козацької старшини, яка не бачила себе поза Річчю Посполитою, почала розмиватися.

В. Брехуненко вказує на те, що участь козаків у Смоленській війні 1632–1634 рр. свідчить про бажання козаків пом'якшити козацьку проблему та примусити Корону визнати православну ієрархію, висвячену у 1620 році. У будь-якому разі, на думку дослідника, про бажання козацтва йти під московську руку не йдеться. «Відправний пункт козацьких підходів до стосунків з Москвою залишався незмінним – усвідомлення козаками своєї належності до українського світу та до суспільно-політичної системи Речі Посполитої», – пише В. Брехуненко. [42, с. 185]

Це так, але конфесіоналізація, яка зачепила козацтво, впливала на перебіг взаємин між православними та католиками. Нагадаємо лише про активне втручання козаків у події Київського православного собору 1629 року, скликаного за королівським наказом, на якому мала відбутися підготовка до спільного собору у Львові.

Як пише С. Плохій, «крім офіційних представників гетьмана, до Києва прибуло чимало інших козаків, які постійно намагалися потрапити до церкви, де відбувалися наради, надсилали делегації до духовних осіб і всіляко тиснули на учасників собору. Один з козаків навіть пригрозився Могилі та Борецькому, що мовляв, їм буде така сама “унія” як і київському війтові Ходиці, якого козаки забили 1625 року, звинувативши в підтримці унії. Могила навіть розплакався від цих слів». [252, с. 171]

Усвідомивши себе у якості захисника православної віри, козацтво, тим самим встало на шлях релігійної конфронтації з католиками у Речі Посполитій. Зважаючи на недалекоглядність польської влади, ця



конфронтація підштовхувала козацтво у бік Московщини, яка згодом вдало скористалася з православної орієнтації козаків.

Правда, це їй вдалося не одразу. Не в останню чергу через внутрішні обставини. До 1654 року українським православним доводилося доводити свою православність, ба навіть свою належність до християнства. Про недовіру до українців свідчать рішення Московського собору 1620 року, який підтвердив практику перехрещувати католиків та протестантів, якщо вони переходили до православ'я. Собор, як зазначає С. Плохій, «ставив під сумнів належність польсько-литовської Русі не тільки до православ'я, але навіть до християнства. Практично це означало, що “істинним християнином” міг бути лише той, хто жив у суто православній державі і не був зіпсований контактами з “нехристиянами”. Крім Московського царства, інших таких держав не було, отже, московське словництво того часу (в якому слово “християнин” стало синонімом слова “православний”) відбивало поширений у тогочасній Московській державі погляд на світ, де поза московським православ'ям не могло існувати і християнства». [252, с. 376]

Зазначимо, що традиція із сумнівом ставитися до західних християн сягає часів написання творів Ферраро-флорентійського циклу. Так, як зазначає В. Кирилін, Симеон Суздальський «ніколи не вживає стосовно “чужих”, тобто до тих, хто живе на Заході, перебуває під владою Римського первосвященника, імені-визначення з прямою віросповідною семантикою – християни, він завжди користується іменами, що містять насамперед характеристику поіменованих або за їхньою приналежністю до етносу, або за їхньою належністю до столиці католицького світу, або за їхнім зв'язком із загальною мовою католицької культурної традиції. При цьому завжди подібні імена або прямо означають загалом всіх підлеглих понтифіку, або мають на увазі всіх причетних до віри (точніше, до “єресі”) останнього, але не до православ'я й навіть не до християнства: “римляны”, “со латыны”, “много латынского языка”, “латыня”, “ко всему языку латынскому”, “ко всей латыне”, “фрязове” тощо. Навпаки, “своих”, тобто тих, хто належить до

Всесвітньої церкви, Симеон завжди називає, відзначаючи разом з тим їхню приналежність або до віри, або до етносу або мові спільної культури етносів: “православними”, “греки”, “православне”, “православное християнство”, “православных християн”, “от священник греческих” тощо». [139, с. 89]

Хоча з середини 1640-х років ставлення до руських православних з боку Москви почало змінюватися на краще, а Собор 1654 року відмінив рішення Собору 1620 року, певні упередження залишалися.

У цьому контексті доведення українцями того, що вони – свої, а не чужі, й слід розглядати появу «Синопису», у якому закріплена концепція двох частин Русі – Великої й Малої, колись єдиних, згодом розділених, а тепер знову об’єднаних разом в єдиному православному царстві.

«Синопис» закріплював у свідомості українців нове становище їхньої батьківщини як «Малої Русі» у складі православного світу, який на той час уже був локалізований у кордонах Московщини. Твір доводив, що ґрунтом для перебування малоросіян у складі Московської держави є спільне з великоросами київсько-руське минуле.

Незважаючи на об’єднавчі чинники (віра, київська старовина тощо), українська еліта прагнула створити ідеологічне підґрунття для свого існування у полі тяжіння Москви й для цього їй конче необхідно було пов’язати Москву й московського царя зі світом *Slavia Orthodoxa*. Власне, досягненню цієї мети й присвячено «Синопис» 1674 року, автор якого намагається звести разом династичні, релігійні та «слов’яно-руські» народні настанови у побудові великого історичного наративу.

За словами З. Когута, «завдання автора «Синопису» полягало саме у підкресленні духовної і культурної ролі Києва як центру руських земель, але вже в складі Московського царства. Виглядає, що однією з головних проблем для автора «Синопису» було поєднання в одній праці політичної, історичної та культурної традицій тисячолітнього Києва і відносно молоді Москви». [151, с. 14]

Одним з пунктів зв'язку є ідея Мосоха як прабатька слов'ян, що має польське походження. Одним з її авторів був Мацей Стрийковський. Його твір був популярним не тільки серед поляків та українців, але серед московитів. Стрийковський у 1582 році заявляє, що поляки, чехи, болгари, інші слов'яни та росії походять від Москви, сина Яфета, з московських земель.

За Стрийковським, у 175 році від Потопу, цар Німрод відіслав своїх людей заселяти нові землі. Серед них був Мадай – засновник Медії і прабатько медян, який прийшов у північні землі азійської та європейської Сарматії і оселився там разом із шостим сином Яфета на ім'я «Москва» (Мешех). У часи переселення Мадаю Москва (Мешех) народив двох синів-близнюків (Леха і Чеха).

У 375 році після Потопу Москва помер у віці 270 років, залишивши по собі чотирьох синів: окрім Леха і Чеха, Москву-молодшого та Руса. Всі сини Москви-батька постали як засновники різних слов'янських народів: Лех – поляків; Чех – чехів; Москва-син – московитів; та Рус – русів. Від синів Леха (Литвона, Кашуба та Самота) пішли литовці, поморські, пруські і самотські племена.

Ідея Стрийковського зрозуміла. Якщо всі слов'янські народи походять від Москви-батька, а поляки і чехи – від старших синів, то «молодші» народи мають шанувати і підкорятися «старшим».

Як пише З. Когут, «у ранньомодерній Україні книги Стрийковського були серед найпоширеніших праць, з яких українські автори запозичували деякі зі своїх ідей. Саме через поширення праць Стрийковського його концепція походження слов'янських народів потрапила в українські землі. Там вона стала об'єктом не лише наслідування, але й творчої переробки, що впливало з характеру процесів, які відбувалися у тогочасному українському суспільстві». [151, с. 10]

Найбільш повно ідея представлена саме у «Синописі». Як пише Когут, «завдання автора «Синопису» полягало саме у підкресленні духовної і

культурної ролі Києва як центру руських земель, але вже в складі Московського царства. Виглядає, що однією з головних проблем для автора «Синопису» було поєднання в одній праці політичної, історичної та культурної традицій тисячолітнього Києва і відносно молодій Москві. Запровадження постаті Мешеха-Мосоха як спільного біблійного предка руського і московського (російського) народів дозволяло автору вирішити згадану концептуальну проблему». [151, с. 14–15]

Якщо у «Хроніці» (1672) Феодосія Софоновича на першому місці перебуває усе ж Іафет: «Руський народ від Іафета, сина Ноєвого, веде своє походження, і від його сина Мосоха, від якого перше мосохами або мосхами називалися. Бо по потопі, коли розділив Господь Бог народи під час стовпотворіння, розійшлися по всьому світу нащадки синів Ноєвих: Симові, окремо Хамові, окремо сіли Іафетові нащадки. Тим Бог дав мовою слов'янською говорити. Пішли окремо, і широко розселилися в північних краях, у східних, на північних, на південних і на захід осіли, почавши від відрогів Карпатських і царств Колхинських, біля Чорного моря, і біля рік Дунаю, Оки, Волги, Ками, Дніпра, Бугу, Десни, Дністра, Дунаю аж до Двіни й Немана всі береги та землі посіли, наостанок аж до Льодовитого та Балтійського морів, яке русь Варязьким називає. Силу й владу слов'янського народу розширили за благословенням Ноєвим, ім'я сина його Іафета в тому поширенні своєму виражаючи, бо Іафет перекладається “розширення, поширення”. Тому потім россіянами і земля їх Рóссією від широкого їх по світу розширення називалися. Слов'янами ж називалися, кажуть, або від “Словесного” моря або від слави й від славних своїх звитяжних справ рицарських, якими по всьому світу славними були, і не так у скарбах, як у славі кохалися». [343, с. 56] То у «Синописі» ідея Мосоха уже постає у якості концепції.

У главі «Про народ Руський чи, точніше, Рóсійський, і про назву чи прозвання його» читаємо: «Руські, чи, точніше, рóссійські народи – ті ж слов'яни – [від] одного бо єства, батька свого Афета, і одної мови [походять].

Бо як слов'яни задля славних справ своїх здавна набули собі слов'янське ім'я, так по часі “розсіювання” племінного по багатьох землях “р'оссіянами”, а потім “р'оссами” прозвалися. Деякі ближчі до минулих часів оповідають, [що походять] роси від городка Роси, що лежить недалеко від Великого Новгороду, інші – від ріки Росі. Інші – від русого волосся, з яким і нині скрізь багато русі. Але найбільш достовірно з усіх тих подібностей, і вірогідніше, що від розсіювання свого р'осси ім'я те здавна собі набули, бо на широкій частині світу, по багатьох різних землях, одні над морем Чорним Понтійським Евксином, інші над Танаїсом чи Доном, і Волгою ріками, інші над Дунайськими, Дністровими, Дніпровими, Деснянськими берегами широко і різноманітно поселеннями своїми розсіялися. Так всі давні літописці – грецькі, р'осійські, римські і польські свідчать. Найбільше ж Божественне Писання від Пророцтва Іезекиїлевого в главі 38 та 39 ім'я те р'оссів належно оповідає, називаючи князя Р'осського, Мосоха, і ін. Отже, “р'осси” від “розсіяння” свого прозвалися, а від слов'ян [інших] відрізняються тільки назвою, за родом же своїм єдиними [з ними] є, і оскільки один і той же народ слов'янський – називається слов'яно-р'осійським чи славнор'осійським». [105]

Далі автор «Синопису» приділяє Мосохові окрему главу, яка так і називається «Про Мосоха, Прародителя слов'яно-р'осійського, і про плем'я його», у якій сказано: «Мосох, шостий син Афетів, внук Ноїв, [ім'я його] перекладається з єврейської на слов'янську як “той, що витягає” чи “той, хто розтягає”, від лука, що напинається, і від розпоширення великих і численних народів московських славнор'осійських – польських, волинських, чеських, болгарських, сербських, карвацьких і взагалі всіх, скільки їх є, що природно використовує слов'янську мову. Той бо Мосох по потопі року 131, пішовши з Вавилону з племенем своїм, скоро в Азії, і Європі над берегами Понтійського чи Чорного моря народи московитів в ім'я своє розселив. І звідти помножився народ, розселяючись день від дня в північні землі за Чорне море, над Доном, і Волгою ріками, і над озером чи затокою морською Меотіс, куди Дон впадає,

в степах широко поселеннями своїми розпоширилися, згідно особливості й витлумаченню імені прародителя свого Мосоха: бо, якщо Афет перекладається як “Розширення” чи “Розширений”, подібно до того означає і Мосох – “Той, що розтягає” і “Той, що далеко витягує”. І так від Мосоха, праотця Славеноросійського, від спадку його, не лише Москва – народ великий, але й уся Русь чи Росія вищеназвана пішли, хоча в певних землях дещо в слов’янах і змінилися, проте єдиною слов’янською мовою говорять». [105]

Попри початкове неприйняття ідеї Мосоха московськими книжниками, на рубежі XVII–XVIII ст. ця ідея набуває розвитку.

Перше свідчення про теорію «Москва – Мосох» Андрій Попов знаходить у Російському Хронографі 1661 р. А. Попов вважає, що з Хронік М. Стрийковського та М. Бельського «російський компілятор й склав свою статтю, за якою Слов’янський народ виводиться від Мосоха, сина Іафета, бере участь у Троянській війні, отримує грамоту від Олександра Македонського, розорує Рим та ін. Російських вигадок тут немає, й провина за ті, що існують, падає на одних польських хроністів. Хроніка Стрийковського відома була й у російському перекладі XVII ст., втім, треба припустити, що компілятор наш користувався польськими оригіналами, принаймні грамота Олександра Македонського наводиться польською мовою, хоча російськими літерами й тому ж дослівно згідно з Польською хронікою Вельських (Бельських – *І. Н.*)». [276, с. 203–204]

Федір Гіляров наводить текст з Хронографа 1661 року: *«Истинный же столп языка словенского в Московской земли, глаголаша прямо от размещения языка прияша, прадед своих, и большим именем страна та нарицашеся, понеже изыде корень от Мосоха, по Еврейску же и Халдейску от Мосхиния, сына Афетова; по сему убо тако имя нарицашеся Московия, и письмена Словенския еже от Кирилла изведено и сими писаху Московия, тако яже и язык прадеден глаголаху. И Чехи и Ляхи сии язык глаголаша, но не истинно, изменено много от Немец и Латинского языка множество*

*словес их... старейшее же имя словенского народа Московия именоватися, иже от Мосхиния, сына Афетова, еже в Библии описуется Мосох». [61, с. 14]*

Автор 1682 року пише: *«от святого писания и от розных языков и историков, что от Мосоха Москва имя свое получила» [цит. за: 308, с. 114], а також ідея Мосоха присутня у самій назві рукопису кінця XVII ст.: «Повесть известная, со свидетельством многих историков, о многословутном Граде Мосхве, яко таковое звание прия от Мосоха». [див.: 308, с. 114]*

У 1699 році за наказом Петра I в Амстердамі у типографії Іллі Копієвича було видане *«Введение краткое во всякую историю по чину историческому от создания мира ясно и совершенно списаное»*, де назва річки Москва пов'язана з Мосохом, який, у свою чергу, названий *«праотцом Российским»*.

Також, у 1699 р. чернець Афанасіївського монастиря Тимофій Каменевич-Рвовський у своїй праці *«Историческую древнее описание Кенсемира Кифича Рвовского о начале Славенороссийского народа и градов Москвы, Новаграда Великого и протчих, писанное собственною ево рукою вчерне лета мироздания 7207 году»* подав концепцію Мосоха про походження московських і великих «славено-російських» людей: *«Нюю же праведному внука суца бывша, именем Месеха, или реци, Мосоха; сей же убо Мосох, егда отдоися и совозрасте, бысть муж крепкорукий и вытяганец лукосильный... патриарх бо он был первый той и отец наш князь Великий Мосох Иафетович и господарь всем нам»*. [див.: 61, с. 25–39]

На початку XVIII ст. прихильником теорії «Москва – Мосох» був Олексій Манкієв, який у книжці *«Ядро российской истории...»* пише: *«Мосох или Месех был патриарх и родоначальник народов Московских, Русских, Польских, Волынских, Чешских, Мазоветских, Болгарских, Сербских, Кроатских и прочих всех, которые обще Словенский язык употребляют... По времени сии народы, произошедшие от Мосоха, ради смешения иных народов и рубежности, или для различных туда и инде походов и войн, старое свое название пренебрегли, звани и писаны были от князя своего Русса, которой*

*от Мосоха произведение свое вел... и держава их Россия. От той великой славы сии Мосоховы наследницы... Славянами прозваны были». [200, с. 151]*

О. Манкієв намагався дослідити етногенез слов'янських народів, використовуючи Біблію як головне джерело. При цьому Манкієв із надзвичайною критичністю ставився до інших теорій, які містили «вигаданих богів та героїв»; натомість, цей російський автор намагався секуляризувати власну концепцію і віднайти предків слов'янських народів серед «реальних» історичних осіб, зокрема, й у постаті *«Мосоха Яфетовича»*. [див.: 217, с. 34]

У *«Ядре»* Мосох виступає уже не просто як прабатько слов'янських народів, але й у якості прабатька Росії.

Загалом, концепція Манкієва не дала нових доказів на користь походження слов'ян від Мосоха. Крім того, сама його праця залишалася невідомою його сучасникам. *«Ядро российской истории...»* було видане лише у 1770 році за авторством князя Хілкова, під керівництвом якого служив Манкієв.

Звичайно, якби *«Синописис»* залишався твором, який відображав ідеологію тієї частини українського духовенства, яка прихильно ставилася до Москви на певному історичному етапі, навряд чи він витримав близько тридцяти перевидань у Московському царстві та Російській імперії (останнє у 1861 році). Історична концепція автора *«Синописису»* надала Московському царству, яке поступово набувало імперського характеру, не тільки ідеологічне обґрунтування політичних кроків, але й сприяло закріпленню у російській самосвідомості тих рис, які й сьогодні залишаються домінуючими.

Зокрема, це стосується включення Малоросії (як Україну почали називати у 1670-х – 1680-х рр.) до широкого *«общерусского контекста»*. Росія як територія нащадків Рюрика, обіймала Московщину та Малоросію як землі, населені єдиним «православним славено-російським народом» («'рѡсси» від «розсіяння» свого прозвалися, а від слов'ян [інших] відрізняються тільки назвою, за родом же своїм єдиними [з ними] є, і оскільки один і той же народ слов'янський — називається слов'яно-



російським чи славноросійським»). [105] Росія та народ мають бути під владою православного московського царя.

На думку Ірини Жиленко, «написання основного тексту видання слід віднести до часу між 1651 і 1654 рр.», а вставки щодо «повернення назад на перше царственне буття богоспасаємого граду Києва», згадки про «благочестивішого государя царя і великого князя Олексія Михайловича всія Великої і Малої і Білої Росії самодержця», про завоювання Іваном Грозним Казані та Астрахані, а також, нарешті, закінчення розділу про «царственний град» Москву «були зроблені після 1654 року не автором основного тексту “Синописа”, а якимось редактором, можливо, самим Інокентієм Гізелем». І далі: «Видання здійснювалося як своєрідна історична енциклопедія, покликана допомогти в читанні Києво-Печерського патерика та інших агіографічних і полемічних творів». [105]

Так чи інакше, але «Синопис» прислужився ідеологам імперського піднесення Росії. Звичайно, автори петровської доби не сприймали ані його удаваний літописний стиль, ані наголос на православній єдності руських земель. Політична складова історичного нарративу вийшла на перше місце.

Це помітно в *«Истории Российской с самых древнейших времен»* Василя Татищева. Ще більше – у Миколи Карамзіна, який головним об'єднавчим принципом і гарантом привласнення «київської спадщини» вважає династію, яка, у свою чергу, у нього ототожнена з державою. *«История государства Российского»* Карамзіна починається з «київського періоду» (Київ), переходить до північно-східних земель (Володимир-на-Клязьмі, Москва), а звідти – до Санкт-Петербургу. Як слушно пише З. Когут, «для Карамзіна “російськість” втілена у самодержавстві та державності, а не в особливій території. У результаті Росія, яка змальована в його праці, переміщується туди, де самодержавство та державність можуть знайти своє оптимальне втілення. Наступність між Києвом та Москвою – не культурна, релігійна чи етнічна, а політична». [150] Москва, коли почала «збирання земель», врятувала православну ідентичність населення київської землі, адже до того,

як пише Карамзін, Русь «северная осталась данницею монголов, а южная вся отошла к Литве по самую Калугу и реку Угру. Владимир, Суздаль, Тверь назывались улусами ханскими; Киев, Чернигов, Мценск, Смоленск – городами литовскими. Первые хранили, по крайней мере, свои нравы, – вторые заимствовали и самые обычаи чуждые». [134, с. 20]

Принагідно зазначимо, що погоджуючись з тезою Е. Кінана про те, що Карамзін «беззастережно включає, як і Татищев, київську й усю східнослов'янську історію до «російської» [143, с. 35], ми не можемо погодитися з твердженням, що у «його знаменитій програмній *«Записке о древней и новой России»* нема жодної згадки ні про Київ, ні про Україну (яку він назвав би «Малоросією»)). [134, с. 35] Як бачимо з наведеної вище цитати з твору Карамзіна, посилення на Київ (як згодом й на Малоросію) є. Але, звичайно, у контексті творення історії Держави Російської.

Хоча й з модифікаціями, але цілком сприймають карамзінську схему історичного нарративу творець «прагматичної схеми» російської історії Микола Устрялов та автор історії російського народу Микола Полевой. А включення кістяка цього нарративу до творів Сергія Соловйова та Василя Ключевського робить його канонічним.

### **Висновки.**

Творення російського великого історичного нарративу московські книжники розпочали разом з політичним та військовим піднесенням Москви. Московщина намагається встановити власну ідентичність, ґрунтом для якої слугує православ'я й відтак, в ролі провідника процесу самоідентифікації виступає церква.

Процес пошуку себе Москвою загострювався відчуттям самотності та винятковості в оточенні іншовірців та «зрадників» істинної віри, яке поглибилося після Флорентійської унії 1439 року та падіння Костянтинополя у 1453 році.

Для підкріплення ідеї про свою винятковість Москва мала ідентифікувати себе у традиційних категоріях останнього православного царства. Зважаючи на те, що це було неможливо з опертям виключно на внутрішній досвід, для самоствердження або ідентифікації себе Москва потребувала не просто більш заглибленої у минуле історії, вона потребувала «двійника», який в ідеалізованому, покращеному вигляді, відповідав би уявленням московської еліти про те, як саме має бути облаштоване це «останнє православне царство».

Для виконання цього завдання «двійник» мав би відповідати низці вимог. По-перше, це мала бути культура з правом давнини, по-друге, культура православна, по-третє, така, яка б користувалася повагою сучасників як могутня державно-військова сила.

І такий «двійник» був знайдений в особі Київській Русі: хоча головними ідеологами залучення до московської традиції «київської спадщини» були церковні кола, вкрай зацікавлені у збереженні єдності київської митрополії, стародавній Київ також ідеально вписувався у політичні плани княжої влади взяти під контроль усі землі, які могли бути віднесені до «вотчини» московського князя.

Таким чином, Україна через механізм засвоєння «київської спадщини» була залучена до російського великого історичного наративу значно раніше XVII ст. Більше того, без «київської спадщини» побудова цього наративу була б неможливою. Це є головною причиною жорсткого характеру сучасної полеміки навколо «звичайної схеми руської історії».

Кінцевою метою у наративі про «київську спадщину» є Московська держава (як єдине у світі й останнє православне царство), тож події у ньому вибудовуються відповідно до їхньої вагомості для становлення Москви та її влади.

Саме тоді до московського ідеологічного обігу залучаються тези, які були сформульовані київськими авторами у конкретно-історичних умовах, але які за чотириста років по тому виявилися «вписаними» до іншого

контексту, «освітлені» цим контекстом, й, врешті-решт, «створені» наново. Це не було спробою подовження київської традиції шляхом її усебічного та плідного засвоєння. Скоріше, можна говорити про своєрідну спробу «успадкування» через «заміщення» спадкодавця.

Ідея повернення «київської спадщини» припала до душі московським князям та царям у зв'язку з використанням її у зовнішньополітичній діяльності.

Так, ідея династичної наступності (сформульована Іларіоном у «Слові») стала наріжним каменем великого російського історичного нарративу, відомого як «звичайна схема російської історії». «Вписування» своєї історії до більш широкого контексту з метою «подовження» власної традиції, її легітимації дотичністю до знакових осіб минулого, яка є ще одним важливим елементом великого російського історичного нарративу, запозичена в автора ПМЛ, який закладаючи підвалини історіографічної традиції, поєднав Біблію й історії, на ній засновані, з місцевими міфічними та епічними відомостями.

На стикові цих джерельних баз автор Повісті здійснює перехід від квазіісторії до власне історії: остання подія міфопоетичного періоду (легенда про запрошення варягів) стає першою власне історичною подією, яка закладає підвалини історичної традиції. Легендарний візит апостола Андрія уводиться до історичного тексту й у майбутньому набуває характеру беззаперечної історичної події.

Фотіївський *«Владимирский Полихрон»* через надання історичної аргументації для зрівняння Володимира-на-Клязьмі з Києвом у контексті боротьби між київською та московською частинами митрополії за місце перебування митрополита всієї Русі засвідчив перетворення Москви (через Володимир-на-Клязьмі) на центр «збирання земель», а також радикальний розрив з традиціями давнього Києва.

З інтелектуальної спадщини київських авторів використовується ідея єдності Руської землі, але місце Києва займає Москва, а місце київського князя посідає московський князь.

Разом з XV ст. закінчується перший етап інтегрування «київської спадщини» до московської свідомості та історичного нарративу. Упродовж наступного століття московські ідеологи намагаються дивитися «крізь» київську давнину. Хоча автор *«Казанской истории»* (1564–1565 pp.) згадує Київ. Причому, робить він це за тим самим принципом «оволодіння спадщини»: Москва відтепер стала «Києвом», а старий Київ перестав ним бути. «Десакралізація» Києва як «смерть спадкодавця» – підмурок для піднесення Москви, підстава для оволодіння спадщиною.

До «київської спадщини» Москва знову звертається у XVII ст. не без допомоги українських інтелектуалів. З кінця XVI ст. на українських землях точилася боротьба між двома субкультурами (умовно – пропольської та промосковської), що змагалися за головування всередині української культури. Узурпація Москвою «київської спадщини» надавала перевагу «москвофільській» субкультурі, що багато у чому визначило симпатію значної частини українців до Москви та антипатію до Польщі. На користь промосковського вирішення суперечки між двома векторами українського розвитку зіграли одночасне піднесення Московщини та загострення українсько-польських взаємин у XVII ст.

Загалом, можна погодитися з думкою О. Пахльовської, що «за XVII століттям мусимо визнати вирішальну роль у вивершенні концептуального фундаменту української нації» [240, с. 89] Слушно також дослідниця зазначає, що негативними явищами цієї доби були: те, що «українську інтелектуальну еліту в основному – або, краще сказати, майже виключно, – складають особи духовного сану» [240, с. 89–90], а також «денаціоналізація інтелектуального світу України». [240, с. 90]

Перше негативне явище забезпечувало підтримку збереженню ієрархічних відносин у церковному та державному житті. За відсутності української держави (навіть за Гетьманщини, адже відомо, що козацька старшина обережно ставилася до вищого духовенства) київське духовенство

змушене було шукати державної підтримки й фактично створити собі уявну православну державу – Московщину.

Друге підживлювало традиційну плюралістичну природу Русі, яка за сильної національної державної влади була б безсумнівним благом, але за її відсутності призводила до нездатності українців протистояти зовнішній експансії. «Опинившись у владі двох антагоністичних полюсів імперської експансії – Польщі та Московії, – Україна поступово втрачала не лише надію на політичну консолідацію власної держави, а й фактично була безсила запобігти різноплановим маніпуляціям щодо власної культури з боку так званого “центру”, а отже, і з боку тої чи іншої “столичної” ідеології». [240, с. 90]

У контексті інтеграції українців до Московського царства слід розглядати появу «Синопису» (1674), у якому закріплена концепція двох частин Русі – Великої й Малої, колись єдиних, згодом розділених, а тепер знову об'єднаних разом в єдиному православному царстві. «Синопис» закріплював у свідомості українців нове становище їхньої батьківщини як «Малої Русі» у складі православного світу, який на той час уже був локалізований у кордонах Московщини. Твір доводив, що ґрунтом для перебування малоросіян у складі Московської держави є спільне з великоросами києво-руське минуле.

Історична концепція автора «Синопису» надала Московському царству, яке поступово набувало імперського характеру, не тільки ідеологічне обґрунтування політичних кроків, але й сприяло закріпленню у російській самосвідомості тих рис, які й сьогодні залишаються домінуючими. Зокрема, це стосується включення Малоросії (як Україну почали називати у 1670-х – 1680-х рр.) до широкого «*общерусского контекста*». Росія як територія нащадків Рюрика, обіймала Московщину та Малоросію як землі, населені єдиним «православним славено-російським народом».

Наслідки інтеграції київської церкви до Москви були згубними не тільки для них обох, але й для руської та московської культур. «У стосунках

України з Польщею ідеологічна боротьба проти католицизму була прямим продовженням нерозв'язаного мілітарного конфлікту, постійної польської експансії, – зазначає О. Пахльовська. – Тому література, захищаючи церкву, захищала народ. А в стосунках України з Росією література фактично стала на захист завойовницької політики. Унітарність церкви була прирівняна до унітарності територіальної, а отже, й лінгвістичної, а отже, й у цілому культурної. І культура в цих умовах була вже не просто інструментом ідеологічної боротьби. Культура перетворилася власне на ідеологію, на лабораторію апріорних концепцій, які мали виправдати історичні події». [240, с. 94]

Якщо для української культури це мало наслідком її відрив від української історії та української ідентичності, то для московської культури це означало повне підкорення політичній волі влади. Зважаючи на те, що цей процес співпав з приходом до влади Петра, то не виглядає дивним, що згодом й церква як інститут стала невід'ємною частиною держави.

Автори петровської та післяпетровської доби уже не вважали за потрібне ані наслідувати удаваний літописний стиль «*Синописиса*», ані підтримувати наголос на православній єдності руських земель. Для них релігійні аргументи уже були нецікавими та й непотрібними. Політична складова історичного наративу вийшла на перше місце. Це помітно в «*Истории Российской с самых древнейших времен*» В. Татищева. Ще більше – у Миколи Карамзіна, який головним об'єднавчим принципом і гарантом привласнення «київської спадщини» вважає династію, яка, у свою чергу, у нього ототожнена з державою.

«*История государства Российского*» М. Карамзіна починається з «київського періоду» (Київ), переходить до північно-східних земель (Володимир-на-Клязьмі, Москва), а звідти – до Санкт-Петербургу. Хоча й з модифікаціями, але цілком сприймають карамзінську схему історичного наративу М. Устрялов та М. Погодін. А включення кістяка цього наративу до творів С. Соловйова та В. Ключевського робить його канонічним.

Одним з головних джерел російського великого історичного нарративу чи «звичайної схеми російської історії» є ідея законного «перетікання влади», яка у творах московських книжників XV–XVI ст. перетворюється на лінію наступності «Київ – Володимир-на-Клязьмі – Москва». Як пише Н. Яковенко, «у такий спосіб Київська держава княжої доби зливалася з Московським Великим князівством (згодом із Московським царством) у лінію неперервного державного буття, обумовленого генеалогічною спадкоємністю царів-Рюриковичів, нащадків Володимира Мономаха, чиєю *“извечной вотчиной”* був Київ. Наукова концепція *“перетікання київської історії”* у московську, детально опрацьована російськими істориками XIX ст., перетворилася на своєрідну аксіому, згідно з якою Київська Русь на рівні пересічного сприйняття стала ототожнюватися з Росією, а Київ – із її давньою столицею, що була насильницьки відєднана від спільноруського (себто російського) політичного тіла». [404, с. 109]

Можна сказати, що з «київською спадщиною» сталося те, про що писав Юрій Лотман стосовно засвоєння Руссю візантійських впливів. «Сторона, що передає, займає домінуючу позицію у діалозі за правом певного цінного культурного досвіду, історично нею накопиченого або отриманого у свою чергу від яких-небудь інших партнерів у попередніх контактах, – пише Ю. Лотман. – Тоді діалогічна ситуація потенційно може мати подвійну інтерпретацію. З точки зору того, хто передає, він транслює своє багатство й принципово не робить відмінності між авторитетністю текстів, що він передає, й своїм власним авторитетом у реальних історичних, політичних й життєвих ситуаціях. З точки зору того, хто приймає, той, хто передає, може розглядатися як тимчасовий – й часто негідний – хранитель духовних цінностей, що йому дісталися. В цьому випадку висока оцінка текстів, що отримуються, не тільки не протирічить, а передбачає низьку оцінку того, від кого вони отримані. А самий факт отримання розглядається як набуття ідеями їхнього справжнього достойного місця». [182, т. 1, с. 125]



Започаткований засвоєнням «київської спадщини» процес вкорінення московської історії у давнину буде продовжений легендою про походження московських князів від *Августа-кесаря*. Те, що народилося в конкретно-історичних умовах й виглядало як тактичний план, спрямований на досягнення короткострокових цілей, було залучено до наративу й стало схемою, яка не передбачає жодної трансформації. Як писав З. Когут, «Київ буде фігурувати у якості першої “сходинки” у будь-якому московському наративі». [150]

Положення розділу розкриті автором у наступних статтях: «Чужим розумом не жити (Українські орієнтири на геополітичному роздоріжжі)», «Іларіонове “Слово” та “Повість минулих літ” у контексті російської історіософської самоідентифікації», «Нариси української національної самоідентифікації. Нарис перший. Біля витоків», «Нариси української національної самоідентифікації. Нарис другий. У стані перманентного вибору», «Під тиском з Півночі. Нарис української національної самоідентифікації», «Феномен “перенесення столиці” як засіб зміни коду у російській ідентифікаційній традиції», «Україна та Росія як “порубіжні культури”. Відмінності ідентифікації», «Український внесок у російський Розкіл XVII ст.», «“Київська спадщина” у московській інтерпретації XVII ст.», «Михайло Драгоманов і проблема української ідентичності».

### Розділ III. «Комплекс Філофея» як джерело російського великого історичного наративу

Наприкінці XV ст. у Москві посилювалися есхатологічні настрої. Безумовно, есхатологізм притаманий середньовічному мисленню як такому. Очікування кінця світу живляться усвідомленням кінечності світу та відчуттям недосконалості емпіричного буття. У Московщині есхатологічні очікування підігрівалися тлумаченням падіння Костянтинополя як апокаліптичного знамення й тривоною, викликаною закінченням сьомої тисячі років.

Найбільшої популярності перед 1492 (7000) роком набувають пророцтва Даніїла. Треба особливо наголосити на тому, що йдеться про весь комплекс літератури, який розгорнувся з біблійного тексту. Сюди належать «Одкровення Мефодія Патарського», апокріфічні видіння Даніїла, есхатологічні пророцтва з життя Андрія Юродивого, фрагменти інших творів, зокрема, *«Слова о небесных силах, чего ради создан бысть человек»* Авраамія Смоленського, який писав: *«Устави Бог рок на земли жития человеческого 7000 лет, и еже что избрет в ту семь тысяч лет, то теми исполнен есть чин ангелов, отпадший с небеси»*. [цит. за: 324, с. 54]

Про напружене очікування кінця світу православними свідчить велика кількість текстів, які цілковито присвячені усвідомленню ситуації останніх часів. Так, Киприан, митрополит Московський у посланні до Висоцького ігумена Афанасія писав: *«Ныне последнее время, и летам скончание приходит и конец веку; бес же весьма рыкает, хотя всех поглотить, по небрежению и лености нашей. Ибо оскудела добродетель, перестала любовь, удалилась простота духовная, и зависть, лукавство и ненависть*

*видворились». [цит. за: 324, с. 55] У «Слове о житии и учении» св. Стефана Пермського сказано: «...не щии же, скудни суще умом, реша... издавна в Перми не было грамоты, и тако ижжившим им век свой без нея; ныне же в скончания лет, в последняя дни на исход числа седмыа тысящи, паче же мала ради времени, точию за 120 лет до скончания веку, грамота замишляти». [цит. за: 344, с. 429]*

*У «Изложении пасхалии седмыа тысяща последнее сто» Кирила Білозерського: «Зде страх, зде скръбь, зде беда велика: В распятии Христова сии круг бысть, и се лето на конци явися, в не же чаем всемирное Твое пришествие. О Владыко, умножися беззаконие на земли, пощади нас. О Владыко, исполнь небо и земля славы Твоя, пощади нас. Благословен гряды во имя Господне, пощади нас. Блюдете убо известно и разумне, о братье, кто хочет быти в то время: бегаа бежи невеж и невериа, Быша и при нас Измаилы зде и дозде и пакы». [цит. за: 294, с. 58]*

Геліан Прохоров писав, що цей текст «доволі широко розповсюджувався у XV ст. у списках Пасхалії й окремо та сприяв зростанню спочатку очікувань кінця світу, а потім здивувань: у 1492 р. новгородський архієпископ Геннадій у грамоті соборному духовенству про складення Пасхалії на восьму тисячу років писав: «И как седмая тысяща изошла, да и пасхалья рядовая с толком извелася, да еще к тому некто написал: “Зде страх, зде скорбь. Аки в распятии Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в не же чаем всемирное твое пришествие”, – ино о том мльва была в людех, не токмо в простых, но и в преимущих; о сем многим сумнение бысть». [294, с. 59]

Особливою увагою користуються мотиви теорії про чотири світові царства, яка набула поширення у Москві завдяки «Хроніці» Георгія Мніха (Амартола). Теорія чотирьох царств сприймалася християнськими екзегетами як канон християнської історіософії.

Історія часів Старого Заповіту в Амартола усвідомлюється як поступовий регрес, започаткований адамовим гріхопадінням. За Амартолом,

прихід Христа зумовлений як самим гріхопадінням, так й іншими негараздами життя роду людського: вбивством Каїном Авеля, потопом, Содомом та Гоморою... Результат людського відпадиння від Бога Амартол характеризує як *«струпь человечеству от ногу доже и до главы, и не бе како врачьба приложити ни олея, ни приузы»*. [цит. за: 125, с. 214] Ідея регресу корелює з Книгою пророка Даніїла.

Що стосується історії часів Нового Заповіту, тут в Амартола присутній мотив апології імперії. Але своєрідний: створення Римської імперії розглядається ним як підготовка у межах історії до пришествя Месії: *«Ромеиское царствие разделеныхъ царствию, якоже глаголахъ, разоривъ крамолы, и миръ истовый всюду бысть и въ человечьскыя уши добре уготова проповедана миру подателя (...) и пакы противу мыслящей царствия поклониша выю и спасеное иго прияша»*. [125, с. 208]

Десь на рубежі XV–XVI ст. з'являється *«Повесть о Новгородском Белом Клобуке»*, яка, як вважають фахівці, була написана Новгородським архієпископом (1484–1504) Геннадієм Гонзовим та його толмачем Герасимовим. Саме у ній вперше застосовується поняття «Третій Рим» щодо Русі. Сергій Зеньковський вважає, що ця повість має західне походження. Зокрема, він пише: «Вчення про “третє царство”, як царство святого Духа, яке ще прийде на землю слідом за царством Бога Отця, царством Старого Заповіту та закону – й царством Сина, царством Нового Заповіту та часом спасіння, – народилося у вченнях хіліастів ще у перші роки християнства. Воно було поширене у ранньому Середньовіччі та у Візантії. Тим не менше, можна припустити, що більш близькі, безпосередні, джерела цієї доктрини, розвиненої у *«Повести о Новгородском Белом Клобуке»*, були радше західного, ніж візантійського походження». [116, с. 32]

Дійсно, найбільш поширеним у середньовічній Європі було вчення калабрійського монаха Іоахіма Флорського (бл. 1132–1202), засновника монастирського ордену *de Floris* близько 1191 року. У своїх головних творах *«Concordia veteris ae novi testamenti»* («Узгодження Старого та Нового

Заповіту»), «*Psalterium decem chordarum*» («Десятиструнний Псалтир») та «*Enchiridion in Apocalypsim*» («Глумачення на Апокаліпсис») він досить переконливо для сучасників доводив, що наступна епоха – це епоха Духа Святого, «субота Божа на землі». [див.: 35, с. 149]

Італійський містик поділяє історію на три періоди: перший – історія людства від Авраама до Іоанна Хрестителя, який він пов'язує із законом і характеризує плотським життям; другий – період Нового Заповіту, який триває до часу самого Іоахіма й характеризується зміною відносин раб – Господар на відносини син – Отець; нарешті, третій – той, коли відбудеться падіння у безодню диявола та перше воскресіння мертвих. Отже «третій світ» у системі Флорського мислиться амбівалентно: як закінчення життя на землі та Царство Христове для праведників на небі; як початок 1000-літнього царства Христа на землі.

Як пише Флорський: *«Итак, настанет то время, которое продлится вплоть до конца, вне человеческого предела лет, как будто исчисленное как суббота, как мы писали выше, без войны, без соблазна, без волнения и ужаса, так как Бог благословит ее и освятит это тем, что Сам по себе отойдет от всякого дела своего, которое свершил».* [121]

Але, якщо навіть взяти перший варіант, то Царство Небесне вводиться до історії (у якості її закінчення), а це «відкривало шлях до мілієнаризму, тим більше, що Царство небесне розумілося всіма матеріалістично: мертві воскреснуть не тільки духовно, але й тілесно», – пише Петро Біциллі. [35, с. 155]

На Русі традиція матеріалістичного розуміння ада та раю була ще міцнішою, ніж у середньовічній Європі. Достатньо згадати історіософію Іларіона та такі тексти, як «*Хождение Агапия в рай*» та «*Хождение Богородицы по мукам*». Так, скажімо, у «*Хождении*» Агапій потрапляє до раю, який виглядає як монастир: *«к нему явился ангел Господень и вывел его из города, и сказал ему: “Иди вдоль моря, пока не увидишь место, тебе уготованное, где сядешь и напишешь, какие видения показал тебе Господь и*

*в каких Господних местах ты пребывал”. Сказав это, ангел Господень отлетел от него. Агапий шел вдоль моря много дней и увидел высокие стены и дверцу в них. И вошел в нее по ступенькам. И увидел он приготовленный дом, а в нем кровать и постель на кровати. Войдя в дом, он помолился и, сев, написал повесть сию. А когда окончил, волей Божией пригнало к нему ветром корабль. Агапий вышел и отдал это сказание корабельщикам со словами: “Отвезите его патриарху в Иерусалиме, чтобы он раздал во все церкви и чтобы все читали”. Блаженный Агапий пробыл в том доме сорок лет и окончил жизнь свою с ломтем хлеба, который дал ему Илия. Он испустил дух, славя Пресвятую Троицу, Отца и Сына и Святого Духа ныне, и присно, и во веки веков». [333]*

У творі «*Хождение Богородицы по мукам*» на землі локалізований ад: «*Богородица хотела увидеть, как мучаются души человеческие, и сказала архистратигу Михаилу: “Поведай мне обо всем, на земле сущем”*. И ответил ей Михаил: “Что (...) просишь, Благодатная, я все тебе расскажу”. И спросила его Святая Богородица: “Сколько мук, какими мучится род христианский?” И ответил ей архистратиг: “Не назвать всех мук”. Попросила его Благодатная: “Расскажи мне, какие они на небесах и на земле?”. Тогда архистратиг велел явиться ангелам с юга, и разверзся Ад, и увидела Богородица мучающихся в аду, и было тут множество мужей и жен, и вопили они». [383] Тому, можливо, ідеї Флорського були позитивно сприйняті православними.

Західне походження повісті має підкріплення також у двох фактах, так би мовити, практичного життя. У той час у Новгороді перебували католицькі ченці, які займалися компіляцією Біблії (так звана «*Геннадиевская Библия*» (1499)). Крім того, Герасимов був посланцем Геннадія у Римі, де цілком вірогідно познайомився із західними хіліастичними ідеями.

На Русі були добре відомими пророцтва Даніїла: «*Бог небесный воздвигнет царство, которое во веки веков не разрушится, оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно*» [Даніїл, XI, 44], який, до

речі, мав великий вплив на західний хіліазм, та взагалі на християнське розуміння Месії.

Нагадаємо, що Геннадій активно боровся проти «жидовствующих», які певний час користувалися підтримкою московського князя Івана III, що було цілком зрозуміло, адже вони виступали передусім проти авторитету церкви. Ймовірно, саме цим можна пояснити активну діяльність посольського дияка Федора Куріцина, якого Геннадій вважав ледь не першопричиною виникнення єресі. У Посланні до Зосими Геннадій писав: *«А то се, господине, състала та беда с тех мест, как Курицин из Угорские земли приехал, да отселе еретици збежали на Москву; а писано в подлиннике, что протопоп Алексей, да Истома, да Сверчек, да поп Денис приходили к Курицину, да иные еретици, да он-то у них и печалник, а о государственной чести по печения не имеет»*. [277]

Ф. Куріцин перебував у Молдавії та Угорщині у 1481–1486 роках. У той час у Центральній Європі розгорталися реформаційні рухи, з ідеями яких міг познайомитися й московський посол. Немає підстав прямо пов'язувати різноманітні єретичні течії (Йосип Волоцький, один з ревних борців з єретиками, був зацікавлений в об'єднанні новгородської та московської єресі в одну, яка походить з Новгорода) з відлунням реформаційних ідей. Проте прозорою виглядає зв'язок Куріцина з дружиною Івана III Івана Молодого Оленою Стефанівною (Волошанкою), яка після доволі загадкової смерті свого чоловіка у 1490 році очолила групу, яка домагалася оголошення наступником Івана її сина – Дмитра-онука. Принагідно відзначимо, що не менш ревний опонент єретиків Геннадій підтримував Софію Палеолог та її сина – Василя, майбутнього великого князя.

Про впливовість Куріцина свідчить хоча б те, що у 1498 році у списку думних дияків його названо третім. Така людина цілком могла бути могутнім захисником вольнодумців. Принаймні доти, доки його партія була у фаворі у Івана III. Спочатку ця група перемагала: у 1498 році Дмитра-онука було короновано. Але у 1502 році Іван усе «переграв» й призначив своїм

наступником сина Василя. У квітні того ж року Василь став співправителем батька, а у 1505 році – одноосібним правителем Московщини.

Георгій Флоровський пише, що «*”жидовствующие”* не мали певної організації: «Були певні настрої, саме “хитання умів”, вольнодумство... Історичний смисл “*жидовского*” руху стане більш зрозумілим, якщо його співставимо з іншими обставинами тодішнього Новгородського життя. Передусім, можна здогадуватися, що Новгородські єретики стояли, очевидно, на Московській точці зору, чому Іван III й вивів “*душевредных протопопов*” на перші місця у Кремлівських соборах. Заступництво та підтримку єретики знаходили саме у Москві». [380, с. 15]

Текстів, які були б пов'язані з єретиками, майже не залишилося, тож реконструювати їхні погляди можна лише за тими відомостями, які залишили їхні супротивники.

Дмитро Лихочов писав, що «рух цей не був єресью у власному смислі цього слова. Це була не стільки “богословська єресь”, скільки розумова світська антиклерикальна течія, пов'язана своїм походженням та спрямованістю з раннім європейським гуманізмом». [169, с. 378]

Геннадій звинувачує «жидовствующих» у єресьях «*маркианской*» та «*мессалианской*», Йосип Волоцький уже каже про «*ереси многи*». Для нашого дослідження богослівські питання й не надто важливі. Важливо, що «*жидовствующие*» займалися астрологією та логікою, які використовували для обрахунків кінця світу. Також вони відкидали викладену Єфремом Сирином картину другого пришестя: «*Тогда, христолюбцы, после того, как исследованы и объявлены будут дела всех пред ангелами и человеками, и все враги положены под ноги Его [1 Кор. 15, 25], упразднится всяка власть и сила и поклонится всяко колени Богови [Рим. 14,11], по написанному, тогда отлучит их друг от друга, как пастырь отлучает овец от козлиц. У кого есть добрые дела и добрые плоды, те отделятся от бесплодных грешных. Тогда идут сии в муку вечную: праведницы же в живот вечный [Мф. 25,46]...*». [99] За свідченням Йосипа, Зосима, який, як вважається, таємно



належав до «жидовствующих» чи пинаймні співчував їм, казав *«так: ни Царства Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мертвых нет, если кто умер, значит – совсем умер, до той поры только и был жив»*. [123]

Отже одним з ключових моментів боротьби церкви з вольнодумцями є проблема кінця світу. Геннадій пише Іосафу Ростовському у 1489 році: *«Да послал бы ты за Паусием и за Нилом и посоветовался о таком деле: “Пройдут три года, окончится седьмое тысячелетие”. Слышал я от Алексея: “И тогда, дескать, придет нужда в нас!” Вот на что надеются еретики! А Шестокрыл я изучал потому, что нашел в нем ересь: время рассчитано – от Адама двести семьдесят шесть девятнадцатилетий! А сейчас идет шестое девятнадцатилетие по летосчислению иудеев. А ведь сделано это для прельщения христиан! Хотят сказать: “Года христианского летописца подходят к концу, а наши длятся!” А как окончится наша пасхалия, тут они и хотят начать прельщение. Я ведь проверил весь Шестокрыл, да и выписан он у меня. Ибо то время, которое там указано, двести семьдесят шесть девятнадцатилетий, это значит от Адама до нас пять тысяч двести двадцать восемь лет. И потому ведь у них еще нет пришествия Христа, значит, они ждут Антихриста. Вот великое прельщение!»*. [278]

«Шестокрыл» є астрологічним рукописом провансальського математика та астронома Імануеля бен Якоба Бонфіля з Тараскона. Переклад «Шестокрыла» цікавий з огляду на ситуацію очікування кінця світу у 7000 році. «Однак у самому “Шестокрыле” про кінець світу та його ненастання у 1492 році нічого не говорить, – зазначає Галина Зеленіна, – й говориться не має, позаяк цей твір XIV століття (а месіанські очікування, які підкріплюються відповідними калькуляціями, що у християнському, що у єврейському середовищі виникали регулярно, й якби Бонфіль писав про есхатологію, то, напевне, відстоював би більш ранню дату). Геннадій обурюється, власне, тільки тим, що у “Шестокрыле” пропонується інша система обчислення років, за якою 1492 рік від Різдва Христова виявляється

зовсім не 7000 від створення світу, й тільки у цьому й полягає “прелесть”...». [114]

Як пише Геннадій Іасафу, *«надобно будет выдержать великое борение, если окончатся годы пасхалии, а Бог еще продлит жизнь мира. Ведь это прибавит дерзости еретикам, мудрствующим по-иудейски, а для христиан будет великая тягость. А тот, кто написал “Зерцало”, то как бы по догадке поставил семь тысяч лет, говоря так: “По домыслу ведь решили многие, говорящие: шестой тысячи лет должен наступить и конец мира; но они солгали, говорит. Утверждают же, в свою очередь, другие, что если настоящий сей век семиричен, следует пребыть миру до тех пор, пока и седьмая тысяча окончится; как сказал Соломон: отдай часть седьмым, а потом и восьмому, семь веков человеческой деятельности, восьмой же носит образ будущего века. Но и это рассуждение не кажется мне достаточно основательным. Следую же я, говорит, Григорию Богослову, заявляющему: когда высший мир достигнет совершенства, тогда ожидай конца”»*. [278]

У контексті послання Геннадія виглядає невинним те, що у тому ж 1489 році грек Дмитрій Траханіот у відповідь на запит Геннадія написав трактат *«О летах седьмой тысячи»*. Зокрема, у ньому сказано, що *«никто не весть числа веку»*, але настання кінця світу має бути пов'язана з сімкою, якщо не у 7000 році, то у 7007-му, 7077-му тощо.

*«А писано так: “Семь веков для дел, восьмой – для будущего”, – пише Геннадій Іосафу. – Но ведь нам шесть дней в неделю приказано трудиться, а в седьмой отдыхать от трудов. А если окажется, что время делания не кончится вместе с нашей пасхалией, так ты бы о том с Паусием и Нилом обстоятельно поговорил и мне об этом написал»*. [278]

Хоча за образним висловом Йосипа Волоцького, Геннадій *«словно лев, бросился (...) на злодеев-еретиков, выпрыгнув из чащи Священного Писания, с высоких и прекрасных гор пророческих и апостольских учений, и своими когтями разорвал их скверные утробы, напоенные ядом жидовства, своими*

*клыками растерзал и сокрушил их, разбивая о камень» [123], відчувається, що Геннадій й сам не впевнений у настанні кінця світу. Він закликає й Іосафа звернутися до авторитету Ніла Сорського для того, щоб знайти те, що можна було б протиставити єретикам, й сам намагається протиставити «жидовствующим» ідею, яка, з одного боку, могла б піднести авторитет православної церкви, а з другого, залишити перспективу другого прищестя за умови віддалення кінця світу. Саме з цією метою ним й розробляється «Повесть о Новгородском Белом Клобуке».*

У повісті янгол, що з'явився перед архієпископом Новгородським Василем, каже: *«”Василий, клобук этот белый, что видишь ты на моей главе, из Рима. В давние годы христианский царь Константин создал его для ношения на голове во славу римского папы Селивестра. Но господь-вседержитель не позволил быть тому в тех землях из-за впадения в ересь скверных латинян. Ты ж поутру гостеприимно выйди из города встречать посланцев патриарха и тот ковчежец, что несет епископ; в нем на золотом блюде белый клобук такой, как видишь, – прими его с благочестием. Этот белый клобук знаменует собой светлое воскресение Христа через три дня после распятия. И носи отныне клобук на своей голове, и все остальные после тебя архиепископы также пусть носят его на голове”».* [261] Очевидно, що йдеться про наступність Риму, Костянтинополя й Новгорода, так би мовити, за лінією православ'я, що претендує стати вищим за державу, адже клобук цей *«есть и архангельской степени царский венец и духовной».* [261]

Треба сказати, що ідея наступності Новгорода підтримувалася також іншими текстами й упродовж значного часу. Зокрема, слід звернути увагу на *«Сказание о житии преподобного и богоносного отца нашего Антония Римлянина и о приходе от града Рима в Великий Новгород».* Його текст зберігся у рукописах кінця XVI–XVIII ст., хоча оповідання ведеться від імені ігумена Андрія, спадкоємця й учня Антонія (XII ст.). Як вважають

дослідники, мова й анахронізми твору свідчать про те, що він належить пізнішому часу й написаний не раніше 30-х рр. XVI ст.

Сказання розповідає, як після відпадиння Риму ті, хто залишався вірними православ'ю, змушені були ховатися. Серед них був Антоній, якого під час молитви на камені хвиля підняла разом з каменем й принесла до Новгороду: *«и отъ римскія страны шествіе его бысть по теплому морю. Из негоже в реку Неву. И из невы реки въ Невое озеро. Из Неваж озера вверхъ по реце Волхову противу быстринъ неизреченныхъ даж и до великаго Нова града. До уреченнаго места камень не приста нигдеже. И приста камень на емже преподобнии стоя и моляшеся при брезе великіа реки нарицаемеи Волхова»*. [109]

Крім самого Антонія, море принесло до Новгороду й діжку з дорогоцінностями, яку Антоній вкинув у море для того, щоб вберегти скарб від *«богомерзкихъ еретикъ»*: *«сія бочка нашея худости. вdana морстеи воде в Риме сущемъ отъ нашихъ грешныхъ рукъ. вложеное же в бочку сосуди церковнии, златіи и сребреніи и хрустальніи. потири и блюда. и иная многа отъ священныхъ вещии церковныхъ. и злато и сребро отъ имении родителеи моихъ. вверженое же в море сокровище сіе тоя ради вини еже бы не осквернилися священнейшии сосуди отъ богомерзкихъ еретикъ. и отъ опресночныхъ ихъ бесовскихъ жертвъ»*. [109]

«Таким чином, – зазначає Д. Лихачов, – й у житті Антонія двічі використаний один й той самий сюжет: про перенесення святині разом з *«благодатию»* із знедолених країн до Новгороду (перенесення Антонія на камені й перенесення діжки)». [174, с. 520]

Відзначимо також *«Послание к царю Ивану Васильевичу»* (про образу церкви), у якому апокаліптичне оповідання про Жінку, котра тікає від Змія до пустелі [Одрк. XII, 1-17] тлумачиться як переміщення Церкви зі старого Риму до Другого, а потім – Третього: *«Бежание жены в пустыню – от стараго Рима опресночнаго ради служения, понеже весь великий Рим падеся, и болит неверием Аполинариевы ереси неисцелно. В новыи же Рим*

*бежа, еже есть Костянтинь град, но ни тамо покоя обрет съединения их ради с латынею на осмом съборе, и оттоле костянтинопольскаа церькви раздрушися и положися в поппание, яко овощное хранилище [порівн.: Пс. LVIII, 1; Исаяя, I, 8]. И паки в третий Рим бежа, иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святыя веры пусти беша и иже божественни апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божиа спасителнаа его же познати истиннаго Бога. И едина ныне святаа съборнаа апостолскаа церковь въсточнаа паче солнца в всей поднебесной светится, и един православный великий русский царь в всей поднебесной, яко же Ной в ковчезе спасеный от потопа, правя и окормляя Христову церковь и утвержаа православную веру». [цит. за: 344, с. 62–63]*

Якщо подивитися на Повість (а також інші подібні твори) у тогочасному політичному контексті, то можна погодитися з С. Зеньковським, що «створення легенди про Білий Клобук ставило собі метою не прославлення російської держави, а вихвалення православної церкви на Русі та самої православної руської землі». [116, с. 33] Також можна погодитися з ним, що нова ідея була скоріше охоронно-консервативною, ніж місіонерські-експансіоністською [див.: 116, с. 33]. Проте деякі зауваження зробити слід.

По-перше, хоча тут не йдеться саме про Москву як Третій Рим, конструкція теорії «Третього Риму» у повісті присутня доволі прозоро. *«Ибо древний Рим отпал от христианской веры по гордости и своевольству, в новом же Риме – в Константинограде, притеснением мусульманским христианская вера погибнет также. И только в третьем Риме, то есть на Русской земле, благодать святого духа воссияет. Так знай же, Филофей, что все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве русском на благо всего православия»,* – йдеться у повісті. [261] Адже Москва на той час усе більше перебирала на себе звання «Русской земли». Геннадій навряд чи був у цілковитому захопленні від державної практики Івана III, з яким би мала уособлюватися Москва, хоча й як архієпископ не міг виступати активно проти московського митрополита. По-друге, якщо

буквально тлумачити тезу Даніїла про знищення інших царств, то не важко тут побачити можливості для поступового перетворення релігійної ідеї на ідею державницьку.

Вагомий крок у цьому напрямку був зроблений митрополитом Зосимою, який у своєму творі *«Изложение пасхалии»* (1492) називає Івана III новим Костянтином: *«И ныне же, в последниа сиа лета, яко же и в перваа, прослави бог... благовернаго и христоролюбивого великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, нового царя Константина новому граду Костянтину – Москве и всей Русской земли и иным многим землям государя»*. [цит. за: 337] Слушно Ніна Сініцина відзначає подвійне членування у Зосими: «великий князь київський Володимир – другий Костянтин, великий князь московський Іван Васильович – новий Костянтин, Москва – новий град Костянтина». [див.: 328, с. 123] Місія Івана зображується тими ж словами, що й місія Костянтина Великого: *«веру православную яже в Христа Бога утверди, еретичествующих же на православную веру Христову отгна, яко волкы»*. [328, с. 123] Але порівняння московського государя з Костянтином Великим повинно було свідчити на користь першого, адже з Москвою не має повторитися трагедія Візантії. Віднині з Московською державою пов'язується ідея провіденційної обраності, в першу чергу, як державою християнською, проте, передусім державою.

Як слушно зазначив Д. Лихачов, «значення цієї теорії “нового града Константина” – не у почесному порівнянні Москви з Костянтинополем й Івана III з Костянтином (таке порівняння висловлювалося уже у Повісті минулих літ – стосовно Володимира Київського; з Костянтином у публіцистиці XV ст. порівнювали Дмитра Донського, Бориса Олександровича Тверського, Василя II, самого Івана III – у “Посланих на Угру” Вассіана Рило). В “Изложении пасхалии” йдеться не тільки про порівняння, але й про протиставлення – Москва, як “останній” “град Константина” замінює попередній центр світу, Костянтинопіль, який впав у

1453 р. під ударами турок (й «изрушившийся», як стверджували російські полемічні пам'ятки, вже після унії 1439 р.); вона стає єдиним православним центром світу». [337]

Нагадаємо, що теорія про «Москву – новий град Костянтина» викладена Зосимою у контексті тієї ж суперечки про кінець світу. Есхатологічні очікування перенесені Зосимою на «осьмую» тисячу років, що виводить нас на ідею «тисячолітнього царства» Христа на землі [Апокаліпсис, XX, 1-7], який передує Страшному суду. Зазначимо, що у передмові до своєї Пасхалії Зосима писав: *«смиранный Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потщався написать пасхалию на осьмую тысячу лет, в ней же чаем всемирнаго пришествия Христова»*. [312, стлб. 800]

Якщо погодитися з характеристикою Волоцького, який називає Зосиму «окаянным» й додає: *«назову его не архимандритом, но осквернителем, радующимся калу идолослужения»* [123], то можна припустити, що Зосима якщо й не належав до «жидовствующих», то співчував їм. Тому для нього важливим було запропонувати хіліастичну альтернативу другому пришестю. Тим більше, що для такого тлумачення есхатологічних очікувань є підстави й у давній християнській спадщині.

Тут слід зробити невеличкий екскурс до історії візантійського есхатологізму. Християнство – історична релігія. Христос розриває замкнене коло оберту поганських богів. Але згодом біблійна редакція історизму зазнає всебічної корекції. Сергій Аверинцев писав, що «певну нейтралізацію динамічного бачення світу, часткове повернення до статичних мислительних схем метафізики та міфу» ми бачимо уже за часів ранньовізантійського християнства (IV–VII ст.). [див.: 8, с. 98] Есхатологія, яка є проявом чистого історизму, але доведена до абсолютизації, переходить до своєї протилежності – заперечення, «зняття» історії. Саме так сталося з візантійським есхатологізмом. У системі «рух до кінця світу» – «кінець світу» поступово наголос переноситься на друге, яке відрізняється від першого якраз більшою статикою.

Причиною цього у Візантії стала взаємодія цілого комплексу чинників, які мали внутрішній та зовнішній характер. По-перше, давався взнаки вплив пізньоюдейських апокаліптиків. Мається на увазі, зокрема, «Книга Єноха»: *«И оттуда Он придёт на гору Синай, и явится со Своими воинствами, и в силе Своего могущества явится с неба. И всё устрашится, и стражи содрогнутся, и великий страх и трепет обоймёт их до пределов земли. Поколеблются возвышенные горы, и высокие холмы опустятся, и растают, как сотовый мед от пламени. Земля погрузится, и все, что на земле, погибнет, и совершится суд над всем и над всеми праведными. Но праведным Он уготовит мир и будет охранять избранных, и милость будет господствовать над ними; они все будут Божию, и хорошо им будет, и они будут благословлены, и свет Божий будет светить им».* [147] Також слід назвати «Заповіти 12 патріархів», у яких, зокрема, Веніамін, дванадцятий син Якова та Рахилі, каже: *«Скажу вам, по словам Еноха праведного, и о недобрых делах ваших, ибо блудить станете вы блудом Содомским, и не останется вас, кроме немногих. И вновь с женщинами предадитесь распутству, и не будет в вас царства Божия, ибо Господь тотчас заберет его. Только в одном уделе вашем возникнет храм Божий, и будет последний славнее первого, и соберутся туда двенадцать колен и все народы до той поры, когда пошлет Всевышний спасение Свое посещением едиnorodного Пророка. И войдет Он в первый храм, и там будет поруган Господь и поднят на древо. И раздерется завеса в храме, и перейдет дух Божий к народам, словно огонь прольется. И поднявшись из ада, взойдет Он с земли на небо. Познал я, сколь смирен будет Он на земле и сколь прославлен на небе».* [110]

Очевидно, що головна ідея цих творів полягає в очікуванні на Месію, який є останньою надією тих, хто має «тугу в серці своєму». Той же С. Аверинцев піддав діяльність апокаліптиків еліністичного періоду короткому, проте блискучому аналізу. З одного боку, «тема апокаліптиків – вибух історії, її перехід у метаісторію, остання битва добра та зла і “той світ”». [8, с.



98] Це, звичайно, есхатологія, якщо залишити «за дужками» метаісторію, яка уже є запереченням самої історії. Але вони ще загострюють це протиставлення: у них «різницю між минулим, сучасністю та майбутнім, між “уже” та “ще ні” в принципі знято, й через це знято саму історію; вона постає у містичних числових схемах та містичних алегоріях, як щось наперед вирішене й тому надане у готовому вигляді». [8, с. 99] Саме у їхньому середовищі формується ідея абсолютного кінця історії, коли будуть вирішені всі питання. Спочатку царство Месії мало відбутися на землі й тілесно, нібито у межах історії, потім – все частіше воно пов’язується з вічним царством на небесах, духовним безсмертям після кінця світу. Саме цей «кінець часів» виявляється стрижнем їхніх пошуків – статичний «кінець історії», що превалює над динамікою просування до нього, стає одним з головних мотивів візантійської (потім й російської) есхатології. Результат придушує процес його досягнення.

У той же час відбувається перетворення есхатології на хіліазм. Цей останній сягає месіанських сподівань іудаїзму – очікування на земне Царство Боже, на Новий Єрусалим, на пришествя Месії, котрий у судний день розрізнить праведне та грішне.

Слід звернути увагу на те, що старозаповітна традиція підкреслює катастрофічний бік спасіння. Для переходу до нового світу необхідне руйнування старого. Саме така апокаліптика надихала Макавеїв та інших ворогів язичького Риму на боротьбу з ним.

Перенесений на християнський ґрунт, хіліазм мав широке поширення серед християнських громад у II–III ст. У канонічних книгах Нового Заповіту саме Одкровення Іоанна (Апокаліпсис) відобразив ці очікування найбільш повно: *«И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет»* [Откр. Іоанна 20; 4].

До того ж, міф з його єдністю часів, відсутністю руху, цілком природно може вступити до взаємодії з таким «нерухомим історизмом».

По-друге, впливало еліністичне середовище, втілене, зокрема, у екзегетику Філона Олександрійського та Орігена. Екзегетика олександрійської школи «нібито поспішає пройти, проскочити крізь конкретний образ події до її абстрактного значення», – пише С. Аверинцев. [8, с. 101]

За Орігеном реальність – це походження з Бога та повернення до нього. Цей процес відбувається за посередництва Логосу, у якому містяться образи творіння, архетипи, що «ототожнюються Орігеном з другим обличчям Трійці, Словом», – пише Фредерік Коплстон. [156, с. 33] «Можна сказати, – пише він далі, – що Оріген тлумачив християнську віру у Трійцю у світлі неоплатонівської ієрархії (або, точніше, у світлі середнього платонізму), тобто використовував останню для роз'яснення першої». [156, с. 33] Поль Рікер зазначав, що «екзегеза вже привчила нас до думки про те, що один і той самий текст має декілька смислів, що ці смисли нашаровуються один на одний, що духовний смисл “переданий” історичним, або буквальним, смислам». [303, с. 16]

Таким чином, в Орігена тлумачення подій у часі виступає натяком на смисл, який перебуває поза часом. У такий спосіб ідеальна структура опонує конкретній історії, перемагаючи її, надаючи їй своїх власних рис, замінюючи історію мислительною структурою.

Не можна не помітити, що такий стан справ є однією з суттєвих рис російської думки. Володимир Соловйов та Микола Бердяєв, хоча й значно пізніше, намагаються вгадати думку Бога щодо Росії, цей задум Бога є камертоном до російської історії. Остаточне Слово вже є, його треба лише вгадати, відкрити, щоб пристосувати до нього дійсність.

За такого просякнення духом останнього Слова в суб'єкті відбувається процес звільнення від звичайного історичного вмісту, а душа його починає заповнюватися новим, Божим змістом. Відбувається те, про що писав

Мейстер Екхарт: «у посудині не може бути одразу двох напоїв, якщо треба налити у нього вино, потрібно спершу вилити воду – він має стати порожнім». [цит. за: 35, с. 31] Тільки звільнившись від конкретної історії, абстрагувавшись від її подій, можна осягнути Слово Боже. Але російські мислителі надто тісно пов'язані з сучасними їм політичними подіями. Проте протиріччя тут немає. Той же М. Бердяєв вбачає у більшовицькій революції не політичний та соціально-економічний зміст, а пророче-есхатологічний смисл. Саме у такий спосіб в Росії відбувається позбавлення конкретної історії на користь позаісторичної вічності.

Також на перетворення візантійського історизму суттєво впливав відповідний суспільно-культурний контекст. Саме тоді вперше відбувається заміна навіть такого позбавленого динамізму есхатологізма на державницький хіліазм. З поезики літератури та мистецтва неоплатонічно-християнська традиція перемістилася до сфери політичного, з Візантії – на Русь. На наш погляд це пов'язано з новим розумінням держави та її взаємин з церквою.

Ідеолог священної держави Євсевій Кесарійський (між 260 та 265–338/339) вбачає перспективу історії у державі Костянтина Великого. Свою «Церковну історію» Євсевій будує у межах пришествя Христа та торжества християнства за Костянтина. Прихід Костянтина наче займає місце другого пришествя Христа.

У Євсевія спочатку *«весь род человеческий погибал, блуждал в непроглядной ночи и в глубоком мраке под влиянием преступных богоненавистных демонов Он явился и развязал крепкие узы наших беззаконий – они расплавились, словно воск на солнце»*. А потім, коли *«ненавистный демон, виновник зла и враг добра, вооружил против нас все свои смертоносные силы»*, *«великого Совета Ангел, великий Вождь Божий, опять внезапно явился вместе с мужественными воинами Своего Царства, достаточно закаленными в терпении и выдержке; все враги и противники исчезли, превратились в ничто, так что погибло и само имя их; друзей же и*

*близких Своих Он прославил не только перед всеми людьми, но и перед небесными силами, перед солнцем, луной и звездами, перед всем небом и космосом». [93]*

«Перспектива історії, – пише С. Аверинцев, – веде в очах Євсевія до християнської держави Костянтина й до певної міри замикається на ній. Есхатологічне майбутнє підмінене політичним теперешнім». [7, с. 275]

У «Житті блаженного царя Костянтина» епоха правління Костянтина наділена Євсевієм хіліастичними рисами. Хоча імператор не виступає Богом, але саме через нього діє Бог: через Костянтина *«сам Бог явил дивное некое дело, и через Константина совершил то, чего ни принять слухом, ни передать оку невозможно»* [94, III, с. 2], *«царские предсказания походили более на божественные приговоры, чем на простые речи»*. [94, IV, с. 30] Навіть у самій зовнішності Костянтина Євсевій вбачає риси Бога: *«вошел и сам он и выступил на середину собрания. То был будто небесный ангел Божий, которого торжественные одежды блистали молниями света, которого порфира сияла огненными лучами и украшалась переливающимся блеском золота и драгоценных камней»*. [94, III, с. 10]

У викладенні Євсевія правління Костянтина набуває рис месіанського царства. Розповідаючи про бенкет, присвячений двадцятиріччю царювання Костянтина, Євсевій пише: *«казалось, что это был образ царства Христова, и случившееся походило на сон, а не на действительность»*. [94, III, с. 5] Побудова Костянтином храма в Єрусалимі автор пов'язує з пророцтвом про Новий Єрусалим: *«на месте спасительного страдания воздвигнут новый Иерусалим, в противоположность так называемому древнему, который, после незаконного господоубийства, для наказания нечестивых его жителей, подвержен крайнему опустошению. В противоположность этому Иерусалиму, василевс, за счет богатых и многочисленных взносов, построил храм в ознаменование победы Спасителя над смертью, может быть, тот самый храм, который пророческое слово называет новым и юным*

*Иерусалимом, и во славу которого, по внушению Духа Божьего, так много говорится в Писании». [94, III, с. 33]*

У «Слові царю Костянтину з нагоди тридцятиріччя його царювання», Євсевій згадує Даніїла: *«Распространяя царствование обильным общением рода и назначением кесарей, Он приводит к исполнению предречения божественных пророков, которые давно уже и очень давно взывали: И преимут царство святии Вышняго (Дан. 7, 17). Таким образом, даруя боголюбивому василевсу приращение времен и детей, Бог, Всецарь, сам соделывает его правление над народами земли сильным и юным, как будто бы оно только теперь возникает. Прославив в нем победителя всех врагов и неприятелей, и показав всем жителям земли пример истинного благочестия, Он сам устраивает нынешнее торжество его. Что же касается до василевса, то светозарным сиянием кесарей, будто солнце далеко пущенными от себя лучами, он озаряет и тех подданных, которые обитают в странах отдаленнейших».* [95] Сьома глава книги Даніїла – це якраз глава про чотирьох звірів й пророцтво про Сина Людського, що виводить добу Костянтина на рівень передодня Царства Божого.

Як підкреслює С. Аверинцев, «перед нами не лестоці, перед нами офіційна ідеологія “благоверной” державності, що сприймає себе вельми серйозно». [7, с. 275]

За таких умов те, «що замислив Бог» поглинає будь-які «як саме» це має бути реалізованим. «“Імперфект” людської історії, та й біблійної “священної історії”, яким є не стільки “той, що минув”, скільки “той, що минає” час, замінюється знятим та готовим “перфектом” одвічного Божого рішення, замінюється сучасною нерухомою літургією, але також імперською ідеологією, яка готова віднести апокаліптичні пророцтва про тисячолітнє царство світу до здійсненої ще за Костянтина християнської державності». [8, с. 104] Саме таким чином наголос переноситься з «нового» чи «відносно нового» на «одвічне», з руху – на спокій, з такого, що стає, на таке, що вже стало. Так закладається ще одна традиція, розвиток якої складає суть

російської «матеріальної» історії – прагнення будь-що побудувати імперію, як доконечний образ Царства Божого на землі.

Можна сказати, що серед іншого, також й з приводу розуміння історії розійшлися шляхи західного та східного християнства. У V ст. ці розбіжності були уособлені бл. Августином у його великому трактаті «Про Град Божий» й Діонісієм Ареопагітом у корпусі творів («Ареопагітики»), який Олексій Лосєв назвав «сповіданням віри усієї візантійської містики та філософії». [179, с. 71]

Якщо у першого світ є історією, динамічним протистоянням «Граду земного» та «Граду Божого», у результаті якого народжується нова якість, то у Діонісія світ – це «космос», ієрархія, що перебуває у вічності та незмінній нерухомості. Наголос на першому чи другому в антитезі «час» – «вічність» стає чи не однією з головних відмінностей західної та східної історіософії. Ця протилежність двох поглядів на історію мала велике значення для Русі, хоча фізично її ще навіть не існувало.

Справа у тому, що «Ареопагітики» були досить добре відомі на Заході. Вперше тут посилання на них робить папа Григорій Великий. Папа Мартин цитує їх на Латеранському соборі 649 року. Ними користувалися Ансельм, Еріугена, Альберт Великий, Фома Аквінський. Тобто західна історіософська думка збагачувалася східними запозиченнями. А отже, вибір між рухом та нерухомістю робився свідомо. (Цікаво, що Ареопагіт відіграв суттєву роль у виникненні культу св. Дені у Франції. У 827 році візантійське посольство привозить до Паризького абатства Сен-Дені твори Ареопагіта. Відбувається сполучення біографії Ареопагіта з життям єпископа Паризького св. Діонісія (мученика III ст., першого єпископа Парижу). З XII ст. абатство Сен-Дені стає культовим центром Франції). [див.: 256, с. 96–99]

У той же час, Августин залишався зовсім невідомим на християнському Сході. Він навіть не перекладався грецькою, а слов'янською – й поготів. Християнський Схід протягом довгого часу не сприймав нічого із західної історіософії. Що стосується Русі, то й Діонісія разом з коментарями Максима

Сповідника було перекладено слов'янською мовою лише у 1371 році іноком Ісайєю. Тоді ж, у XIV ст. ці твори набули поширення на Русі.

Хоча, можливо, вони все ж таки були залучені до традиції раніше. Принаймні Іларіон звертається до читачів свого «Слова»: «Отож нагадувати в писанні сьому пророчі проповідування про Христа й апостольські повчання про майбутній вік було б зайвим і марнословним. Що бо в інших книгах писано і вам відомо, те тут викладати було б зарозумілістю і славопрагненням. Не до невігласів бо пишемо, а до таких, що досхочу наситилися солодощами книжними». [126] Можна припустити, що київським книжникам був відомий Оріген, який разом с Ареопагітом та іншими авторами міг потрапити сюди у грецькому варіанті разом з пізнішими нашаруваннями.

Руські (та й візантійські) переписувачі загалом доволі вільно поводитися з творами, над якими працювали. Це було своєрідною традицією. Тож не обійшлося без вкраплень й у цьому випадку. Примітки та тлумачення переписувачі вставляли до єдиного масиву тексту, у головне поле сторінки. Аби запобігти плутанині, вони робили службові позначки на полях. З часом межі між основним текстом та коментарями зсувалися, взагалі зникали, тексти наче пронизували один одного. Але суть, звичайно, здебільшого зберегалася. Ми вважаємо, що не бл. Августин чи Оріген найбільше вплинули на російську думку, а Діонісій Ареопагіт. Точніше, корпус «Ареопагітик» разом з неоплатонівським надбанням, відбиток якого лежить на творчості Ареопагіта.

Слушно О. Лосев зауважує, що у перші століття існування християнство ще було не в змозі «перетравити» все розмаїття власного вчення. Але ж і перебувало воно не у порожнечі, разом з ним існувала та поширювалася антична та еліністична філософська спадщина. Саме в об'єднанні християнства та античної філософії слід шукати коріння неоплатонізму, виразом ортодоксально-християнської течії якого є Ареопагіт. Він додає до неоплатонізму християнський містичний досвід, він не стільки мислитель,

скільки споглядач і це робить його вчення суто візантійським, якщо завгодно, суто православним, явищем.

Майже вичерпно про суть Ареопагіта сказав саме О. Лосєв: «Береться платонівське вчення про ідеї, розроблюється з точки зору самосвідомості, й – виходить вчення про світовий розум, який сам себе усвідомлює. Потім, ця розумна множинність й фігурність діалектично промислюється нагору до поняття Першо-єдиного, яке перевищує будь-яку роздільність й, отже, ідеальність, й до низу до поняття світової душі, яка визначає живе становлення світу та перехід його до кінцевого космічного тіла, до космосу».

[179, с. 71]

В основі поглядів Діонісія лежить чітке розділення світів. Бог присутній у світі не єством, а благодаттю, тож пізнати його можна лише через одкровення. Але ж у певному смислі «весь світ є деякий образ Божий». [379, с. 101] Тож Бог може бути пізнаний через те його обличчя, яке розгорнуте у світ. Отже, існує два способи пізнання Бога: катафатичний (позитивний) та апофатичний (негативний). Перший полягає у тому, що Божа суть не може бути переданою будь-кому, проте енергія суті передається та сприймається іншобуттям. Антиномічність енергії саме й полягає у тому, що вона одночасно і єдина та невід’ємна, і розділена та від’ємна. Катафатичний спосіб пізнання можливий тому, що світ є образом Божим. Бог присутній в світі, в історії. Саме таким шляхом прямує Захід.

Але Діонісій проголошує другий спосіб вищим, бо «тільки він вводить у той Божественний морок, яким є для тварі Світло неприступне». [379, с. 102] Бога можна визначити лише через заперечення. «Про Бога можна та треба сказати, що він є Ніщо, – бо Він не є ніяке особливе чи обмежене», – пише Г. Флоровський. [379, с. 102] Богові властива анонімність.

Погляд Діонісія Ареопагіта є амбівалентним. Схід та Захід зробили акцент на різних частинах його вчення: спогляданні та діяльності – відповідно. Другий активно вдивляється в світ, шукаючи в історичному та швидкоплинному риси вічного смислу. Візантія, а слідом за нею й Русь,



повертаються спиною до світу, вдивляючись у вічність, хизуючись незнанням світу та тим, що їм не потрібні розумні докази буття Бога.

Зокрема, Афанасій Олександрійський зазначає, що той, хто відважився шукати відповідь про Бога, той мовчить: *«Лучше недоумевающим молчат и веровать, нежели не верить по причине недоумения»*. [цит. за: 113, с. 54] У *«Житии Антония»* сказано: *«И что первоначальнее: действенная ли вера, или разумное доказательство? Когда же ответили они, что действенная вера первоначальнее и что она есть точное ведение; тогда сказал Антоний: “хорошо говорите вы. Вера происходит от душевного расположения, а диалектика от искусства ее составителей. Поэтому, в ком есть действенность веры, для того не необходимы, а скорее излишни, доказательства от разума. Ибо что уразумеваем мы верою, то вы пытаетесь утверждать из разума, и часто бываете не в состоянии выразить то словом, что мы разумеем ясно; а посему, действенность веры лучше и тверже ваших велемудрых умозаключений”*. *“Итак, у нас христиан таинство боговедения не в мудрости языческих умствований, но в силе веры, даруемой нам от Бога Иисусом Христом. И истинно слово мое; ибо вот ныне мы, не учившись письменам, веруем в Бога, из творений познавая Его о всем промышление. И действенна вера наша”*». [108] «Й це апофатичне незнання є скоріше над-знання, – не відсутність знання, але досконале знання, неспівмірне тому із будь-яким частковим пізнанням», – підсумовує Г. Флоровський. [379, с. 103]

Разом з Ареопагітом (від якого лише крок до ісихазму, який свого часу було зроблено) у російську думку потрапляє апофатичне ставлення до Бога, яке можна вважати підсумком розвитку православ'я. Більше того, апофатизм розповсюджується й на видимий світ. Християнську культуру завершено, історія має закінчитися, слід лише мовчки очікувати на Апокаліпсис.

Але ж без усвідомлення шляху взагалі обійтися не можна. Тому й відмови від роздумів над історією у Росії не спостерігається. Але ці роздуми набувають специфічного характеру. Будь-яка конфліктна подія тут

розглядається в апокаліптичних категоріях, тому що дійсно може призвести до катастрофічних наслідків. Коли немає розуміння шляхів, що ведуть до ситуації конфлікту, важко сподіватися, що існуватиме усвідомлення шляхів вирішення протиріччя, ефективного подолання кризи. Тому дискусії, які постійно виникали в російській історіософії, не призводили до якихось якісних змін у самій побудові думки...

Повернімося до Москви XV–XVI ст. Попри те, що Зосима залишив митрополію у 1494 році *«не своєю волею»* й те, що у традиції XVI ст. пам'ятка була піддана редагуванню, ідея «Москви – нового града Костянтина», сформульована Зосимою, отримала розвиток й трансформувалася у теорію «Москви – третього Риму» старця Філофея. За словами Якова Лур'є, *«Изложение пасхалии»* – «перший відомий нам літературний твір, де викладається погляд, який отримав у XVI ст. форму теорії «Москви – третього Риму». [190, с. 375]

Деякі дослідники вважають, що *«Изложение Пасхалии»* уже містить у собі ідею про «Москву – третій Рим». Зокрема, Михайло Дьяконов стверджував, що у Зосими «надано було остаточну формулу для заключної ланки теорії про російське царство, як вона вперше була сформульована у посланні Філофея». [92, с. 66]

Втім, ідея Зосими ще цілком вкладається у межі ідеї про «богообраність» Русі, а отже йдеться не про заміну Москвою Риму, а про постання Москви у якості *«нового града Костянтина»*, Царгороду, що, за словами Олександра Гольдберга, «мало на меті визначити місце Русі лише у колі країн, які сповідували православ'я, й не виходило, таким чином, за межі уявлень, які вкладалися в ідею *«богоизбранности»* Росії у другій половині XV ст.». [66]

У першій половині XVI ст. розпочався новий етап «вписування» Москви до світової історії. На місце орієнтації на Візантію приходять більш широкий християнський контекст, у якому знайшлося місце Римові. Причому, йдеться, звісно, не про Рим-місто, а про Рим як ідею, «вічний Рим».

XVI ст. Московщина зустріла у принципово іншій, ніж раніше, ситуації. Наслідком військових перемог над сусідами – «збирання земель» й органічного неприйняття всього, що йшло із Заходу під тавром *«латинських прелестей»*, стала ізоляція, чи, краще сказати, самоізоляція Москви. Після падіння Костянтинополя та вторгнення турок на Балканський півострів Москва виявилася фактично відрізаною від Візантії, того джерела, з якого вона звично черпала ключові інтелектуальні та ідеологічні настанови. Але, обтяжена татарськими звичаями, Московська держава не розгорнулася обличчям до Європи, вона будує та перебудовує свою ідеологію на ґрунті власної традиції, яка щодалі відходить від візантійських взірців.

У контексті розвитку московської історичної свідомості XVI ст. є століттям великих історичних компіляцій, у яких офіційна ідеологія Москви знайшла своє майже остаточне втілення.

Передусім до себе привертає увагу поступовий перехід від літописів до хронографів. У цьому переході знайшло відображення прагнення московських ідеологів вивести Москву на загально християнський історичний шлях. Але, звісно, у власний, певний спосіб.

За думкою дослідників, список Хронографа, зроблений у 1538 році Вассіаном Дракулою, є копією пам'ятки у тому вигляді, якої вона набула у 1512 році. Прототип закінчується повідомленням про взяття турками Костянтинополя у 1453 році – повістю *«О взятии Царяграда от безбожного Турьскаго царя Магмета Амуратова сына, еже бысть в лето 6961»*. Історіософська ідея, закладена автором у цю повість, читається доволі легко. Це ідея заміни Візантії Москвою: *«Сия убо вся благочестивая царствія, Греческое и Сербское, Басанское и Арбаназское и инии мнози грех ради наших Божиим попущением безбожнии турци поплениша и в запустение положиша и покориша под свою власть. Наша же Российская земля, Божиею милостию и молитвами Пречистья Богородица и всех святых чудотворец, растет и младеет и возвышается. Ей же, Христе милостивый,*

*даждь расти и младети и разширятися до скончания века*». [цит. за: 276, с. 86–87]

За словами Олександра Панченка, «тут немає відчаю, – навпаки, тут є надія. Але автор цього роздуму чудово розуміє, що культурна самотність породжує найскладніші умоглядні та практичні проблеми. Русь *«растет и молодеет и возвышается»*, але тепер їй не спертися на єдинокровних та єдиновірних братів. Їй доводиться самій визначати свій шлях; їй доводиться вчитися. Саме тому XVI століття, за всього очевидного прагнення офіційної культури до одноманітності, – це століття суперечок, полеміки, публіцистики, що торкалися передусім ідеї та практики монаршої влади». [237, с. 18]

Як вважають дослідники, ідея заміни «старого» Риму «новим» була запозичена з болгарського перекладу Хроніки Костянтина Манасії. «Серед додатків, зроблених болгарським перекладачем у хроніці Манасії, є стилістична формула, котра прирівнює Тирнов, столицю Болгарії, до Царгороду: *“И сия убо приключишиася старому Риму [т. е. Риму Августа], наш же новый Царьград доит [питається] и растит, крепится и оmlажається; буди же и ему до конца роста”*». [242, с. 178]

Ця ідея настільки дотична до теорії Філофея, що Олексій Шахматов навіть припустив, що автором редакції Хронографа 1512 року був саме Філофей. Як то не було, але повість *«О взятии Царяграда»* редакції Хронографа 1512 року вказує на те, що ідея «вписання» Москви до світової історії за рахунок Візантії «висить у повітрі».

Відомостей про Філофея залишилося не надто багато. Хоча у Посланні до Місюря Мунехіна він пише про себе: *«я деревеница, учился лишь грамоте, а языческих хитростей не проходил, витийственных звездочетов не читывал, да и с мудрыми философами в беседе не бывал; учусь лишь книгам благодатного Писания»* [284], його твори виказують знайомство автора з великою кількістю книг, зокрема, працями отців церкви, апокрифами, історичною літературою тощо.

Звичайно, він перебував у гущавині громадсько-політичного життя Пскова. Коли *«бысть во Пскове плачь и скорбь велика»*, саме до нього звернулися псковичі по допомогу та заступництво перед московською владою.

Марина Кисельова вважає, що «підкорення Василем III Пскова дало несподівані результати ідеологічного гатунку. Звичайно, місто було завойоване (1510 року): скасоване псковське віче, знятий та увезений до Москви дзвін, яким скликали людей на віче, символ колишньої волі та самостійності. Літописне викладення подій 1510 р. існує у московському варіанті, а також в опозиційному Москві, псковському (*«Повесть о взятии Пскова»*), у якому з гіркотою та гнівом пишеться про підступність Василя. Московський князь порівнюється з Антихристом. Несподіваністю були не опозиційні настрої псковичів, вони якраз зрозумілі. Несподіваним серед цих історичних подій були ідеї, котрі розвивалися у посланнях старця та ігумена псковського Єлезарівського монастиря Філофея». [141, с. 112]

Проте, слід нагадати, що ідея активізації «київської спадщини» також мала не московське, а київське походження. Центром її ледь не нав'язування московському цареві були українські православні церковні кола, котрі мріяли про єдність православної церкви. Чи це не цілком зрозумілий та вагомий мотив для Філофея?..

До того ж, слід взяти до уваги тривалу конкуренцію Пскова з Новгородом. Хоча у середині XIV ст. Новгород визнав політичну незалежність Пскова, він так і не зміг відмовитися від втручання у псковські справи. Новгородці й самі ходили на Псковські землі війною, й не поспішали з допомогою псковитянам, коли на тих нападали західні сусіди. У свою чергу, псковитяни також використовували будь-яку можливість зашкодити новгородцям. Для ілюстрації наведемо фрагмент Московської повісті про похід Івана III на Новгород: *«А от псковичей пришел к великому князю в Игнатичи с Кузьмою с Коробьиным посадник Никита с тем, что псковичи всею землею своею вышли на его службу, своего государя, с воеводой князем*

*Василием Федоровичем, и по дороге стали новгородские поселения грабить и жечь, и людей сечь, и в дома запирая, жечь».* [216]

Ймовірно, давалося взнаки й незадоволення Філофеєм вічовим ладом, який поступово перетворювався на боярську «олігархію». *«В больший грех впали – в злые и лихие поклены и кричание на вече, когда голова не знает, что язык говорит, не умея в своем доме распорядиться, хотели городом управлять»*, – так свідчить *«Повесть о Псковском взятии»*. [263] За словами В. Адріанової–Перетц, «коли у 1510–1511 рр., після падіння Пскова та приєднання його до Москви, якісь “боголюбці” псковичі, скаржачись на “скорбь от государя и от властей градицких насилие”, яке вони зазнали тієї пори, звернулися до Філофея з проханням заступитися за них перед “имущими к государю дерзновение”, Філофей відмовився це зробити. У посланні своєму до псковитян, “в беде сущим и хотящим от него помощи”, Філофей закликав їх змиритися з подіями, що відбулися. “Вся бо приходящая скорбная человеком не без божия промысла бывают, – втішав їх Філофей, – или грех ради, еже к богу согрешаем, или по поущению божью за приложение правды, якоже праведному Иову и всем святым, да прославятся от бога, или в отмщение, еже кто сам кому что зло сотворил есть”». [12, с. 410]

Нарешті, за свідченням В. Адріанової–Перетц, «у Пскові часів княжіння Василя III була уже сильна московська партія, особливо у монастирях». [11, с. 401] Дослідниця навіть називає Філофея «найбільшим представником московської партії у псковському чернецтві» [12, с. 409]

Тож цілком зрозуміло, що його погляди значною мірою спрямовувалися на Москву, раптове та стрімке піднесення якої викликало його подив та навіть захоплення. Особливо, з огляду на те, що він був людиною, яка мислить глобальними категоріями (що видно з його творів), й якому важко було розгорнутися у Пскові.

Нарешті, псковські автори також не були одностайні в оцінці подій. Автор літописної статті про події 1510 року, яка міститься у Псковському

Третьому літописі, дійсно, порівнює московського князя з Антихристом. На відміну від нього, автор *«Повести о Псковском взятии»*, яка міститься у Псковському Першому літописі вважає Псков старовинною вітчизною великих князів й визнає закономірність приєднання міста до Москви: *«И, созвав вече, начали думать, выступить ли войной против государя или запереться в городе? Однако вспомнили крестное целование – нельзя поднимать руку на государя, – и то, что посадники, и бояре, и все лучшие люди у него. И послали псковичи к великому князю своего гонца, сотского Евстафия, со слезами бить челом великому князю от всех псковичей – от мала и до велика, – чтобы: “Ты, государь наш великий князь Василий Иванович, помиловал свою отчину старинную”»*. [263] Хоча автор й сумує за колишньою славою Пскова та плаче з приводу московських утисків: *«И так прошла слава псковская! О славнейший среди городов – великий Псков! О чем сетуешь, о чем плачешь? И отвечал град Псков: “Как мне не сетовать, как мне не плакать! Налетел на меня многокрылый орел, а крылья полны когтей, и вырвал у меня кедры ливанские. Бог наказал нас за грехи наши – и вот землю нашу опустошили, и город наш разорили, и людей в плен взяли, и торги наши с землею сровняли, а иные навозом конским забросали, а отцов и братьев наших развезли; где не бывали наши отцы, и деды, и прадеды наши, туда увезли отцов, и братьев наших, и друзей, а матерей и сестер наших на поругание отдали”»*. [263]

Тому у нас є всі підстави погодитися з думкою Олександера Оглоблина, який писав, що світогляд Філофея «потребував відповідної міцної політичної оболонки й оборони, яку за тогочасних обставин могла дати тільки Москва». [226, с. 16]

У Посланнях Філофея розвиваються одразу кілька ідей. З одного боку – це розвиток тих, які були викладені Зосимою у його *«Изложении Пасхалии»*. З другого – ідея, започаткована *«Повестью о Новгородском Белом Клубуке»*.

Головним чином історіософські погляди Філофея викладені у Посланні до дияка Михайла Місюря-Мунєхіна *«О неблагоприятных днях и часах»*.

Дослідники вважають, що послання написане у 1523 році (принаймні до лютого 1524-го), а приводом для його написання був здійснений Миколою Булевим (Немчином), відомим публіцистом та лікарем з оточення Василя III, переклад астрологічного «Альманаху» Штоффлера.

М. Місюрь-Мунехін звернувся за консультацією щодо астрології до Філофея, який заявив про негативне ставлення до астрології, пояснюючи свою позицію тим, що *«не сами те звезды движутся, что бесчувственны, и мертвы, и ничего не видят (ибо огонь невестественный ничего не видит, ничего не знает), но ангельскими неведомыми силами»*. [284] А отже, *«что касается разрушения царств и стран – не от звезд оно происходит, но от все дающего Бога»*. [284] Втрата (зрада) віри – ось, за Філофеєм, справжня причина падіння царств: *«греческое царство разорено и не возобновится: и все это случилось грехов ради наших, потому что они предали православную греческую веру в католичество»*. [284]

Збереження католицьким Римом свого існування є лише ілюзією, *«хотя великого Рима стены, и башни, и трехэтажные здания и не захвачены, однако души их дьяволом захвачены были из-за опресноков. Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили и не заставляют греков от веры отступать»*. [284]

У Посланні до Великого князя Василя (датується 1524–1526 рр.) релігійний зміст «Третього Риму» доповнюється державницькими мотивами: саме московський князь (а не Руська земля, як, скажімо, у *«Повести о Новгородском Белом клобуке»*) проголошується головним охоронцем православ'я. Зокрема Філофей пише: *«ибо старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, Константинова града, церковные двери внуки агарян секирами и топорами рассекли, а эта теперь же третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится, – так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, что все православные царства*



*христианской веры сошлись в едином твоём царстве: один ты во всей поднебесной христианам царь*». [284] Звичайно, з цієї формули витікають дві можливості: розглядати тексти Філофея у контексті *translatio imperii*, або у річищі есхатологічних роздумів про останні часи.

Історіософія Філофея, звичайно, ґрунтується на промислі Божому. Це дозволяє низці дослідників розглядати теорію старця виключно в есхатологічному ключі. Зокрема, Василь Малинін вважає, що Філофей розуміє хиткість історичного існування світу у часі й стверджує, що з кінцем Русі прийде також кінець усьму світові. [див.: 344] На есхатологічний смисл послань звертає увагу також Г. Флоровський: «У посланні до князя Філофей саме застерігає і навіть погрожує, але не славословить. Тільки вже удруге ця апокаліптична схема була використана й переглянута офіційними книжниками у панегіричному смислі. І тоді перетворюється на своєрідну теорію офіційного хліазму». [380, с. 11]

Едвард Кінан вважає, що «основною думкою листа (Послання великому князеві – *I. Н.*), в якому йдеться головно про релігійні питання, є та, що великому князеві московському не гоже відбирати власність у церкви на Псковських землях, як це покоління перед тим було на величезних територіях побратима Пскова – Великого Новгорода. Якби великий князь учинив так, пише Філофей, то його навряд чи можна було б уважати християнським монархом. А оскільки два попередні Рими занепали й Москва залишається самотнім істинно християнським – тобто православним – царством, то як її цар не буде християнином, четвертого Риму вже не буде. Себто Філофееві слова, що в усякому разі мають лише вузько релігійний контекст, були застереженням, а не закликком до величі. Вони не мали нічого спільного із зовнішньою політикою чи баченням долі Московії». [143, с. 26]

Російський історик-емігрант Микола Ульянов писав, що «*борьба с мужеложством занимает автора больше, чем учение о третьем Риме*». [370] У «Посланих великому князю Василю» Філофей, дійсно, пише: «*да и еще, царь, соблюди две заповеди. А именно: в твоём царстве не осеняют*

*люди себя правильно знаменем святого креста (...). Второе: наполни святые соборные церкви епископами, пусть не вдовствует святая Божия церковь в твое царствование! (...) Не обижай, царь, святых Божьих церквей и честных монастырей, как данных Богу в наследство вечных благ на память последующим родам, на что и священный великий Пятый собор строжайший запрет наложил. О третьей же заповеди пишу и с плачем горько говорю, чтобы искоренил ты в своем православном царстве сей горький плевел, о котором и ныне еще свидетельствует серный пламень горящего огня на площадях Содомских...».* [284]

Якщо розглядати ці фактично вимоги у відриві від контексту складення ідеологічного підґрунтя нової Московської держави та виникнення великого історичного нарративу, то за Філофеєм не залишиться не тільки жодного історичного значення, але й оригінальності.

Автор ґрунтовного сучасного дослідження Н. Сініцина вважає, що «генеза ідеї “Третього Риму” переважно перебуває у річищі православної релігійної думки». [328, с. 11]

Так, але розвиток православної релігійної думки йде у річищі створення національної ідеології. Філофей пропонує ідеологічну стабілізаційну програму, яка згодом стала основою тих заходів, які й дозволили стабілізувати релігійну та ідеологічну сфери життя Москви.

Як слушно пише М. Кисельова, «установки духовної влади на “практичне” застосування священних текстів до вирішення життєвих проблем знайшли своє завершення у “Стоглаве”, “Великих Минеях Четьих”, “Домострое”. В них втілилась програма культурної стабілізації, бажання визначити порядок в усіх областях життя: духовній, мирській, домовій». [141, с. 114] Єдине уточнення: національний міф потребував «організаційних зусиль від церкви та книжників з впорядкування життя государевих підданих» [141, с. 114] не більше, ніж історичного обґрунтування, а, радше, у доповнення та закріплення цього історичного ґрунту.

Як зазначав Райнгарт Козеллек, «майбутнє світу і його кінець були інтегровані в історію церкви, а тому провидіння, які осявали уми то тут, то там, неминуче потрапляли в розряд ересі. Відсутність кінця світу надала церкві такого статусу, за якого їй – з огляду на загрозу кінця світу в будь-яку мить і у сподівання на Друге Пришестя Христа – вдавалося досягнути стабільності». [153, с. 28]

Держава, яка виявляється 1000-літнім Царством Христовим, у своєму внутрішньому житті має відповідати порядку, заповіданому Христом.

Адже можливість саме у хіліастичному дусі тлумачити свої тексти залишає сам Філофей: *«все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, это и есть римское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать»*. [284] Царство та цар – ось дві головні категорії теорії Філофея.

Більше того, він розвиває думку про те, що «новий» Третій Рим не є продовжувачем Другого Риму, він «замінює» його. Філофей бачить своє завдання «не в тому, щоб продовжити та зберегти непереривчастість Візантійських традицій, – пише Г. Флоровський, – але у тому, щоб *замінити* або *якось повторити* Візантію, – побудувати *новий Рим замість* колишнього». [380, с. 11] Московські царі дійсно хотіли бути візантійськими базилевсами, «не виходячи з Москви і не вступаючи до Костянтинополя». [380, с. 11] Отже не йдеться про те, що, мовляв, за Філофеем, Москва має будь-що «повернути» собі Костянтинопіль. Якщо таке тлумачення теорії «Третього Риму» й мало місце, то дійсно, у ХІХ ст., коли боротьба за контроль над Проливами стала актуальною в порядку денному європейської політики.

Стара княжа Москва в контексті теорії Філофея має перестати бути Москвою. Найменування її Третім Римом має перетворити історію міста, яке колись було невеличким поселенням у глухому куті князівства, на передісторію. Так само, як свого часу було вчинено з Візантією. «Назва “Костянтинопіль” – не зовсім офіційна, – пише С. Аверинцев. – По суті

справи, це місто не має імені, а тільки титул – “Новий Рим”. Найменування, яке йому дали наші пращури як місту царів та царю міст, – “Царгород” – також являє собою титул». [8, с. 118] Москва, за цією ж важливою семіотичною операцією, також мала перетворитися на новий, Третій за ліком, Рим.

Якщо у теорії Філофея відкласти очікування на Месію, то в іншому світлі бачиться ствердження того, що московський цар є останній, а тому всесвітній цар. Хіліастична ідея про тисячолітнє царство Христа на землі логічно приводить до думки про те, що царством цим повинна і може стати тільки царство Московське. Саме тому автори, які політизують теорію Філофея, мають підстави для цього. Так, М. Бердяєв вважав, що Московське царство «збиралося й оформлювалося під символікою месіанської ідеї», [31, с. 9] якою й була теорія «Третього Риму». Разом з хіліастичними мотивами теорії Філофея до московської думки входить «імперіалістична спокуса»: «Третій Рим уявлявся як прояв царської могутності, міцці держави, склався як Московське царство, потім як імперія, потім як Третій Інтернаціонал». [32, с. 37]

Ми вважаємо, що Бердяєв мав усі підстави проводити паралель між Третім Римом та Третім Інтернаціоналом. І питання тут полягає не у збігові цифр, а у суті. Обидва Треті виступають як заперечення, відкидання Других, обидва використовуються Москвою у досягненні експансіоністських цілей. Дійсно, «на Третій Інтернаціонал перейшли численні риси Третього Риму. Третій Інтернаціонал є також священне царство й воно також засноване на ортодоксальній вірі. (...) Це є трансформація російського месіанства». [31, с. 118]

Про політичний характер ідеї Філофея пише також Арнольд Тойнбі: «Використання росіянами авторитету Східної Римської імперії для доведення віри у безсмертя своєї універсальної держави – передусім у політичних цілях – вимагало значних зусиль, щоб вберегти Третій Рим від долі, яка спіткала Перший Рим та Другий. Передусім треба було визволити від західного

політичного та церковного впливу руські православно-християнські землі, що потрапили під владу Польщі та Литви у XIV ст. Політична місія Третього Риму ніколи не зводилася до того, щоб рятувати або реформувати Другий Рим. Вона вбачалася у тому, щоб замінити його, тоді як місія християнської церкви полягала у тому, щоб замінити церкву Старого заповіту. Наслідком ідеї «Москва – Третій Рим» стало стійке переконання росіян в усвідомленні ними своєї долі, що Росія покликана бути останнім опертям, цитаделлю православ'я». [359, с. 507–510]

Розуміння того, що Візантія, Другий Рим, є надто непереконаливим опертям для Третього Риму, вело до зростання специфічної зацікавленості московських книжників у Першому Римі. Автори рубежу XV–XVI ст. відчують недовіру до греків, авторитет Візантії остаточно занепадає.

Філофей, як раніше Зосима, намагається відшукати опертя у докостянтинівській традиції, відштовхнутися у побудові своєї схеми від ранньої християнської церкви. Зосима встановлює зв'язок російської православної церкви з апостольським періодом (цілком у дусі Іларіона). Філофей йде далі й вибудовує конструкцію, за якою витoki російської церкви сягають часів імператора Августа, тобто часів Христа.

А отже у Філофея йдеться про «Ромейське царство» яке розуміється не як Візантія, а як непорушне Царство Царств, яке, на противагу «Великому Римові» не впало духовно й на противагу «Грецькому царству» не впало фізично. Сила цього «Ромейського царства» непорушного у тому, що *«Господь в римскую область вписался»*. [284]

Одним з джерел ідеї «Ромейського царства» є «Християнська топографія» Козьми Індікоплова (VI в.), який вважав, що слова Даніїла про вічне «царство святих Всевишнього» (Дан., VII, 18) стосуються «Ромейського царства», яке виникає в межах Римської імперії разом з народженням Христа. Римська імперія виконує роль *«слуги Христово строенія»*. [148, с. 78] Отже, народження Христа та заснування християнської церкви дають підстави для того, щоб християнська думка

пов'язала Церкву та Рим (імперію) у межах «вічного» «Ромейського царства», яке у межах історії має бути місцем перебування християнської Церкви.

Відтак, те, що наслідує Москва, є не перший Рим й не другий Рим, а «Ромейське царство», те, з яким нерозривно пов'язані постать Христа й першопочаткове християнство.

Андрій Ранчін наполягає на тому, що «інтерпретації давньоруської пам'ятки як твору, який втілює релігійні мотиви, завжди слід віддавати перевагу порівняно з прагненням відшукати у ньому, наприклад, державно-політичні ідеї (Слово про Закон та Благодать) або любовну тему (Повість про Петра та Февронію). Зворотнє припустимо лише тоді, коли твір ніяк не вписується до кола церковної книжності й коли інакші, не релігійні мотиви репрезентовані у ньому в експліцитній формі». [302, с. 72] За Філофеєм, «Ромейське царство» – не конкретне державне утворення, не парадигма влади, а духовна функція, носієм якої тепер має стати Москва.

Проте, *«несколько слов о нынешнем преславном царствовании пресветлейшего и высокопрестольнейшего государя нашего, который во всей поднебесной единый есть христианам царь и правитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве»* [284] стали відправним пунктом на шляху остаточного перетворення концепції, сповненої есхатологічних мотивів, на ідеологічну доктрину московської влади.

При цьому ми не можемо погодитися з думкою Андрія Каравашкіна, що «слід розділяти власне концепцію Філофея та її розвиток у пізнішій публіцистиці XVI ст.». [132] Самий факт того, що історіософські роздуми Філофея вступають у тісну взаємодію з циклом *«Сказания о князьях Владимирских»* з його доведенням походження Рюриковичів від Августа-кесаря свідчить про те, що подальший розвиток поглядів Філофея був запрограмований ним самим.

Як справедливо зазначає М. Кисельова «біблійна версія світової історії набуває характеру національного міфу, насиченого ідеологемами, за формою ж свого виконання є книжним оповіданням, нарративом з провидницьким відтінком». [141, с. 112]

В основі «Сказания о князьях Владимирских» лежить легенда про походження московських великих князів від римського імператора Августа через його легендарного родича Пруса, який також був родичем Рюрика: «Пруса, родича своего, послал (Август – I. Н.) на берега Вислы-реки в город Мальборк, и Торунь, и Хвоини, и преславный Гданьск, и во многие другие города по реке, называемой Неманом и впадающей в море. И жил Прус очень много лет, до четвертого поколения; и с тех пор до нынешних времен зовется это место Прусской землей». [332] Посланці новгородського воєводи Гостомисла пішли у «Прусскую землю и нашли там некоего князя по имени Рюрик, который был из римского рода Августа-царя. И умолили князя Рюрика посланцы от всех новгородцев, чтобы шел он к ним княжить. И князь Рюрик пришел в Новгород вместе с двумя братьями; один из них был именем Трувор, а второй – Синеус, а третий – племянник его по имени Олег. С тех пор стал называться Новгород Великим; и начал первым княжить в нем великий князь Рюрик. А четвертое колено от великого князя Рюрика – великий князь Владимир, который просветил Русскую землю святым крещением в год 6496 (988). А от великого князя Владимира четвертое колено – правнук его Владимир Всеволодович Мономах». [332]

На думку Н. Сініциної, долучення до візантійського контексту більш давнього римського мало на меті «більш глибоке вкорінення в історії власної державності з метою проголосити для неї коріння більш давнє, ніж Грецьке царство – щоб уникнути його долі». [328, с. 197]

Звертає на себе увагу те, що у «Сказании о князьях Владимирских» немає згадки про те, що у часи Августа народився Христос. Це може свідчити або про те, що це було добре усім відомо, або про те, що автор «Сказания» йде



шляхом Іларіона, тобто возвеличує пращурів-язичників. Найважливіше те, що «Сказание» активізує у російській свідомості ідею імперії.

Згідно з поглядами давнього світу, в світі могла існувати тільки одна імперія. Як на небі панує один єдиний Бог, так і на землі повинен бути один імператор, одна імперія. Земним відображенням небесного порядку в процесі історичного розвитку стало Вічне Місто – Рим. Ця ідея, будучи властивою вже язичницькому періоду історії Риму, набула ще більшого змісту в християнську епоху.

Ідея Риму, як вічного міста, яке має стояти непорушно, усвідомлювалася й тими варварами, котрі атакували імперію. Саме тому довгий час вони не наважувалися на захоплення Риму. Проте разом з послабленням влади імператора почала занепадати й ідея Риму. Та й самі імператори стали більше жити поза Римом.

Апофеозом переміщення центру імперії з Риму стало перенесення імператором Костянтином столиці на береги Босфору. У 330 році столиця була перенесена до Візантію, який став називатись Другим Римом, Новим Римом, і тільки згодом – Костянтинополем.

Оскільки у 410 році Рим був захоплений готами Аларіха. У 476 році германець Одоакр зміщує останнього імператора Ромула Августула, а після його смерті в 480 році відсилає до Другого Риму (імператору Зенону) знаки імператорської влади, просячи для себе титул патриція й дозвіл володіти Італією.

В релігійному та історіософському смислі Перший Рим залишався першим, а папа – першим в диптиху серед інших християнських патріархів. Тільки після церковного розколу 1054 року перше місце відійшло до костянтинопільського патріарха. Тільки тоді єдиним православним царством та хранителем істинної віри стала Ромейська імперія.

Римська імперія, безумовно, задала параметри імперскості, надала ті взірці, яким наслідували усі наступні імперії. Рим претендував на те, щоб бути державою, кордони якої обіймали увесь цивілізований світ. В цьому



смысле Римська імперія була універсальним утворенням, яке заради здійснення своєї універсалістської ідеї ладна була поступитися етнічними та релігійними принципами.

Громадянином імперії могла бути людина будь-якого етнічного походження. А релігія настільки тісно була переплетена з державним життям, що окремо від нього втрачала сенс. «Римська державна релігія не має сенсу без римської держави, якої надбання вона становить; вона є *religio civilis* у власному сенсі. (...) Уже історія її походження та розвитку багато говорить про її залежність від зростання та розширення держави. Але головне у тому, що римська державна релігія не мала у собі здібностей до самостійного життя поза державою, тому що у неї не було завдання, яке б відрізнялося від завдання держави». [30, с. 212]

Світлана Лур'є звертає увагу на те, що «зміст центрального принципу Римської імперії не мав суто латинського походження. Це був дивовижний у своєму роді симбіоз власне римської культури та культури грецької. Причому перша слугувала базою, матеріалом, з якого ліпився образ імперії – таким чином закладався самий принцип запозичення імперії, її транскulturності, що зробило можливим надалі формування поняття “перенесення імперії”». [191]

З цієї універсальності та здатності до «перенесення» походить специфічне ставлення до імперії з боку православної церкви. У православній редакції імперія – це спільнота людей, котрі об'єднані ідеєю православ'я, і які перебувають під орудою імператора, який вподоблюється Богові. Завдяки єдиній істинній вірі та єдиній богоподібній владі у цій спільноті долаються відмінності мови, етнічного походження, культур. Того, що стало наслідком людського гріха – спроби побудувати Вавілонську вежу заради «несанкціонованого» досягнення Неба.

Звідси принципове презирство римлян, а згодом і візантійців до інших, варварських, культур, неприйняття будь-якого, навіть грецького,

націоналізму ідеологами імперії (згадаємо ісихастські суперечки з «візантійськими гуманістами»).

Слідом за Римом, Візантійська імперія мислила себе як єдина держава усіх православних народів. Й самі ці народи, навіть політично незалежні від Костянтинополя, визнавали принцип православного універсалізму й авторитет візантійського імператора.

«Політична думка Візантії виходила з того, що імператор є “космократ”, чия влада, така, що в ідеалі розповсюджується на усю ойкумену – на весь цивілізований світ, фактично охоплює ті землі Східної Європи, які у релігійному та культурному відношенні потрапляють до орбіти імперії» [225, с. 5]

Нагадаємо, що верховний статус імператора був закріплений у «Номоканоні» – зібранні канонічних законів, яке було статутом руської церкви, а також у візантійського письменника VI в. Романа Солодкоспівця.

Навіть наприкінці XIV ст. у листі до московського князя Василя I костянтинопольський патріарх Антоній IV писав: «Неможливо, щоб у християн була церква й не було імператора». «Святий імператор, – продовжував він, – несхожий на інших правителів й володарів інших земель... він є освячений базилевс й автократор римлян, тобто усіх християн». [див.: 225, с. 6]

Християнський імператор, який підготовлював Царство Христа, зобов'язаний був оберігати та зміцнювати церкву, яка забезпечувала законність імперських претензій й тільки через неї імператор міг здійснювати свою функцію розповсюдjuвача апостольської віри й охоронця християнської істини у житті суспільства. «Візантійська теорія про відносини церкви та держави не могла бути висловлена суто юридичною мовою й своє найдосконаліше втілення знайшла в ідеальній концепції “симфонії”, створеній імператором Юстиніаном». [206]

Зрощення Церкви та імперії було започатковане Міланським едиктом 313 року імператора Костянтина. Поступово формується ідея того, що для

існування християнської церкви необхідне православне царство «з царем на чолі як “єпископом зовнішніх справ церкви”, її охорнцем та благопопечителем». [138, т. 1, с. 370]

Уже у IV ст. Григорій Богослов писав: *«Цари! Уважъте свою порфиру (ибо наше слово дает законы и законодателям), познайте, сколь важно вверенное вам и сколь великое в рассуждении вас совершается таинство. Целый мир под вашей рукой, сдерживаемый небольшим венцом и короткой мантией. Горнее принадлежит единому Богу, а дольнее и вам, будьте (скажу смелое слово) богами для своих подданных. Сказано (и мы веруем), что сердце царя в руке Господа (Притч.21:1). В этом должна состоять сила ваша, а не в золоте и не в полчищах»*. [73]

«Симфонія» передбачала, що церква перебувала під керівництвом імператора, а «дихотомія, що належить Богові, а що – кесареві не проявлялася гостро у Imperium Christianum Східного Риму, на відміну від Західного, й ставала актуальною, тільки якщо імператор був єретиком». [412, р. 90] Адже підкорення імператорові обґрунтовувалося його православ'ям. «У посланні до великого князя московського Василя патріарх Антоній визнавав, що християни зобов'язані “відкидати” тих імператорів, котрі стали “єретиками” й запроваджують “розпусні догмати”». [206] А отже, християнська імперія можлива лише за умови «симфонії» священства та царства.

Але концепція «симфонії» передбачала також принцип універсалізму, вселенського розповсюдження церкви та імперії. До церкви згодом має увійти все людство, а кордони імперії співпадуть з кордонами ойкумени. Таким чином, як писав В. Малинін, настане момент, коли «просторові кордони Месіанського царства та Римської імперії взаємно співпадуть». [344, с. 398]

Принцип універсальності розповсюджувався також на імператора, який може бути тільки один. Антоній посилається на слова ап. Петра: *«Бога бойтесь, царя чтите»*. Патріарх у листі великому князю Василю пише: *«И*

если, по Божию попущению, язычники окружили владения и земли царя, все же до настоящего дня царь получает тоже самое поставление от церкви, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром и поставляется царем и самодержцем Ромеев, т.е. всех христиан. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей». [цит. за: 138, т. 1, с. 371] Зрозуміло, що Візантія відмовляла у праві своїм сусідам мати власних царів. Антоній, продовжуючи думку про те, що «один только царь во вселенной», писав: «если и некоторые другие из христиан присваивали себе имя царя, то все эти примеры суть нечто противоестественное, противозаконное, более дело тирании и насилия (нежели права). В самом деле, какие отцы, какие соборы, какие каноны говорят о тех? Но все, и сверху и снизу, гласит о царе природном, которого законоположения исполняются во всей вселенной и его только имя повсюду поминают христиане, а не чье-либо другое». [цит. за: 138, т. 1, с. 371] Таким чином, згідно візантійським поглядам, на чолі православної ойкумени стоїть «ромейський» імператор.

Поруч з практикою «симфонії» існувала міцна чернецька традиція, яку Геліан Прохоров назвав «політичним ісихазмом». На думку Г. Прохорова, результатом чернецької політики щодо Русі стала Куликовська битва: ідея рішучого бою монголо-татарам визріла у колах візантійського чернецтва. [див.: 296] І. Мейєндорф вважає, що її результатом було цілеспрямоване «вирощування» Москви як форпосту православ'я на Півночі, а можливо, й як наступниці Візантії. [див.: 206] Принаймні, у середовищі чернецтва, яке залишалося вірним ідеї універсальної імперії, визрів принцип *translatio imperii*.

Звичайно, спочатку концепція стосувалася фактичної Римсько-Костянтинопольської наступності, згодом вона трансформувалася в ідею *Renovatio Imperii*, за якою Візантія – це Рим оновлений, а з неї – у *translatio*

*imperii*, тобто принцип переміщення у просторі та часі «Ромейського царства», або, як називав його Г. Флоровський, «мандрівного Царства». [380, с. 11]

Мандрівне «Ромейське царство» не може бути зруйнованим у межах історії, й існуватиме до другого пришествя Христа. Як вважав патріарх Фотій (IX ст.), Візантія стала конкретно-історичним втіленням «Ромейського царства», *«как владычество Израиля длилось до пришествия Христа, так и от нас – греков, мы веруем, не отнимется царство до второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа»*. [цит. за: 344, с. 419] Однак у 1439 році Костянтинопіль відпадає від православ'я, а у 1453 році Візантія гине під наступом турків. Завдяки цим подіям з'явилися підстави вважати новим конкретно-історичним втіленням «Ромейського царства» Москву.

Як пише С. Лур'є, «психологічна самоізоляція Росії не могла не вести до того, що актуальною складовою російського комплексу став універсалізм – світ неправославний сприймався, звісно, не як варварський, проте як такий, що загруз у гріхах та хибах й по суті не було б великим перебільшенням сказати, що кордони Росії окреслювали в її уяві майже увесь цивілізований світ, тобто світ, що зберіг благочестя та такий, що не піддається владі диявола». [191]

За такого світосприйняття, роль держави полягає у збереженні цього простору за рахунок підтримання порядку всередині й розповсюдження його назовні.

Вище ми вже говорили про ідею «симфонії» між церквою та державою у Візантії. У символічному світі (де час та простір мають два виміри, один з яких є символом іншого) знак відіграє суттєву роль. Імператор є лише знаком Христа, за словами С. Аверинцева, імператор – віце-Христос. Для візантійської традиції є характерним есхатологічний парадокс – месіанський фінал історії розділюється навпіл: перше та друге пришествя Христа. Перше наче знімає історію (за традицією апостольські часи називаються останніми протягом ледь не тисячі років), але емпірично історія триває. «Проміжок

внутрішньо суперечливого уже-але-ще-ні між таємним подоланням світу та явним кінцем світу, проміжок, який утворився між “невидимим” та “видимим”, між “сміслом” та фактом – ось ідейна передумова для репрезентативно-символічного представництва християнського автократора як государя “останніх часів”». [8, с. 124] Імперія тут виступає як образ Царства Божого й тільки. Тобто вона має смисл не самостійний, а тільки разом з церквою, через Христа. Імперська ідеологія відрізняється від ідеології церковної, вони врівноважують одна одну, їхнє тертя дає іскру, яка є необхідною для інтелектуального спалаху.

Звичайно, упродовж існування Візантійської імперії характер взаємин між церквою та імперією зазнавав певних змін. Але, як правило, ставлення держави до церкви було поважним. Імператор Василій I (867–886) у повчаннях, адресованих синові Леву VI (886–912) зокрема пише, що якщо людина поважає своїх земних, плотських батьків, то як вона може не поважати тих, хто народив її у «божому дусі»?.. [див.: 385, с. 71]

Фотій у Посланні до Михайла Болгарського (бл. 865 року) сформулював візантійську концепцію влади. За словами Ігоря Чичурова, «заставничою для Фотія є взаємна пов’язаність віри та чеснот (...). Зрозуміле у зверненні патріарха до неофіта висунення на перший план віри розвивається та конкретизується Фотієм у формулі, яка містить квінтесенцію візантійської політичної ідеології: «Правильність догматів передбачає впорядкованість державного облаштування» [Послання, 30–32]. Перед нами класичне визначення візантійської «політичної ортодоксії» як єдності державності та православ’я. Йдеться, уже, таким чином, не просто про єдність державної влади та християнської віри, як це було раніше, наприклад, в Агапіта у VI ст., але про сполучення “правої віри” та держави». [385, с. 36]

У зведенні юридичних настанов «Ісагога» (885–886) є розділи «Про патріарха» та «Про імператора». У цьому документі чітко можна простежити тенденцію вважати владу патріарха рівною до імператорської, або ж навіть зовсім автономною.

Візантії відчували цю амбівалентність, небезпеку, яку приховує у собі сакралізація земного світопорядку. Можливо, саме тому у єдиному можливому християнському царстві народився чернечий рух, що проповідував розрив зі світом, передусім розрив соціальних зв'язків. І з'явився він стихійно саме у IV ст., тобто одразу після християнізації імперії.

Принцип «симфонії» у Візантії ніколи не був догматизованим і це давало підстави для відкидання ідеї «імперії». Скажімо, автор V ст. Поліхроній, єпископ Апамеї в Сирії, вважав, що із втіленням Слова розпочалося Царство Христове, яке назовні присутнє у вигляді Церкви, і Римська імперія тут ні до чого.

Була ще одна цікава підстава для заперечення імперії, котра полягала у певному тлумаченні другої глави книги пророка Даніїла – пророцтва про чотири світові царства. Щодо четвертого, останнього царства, яке *«будет крепко аки железо»* [Дан. 2, 40–43], тлумачення розходилися. Були такі, котрі під «залізним царством» мали на увазі державу Антіоха IV, за якого почалися гоніння на іудаїзм, що призвели до повстання Макавеїв. У такому разі, у Даніїловому *«Царстве, еже во веки не разсыплется»*, слід бачити Церкву, що набула історичного буття з приходом Христа.

Поліхроній, ототожнюючи четверте царство з царством Антіоха IV, відтворював іудейське тлумачення, за яким камінь, що *«отсечется от горы»*, є Месією, пришествя якого мало б ознаменувати відродження земного царства Ізраїлю. Очевидно, що за такого підходу, есхатологізм витискується хіліастичною ідеєю Царства Божого на землі. Есхатологізм пророцтва Даніїла витискується хіліастичним очікуванням на Месію, який створить земне Царство Боже.

Російській самосвідомості властива ідея царства справедливості у вигляді саме Царства Божого на землі. Комплекс візантійських мотивів було тут переплавлено на ідею православного царства і з усією очевидністю встало питання про місце і роль царя. Саме тому у Росії такого великого значення набуває проблема влади, ідеал якої може бути втілений лише у



самодержавстві, незалежно від того, як саме у відповідний історичний момент не називалося б джерело влади.

Звернемо увагу на те, що затвердження патріархату у Московській державі слід розглядати у контексті піднесення престижу царської влади.

Нагадаємо, що перший російський патріарх Йов був посвячений у січні 1589 року. Своє прагнення здобути патріархат Москва обґрунтовувала тим, що, мовляв, християнство має мати чотирьох патріархів та папу. Але оскільки папа «відступився» від православ'я, одне місце виявилось вакантним.

Російський великий історичний наратив свідчить, що константинопільський патріарх Ієремія, який прибув до Москви у 1588 році, був зачарований міццю православної віри у Московщині: *«старец знаменитый несчастием и добродетелию, с любопытством взирая на ее многолюдство и красоту церквей, благословляя народ и душевно умиляясь его радостным приветствием, ехал на осляти к Царю по стогнам Московским»*. [135, т. 10] Зачарований настільки, що радо підтримав ідею посвячення патріарха для Московщини. Таким чином, за ідеєю Бориса Годунова, Йов стає четвертим патріархом, а константинопільський патріарх посідає вакантне місце папи.

Насправді Ієремія приїхав до Москви з надією виправити скрутне фінансове становище свого патріархату, що на деякий час стало традицією усіх грецьких патріархів. Разом з ним прибули митрополит Ієрофей та архієпископ Арсеній. Саме останній відіграв суттєву роль у цій справі. Очевидно, що не без його участі Борис Годунов дізнався про розмову, яка відбулася між Ієремією та канцлером Я. Замойським у Замост'ї під час перебування патріарха у Польщі. Канцлер запропонував патріархові перенести константинопільську кафедру до Києва. Як писав згодом сам Замойський, йому *«показалось, что он всему этому не чужд»*. [335, с. 55]

Цього московська влада дозволити не могла з політичних міркувань. Одразу після прибуття патріарха, його фактично було взято під домашній



арешт. Протягом місяців Годунов «працював» з патріархом. Історики (зокрема, Руслан Скринніков) вважають, що не обійшлося без участі все того ж Арсенія. Не за «гарні очі» Борис обіцяв йому єпископство. Московські правителі ніколи не були філантропами. А у Арсенія був привід так поводитися – Москва була дуже сердита на нього за те, що свого часу він не за призначенням використав кошти, які йому тут було надано для молитви за душу царя Івана Грозного.

Становище Ієремії було складним ще й через його бажання самому стати патріархом Московським. Коли ж це остаточно стало неможливим (він хотів мати резиденцією Москву, а московський государ пропонував йому мешкати у Володимирі, мотивуючи це тим, що грекові важко буде бути його духівником без знання мови), й йому не залишалося нічого, окрім як благословити того ієрарха, на якого вказали у Москві: *«лукавий Годунов предложил сие достоинство самому Иеремии, с условием жить в Владимире. Иеремия соглашался, но хотел жить там, где Царь, то есть в Москве: чего не хотел Годунов, доказывая, что несправедливо удалить Иова, мужа святого, от Московского храма Богоматери; что Иеремия. не зная ни языка, ни обычаев России, не может быть в духовных делах наставником Венценосца без толмача, коему непристойно читать во глубине души Государевой. “Да исполнится же воля Царская! – отвечивал Патриарх, – уполномоченный нашею Церковию, благословлю и поставлю, кого изберет Федор, вдохновенный Богом”»*. [135, т. 10] Ним був Йов, який розпочав сходження у Стариці, де Іван Грозний свого часу «перебирал людишек», й головною чеснотою якого було вміння голосно читати молитви: *«аки труба дивная, всех веселя и услаждаая»*. [цит. за: 335, с. 51] Ієрофей писав, що *«в конце концов, хотя и не по доброй воле, Иеремия рукоположил патриарха России»*. [цит. за: 335, с. 57]

Звернімо увагу на те, що в Успенському соборі московські та грецькі єпископи здійснили обряд «таємної наради», під час якого обрали Йова з трьох кандидатур, наданих Борисом Годуновим. Але лише у царському

палаці відбулося остаточне обрання – Федір Іванович обрав Йова. Як зазначає Лариса Андреева, «саме місце наречення у Патріархи (царський палац) свідчило про першість царської влади у церковно-канонічних справах». [17, с. 224] Крім того, саме цар вручив Йову символ патріаршої влади – посох митрополита Петра, чим недвозначно виступив у ролі того, хто поставляє патріарха.

Принагідно нагадаємо свідчення Миколи Костомарова, що ще у 1495 році після обрання митрополитом Симона, наступника Зосими, Іван III в Успенському соборі прилюдно взяв нового митрополита за руку й «*предал его епископам*», знаменуючи тим, що воля государя надає церкві очільника. Подібне повторилося й під час висвячення: государ голосно «*повелел*» митрополиту «*принять жезл пастырства и взойти на седалище старейшинства*». Це був новий, небачений до тих пір обряд, що мав той ясний смисл, що поставляння митрополита, а тим самим й усієї духовної влади, походить від волі государя. [див.: 159]

За словами Антона Карташева, «так закінчилися святкові дні для Москви й гіркі для греків з почту Ієремії, особливо для друга його Ієрофея, митрополита Монемвасійського. Вони жалкували, що Ієремію було “обведено навколо пальця” московитами, залучено ними до “невигідної угоди”, у порушення канонів, у незаконне звеличення Москви й приниження й свого звання “вселенского патріарха”, й усіх греків загалом». [138, т. 2, с. 35]

Але місія Ієремії ще не скінчилася. Борис Годунов вимагав від нього складення та підписання «*Уложенной грамоты*». Як пише той же А. Карташев, «за звичайної нормальної ходи справ, зрозуміло, порядок був би зворотний: установчий акт був би складений раніше посвяти російського патріарха або, принаймні, заготовлений заздалегідь і підписаний в один з моментів церемоніалу посвяти. А тут відбулася спочатку кваплива посвята за методом “*куй железо пока горячо*”, а потім уже – її узаконення. Це була продумана система Москви створювати факти (*faits accomplis*) і ними ж

зв'язувати. Томливим триманням у Москві добилися від Ієремії першого факту. Тепер другою затримкою – мали на увазі добитися подальшого. Звичайно, за підписом Ієремії потрібно було одержати ще підпис й інших Східних Патріархів. Але слідом за “Вселенським” їм було зробити це легше й майже обов'язково. А без підпису, залишеного у Москві, й сам Ієремія міг почати коливатися й відступити під тиском грецької опозиції». [138, т. 2, с. 35]

Довелося Ієремії написати грамоту фактично зі слів Годунова. До *«Уложенной грамоты об учреждении Московского Патриархата»* концепція «Третього Риму» увійшла у якості одного з наріжних її каменів. У Грамоті Ієремія (з подачі московитів) буквально повторює слова Філофея: *«Понежъ убо ветхий Рим падеся Аполинариевою ересью, Второй же Рим, иже есть Костянтинополь, агарянскими внуцы – от безбожных турок – обладаем; твое же, о благочестивый царю, Великое Российское царствие, Третьей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое во едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешишь во всей вселенней, во всех христьянех»*. [369]

Крім того, у документі зазначена й роль царя у посвяті патріарха: *«И по Божью промыслу, и пречистые Богородицы милости, и молитв ради новых чудотворцов Великого Российского царствия, Петра, и Алексея, и Ионы, и по твоему царскому прошению у Бога, твоим царским советом сие превеликое дело исполнитца»*. [369]

У контексті цього документу не можна погодитися з думкою М. Ульянова, що ім'я Філофея було нікому не відомим, а його вчення штучно створене істориками та ідеологами 50–60-х років XIX ст. [див.: 370] У цей період теорія Філофея остаточно стає знаряддям політичної боротьби та втрачає свій есхатологічний зміст. Хоча кожна її актуалізація у майбутньому так чи інакше пов'язана із зростанням есхатологічних очікувань.

Так, їхня чергова хвиля прокотилася Європою у першій половині XVII ст. До цього ж періоду слід віднести й поновлення уваги до «комплексу Філофея» у Москві.

У 1640-ві роки Московський друкарський двір видав дві книжки, які містили виклад основних питань віровчення і полеміки проти єретиків, включаючи великі розділи з есхатології. Йдеться про так звану «Кириллову книгу» (1644) та «Книгу о вере» (1648). Заключна глава «Книги о вере» називається «*О Антихристе, и о скончании міра, и о Страшном Суде, свидетельства от Святаго Писания*» і є розгорнутим есхатологічним трактатом. Автор його відштовхується від тих добутоків, що тодішніми московськими та українськими книжниками традиційно використовувалися для тлумачення Апокаліпсиса й інших біблійних есхатологічних текстів. Але головним в ідеологічному відношенні джерелом є «Палинодия» (1621) архімандрита Захарії Копистенського, найбільш фундаментальний з усіх апологетичних творів, написаних на користь Православної Церкви після Берестейської унії 1596 року в Україні.

У своїй відповіді на книгу віленського архімандрита Лева Кревзи-Ржевуського «*Obrona Jedności cerkiewney*», написаної за допомоги Йосафата Кунцевича і виданої у Вільні 1617 р., Копистенський намагається розвинути «східне» розуміння церковної єдності з обґрунтуванням його Писанням та працями отців церкви. Саме на ґрунті передмови до «Палинодии» автор московської «Книги о вере» будує свою історико-есхатологічну концепцію.

Звичайно, як для українського мислителя, погляди З. Копистенського були досить своєрідними й майже позбавленими візантійських коренів. Він оперує не нормативним для Візантії поняттям Імперії Ромеев, котра має існувати до самого приходу Антихриста, тобто є «останнім царством», а залишається під впливом латинства, що дозволяє розглядати його твір як результат об'єднання православної думки з латинськими мотивами.

Так, Захарія співвідносить кінець апокаліптичного тисячоріччя, під час якого Сатана повинний бути зв'язаний, з відпадінням латинян у XI ст.

Підставою для його обчислювань є Апокаліпсис, у якому названі числа 1000 та 666 [Откр. 20; 3, 7 та Откр. 13; 8 відповідно]. Число 666 розшифровувалося християнськими мислителями як імя Антихриста. Число 1000 символізувало «ув'язнення» диявола на тисячу років після другого пришествя, перемоги Христа під Армагедоном та встановлення земного царства праведників (перше воскресіння). Під час другого воскресіння, за Апокаліпсисом, грішники постануть перед Христом на Страшному суді. Є усі можливості вважати тисячолітнє «ув'язнення» диявола підставою для встановлення царства Христа на землі, як це змальовують хіліастичні вчення.

Перед настанням шостої тисячі років від створення світу Августин виступив проти хіліастичних вчень й запропонував власне вчення про «два Гради», у якому він пов'язав текст Апокаліпсису про 1000 років із земним життям Христа. На його думку, розповідь про тисячолітнє царство стосується минулого. Як зазначає Тетяна Опаріна, «тим самим, він зняв хіліастичне розуміння цього числа, що було закріплено християнським каноном». [228]

У концепції «двох Градів» тисячолітнє царство Христове вже настало, сатана «ув'язнений», а християнська Церква (Град Божий) існуватиме 1000 років.

У православній традиції тисячолітнє царство ототожнювалося з імперією. Рим (Перший, а згодом – Другий) усвідомлювався як царство Боже на землі, непорушне до кінця світу.

Захарія тлумачить число 1000 в августи́нській традиції, тобто як таке, що відбулося. Він говорить про звільнення сатани у 1000 році від Різдва Христового, коли сатана знайшов притулок у католицькому Римі. А також звертає увагу на збіг: відпа́діння Риму співпало з хрещенням Русі, яка наче замістила Рим у системі вселенського православ'я.

Далі Захарія починає «грати з цифрами» й виводить, що діяльність Сатани досягає небувалої сили після закінчення ще 600 років, коли після Берестейської унії від православ'я «відпадають» уніати. Нарешті, «за пророцтвом *“Палиноди”*», подальший розвиток пов'язаних з антихристом

подій відбудеться у 1660 р. й, остаточно, у 1666 р., – пише Т. Опаріна. – Ці дати позначили наступні ступені відпадиння. У тексті “*Палиноди*” вони не мали історичних прив’язок. Що саме відбудеться в останньому, 1666 році – кінець світу чи земне втілення антихриста, Захарія Копистенський точно не обумовлював. Його схема могла бути інтерпретована як в одному, так і в іншому напрямку». [228] Головним висновком Захарії є те, що за 666 років з часу звільнення Сатани (1666 рік) потрібно чекати чогось нечуваного.

Нагадаємо, що ідея «хронологічного» тлумачення числа Звіра, хоча й не поділялася переважною більшістю святих отців, однак й ніколи не відкидалася ними настільки рішуче, щоб опинитися на периферії уваги. Ця ідея навіть була представлена в такому авторитетному для московських авторів творі, як «*Псевдо-Иполитова компиляция об Антихристе*».

Ядро концепції «Третього Риму» також складало уявлення про настання кінця історії у три етапи, кожний з яких знаменується падінням одного з Римів, а також історична локалізація власного часу поблизу кінця останнього історичного періоду, причому розходження в одне сторіччя, що виникало стосовно цієї події в історико-есхатологічних схемах старця Філофея та Захарії Копистенського, не могло послужити перешкодою до їхньої інтеграції. Що й здійснив автор московської «*Книги о вере*». Думка, висловлена Захарією наче мимохідь, перетворилася в московського автора на один з опорних пунктів усього трактату.

Застереження в зв’язку з 1666 р. зустрічаються у Книзі ще двічі, і з них можна остаточно переконатися, що замість концепції трьох Римів у душі Філофея московський автор створив собі нову – Рим є тільки один. Римських царів не існує, а залишається лише Папа, передтеча Антихриста. Про Візантію автор ніби й не пам’ятає, що є характерною рисою тодішніх московських традиціоналістів. Москва – ось єдиний і справжній Рим.

Якщо пам’ятати, що Філофей як і раніше залишався у широкому обігові, то розходження між концепцією «*Книги о вере*» і концепцією «Москва – Третій Рим» не варто перебільшувати: есхатологічне значення збереження

віри саме в Московському царстві однаково присутнє як у першій, так і в другій. Автор *«Книги о вере»* дуже тісно співвідносить – хоча і без ототожнення – Московську державу з Римською, тією, про яку говорив Златоуст. Проте розходження обох концепцій не можна і применшувати: у першій ідея трьох Римів зруйнувалася внаслідок випадіння другої ланки – візантійсько-грецької.

Якщо підсумувати «стандартні» уявлення московських книжників 50-х років XVII ст. про есхатологію, то вийде, що Москва – останній Рим, якому загрожує катастрофа у 1666 році, причому, йдеться виключно про віру. Колишній Рим уже відпав від віри і, отже, перестав бути Римом; його глава – Папа Римський – став передтечею Антихриста. Місце другого Рима з концепції Філофея тепер майже вільно (згадують про відпаданя Малої Росії в Унію, хоча і не називаючи, звичайно ж, її Римом). Кінець всесвітньої історії – як і раніше в старця Філофея – розділяється на три періоди, але тепер їхня тривалість виражена з математичною добірністю: 1000 + 600 + 66 років. Як зазначає Т. Опаріна, «у цілому пророцька 30-а глава – *“Слово об антихристе и о скончании века”* у друкованому кодексі відтворювала передмову *“Палинодии”*. Але за використання викладок Захарії Копистенського у ньому було випущено одне проміжне число – 1660. У версії друкованої *“Книги о вере”* теорія Захарії Копистенського набула трьохчленної форми (1000–1600–1666 рр.). Таким чином, видана *“Книга о вере”* сформулювала теорію про три відпаданя, третє з яких стосувалося майбутнього часу». [228]

Це свідчить, що старі московські традиції зазнали суттєвої корекції не тільки раніше початку никонівських реформ, але й ще до приєднання України до Москви. І не в останню чергу завдяки київському впливові.

Розкіл російської церкви відбувався у контексті есхатологічних дискусій. Супротивниками реформ Никона їхня хода сприймалася як настання останніх часів. Одним з головних інтерпретаторів реформ як втілення пророкувань про настання кінця світу, був перший лідер



старообрядництва – Іван Неронов, у 1645-1653 рр. протопіп Казанського собору на Червоній площі.

Його популярність була настільки великою, що собор не вмщував усіх, хто хотів його послухати. Тоді Неронов, як зазначає Каптерев, *«написа окрест стены святыя церкви поучительныя словеса, да всяк от народа, приходяй к церкви, еще и кроме пения, не простирает ума своего на пустошная мира сего, но да прочитает написанная на стенах и пользу душе приемлет»*. [цит. за: 131, с. 49]

Спочатку есхатологічна тема в його виконанні мала вигляд застереження, побоювання щодо перемоги антихриста, заклику уникнути руйнування віри шляхом особистого подвижництва. Після реформ він уже говорив про втілення найгірших ознак приходу Антихриста.

Від самого початку реформ тема кінця світу домінувала в його творах. Уже у своїх перших посланнях І. Неронов сформулював свою позицію щодо критики реформи: зіставлення того, що відбувається у московській церкві з унією у світлі есхатології. Дії Никона Неронов ототожнив з унією, що свідчило, на його переконання, про підступ Антихриста. Уведення унії на Святій Русі знаменувало для Неронова наближення Страшного суду. Проте у нього залишається надія на порятунок. Так, у 1652 році І. Неронов писав Стефану Воніфатьєву: *«да не постраждет днесь Русь, яко же и юниты»*. [201, с. 99] Шанс на перемогу над Антихристом зменшувався з активізацією реформаторів.

Спиридон Потьомкін першим серед старообрядників звернувся до пророцтв про число 1666. Виходець із Смоленська, який отримав освіту у Речі Посполитій, безумовно, був добре знайомий з творами руських полемістів. С. Потьомкін вважав, що втілення Христа й «ув'язнення» сатани обумовили створення Церкви. Церква має залишатися незмінною, тож будь-яке реформування призводить до відпадиння, яке розпочалося у 1000 році. Спиридон ототожнює біблійне число з 1000 роком від Різдва Христового й розколом церкви. Описуючи апостасію католицтва, Спиридон використовує



апокаліптичний образ «зірок, що відпали»: *«по скончании же тысящи лет, искочив из бездны отторже хоботом своим третию часть звезд небесных, еже есть отступление от веры, звезд церковных»*. [310] У якості Антихриста Потьомкін сприймає римського папу: *«да вси поклонятся пестрому зверю, сиречь, римскую папежу. Приимут и того развращенныя догматы, наченшу от хуления на Святый Дух»*. [310]

Другим відпадинням від православної віри Спиридон вважає Берестейську унію: *«по скончании же шести сот лет, паки ухитри по действию сатанину лукавый. второе отпадение от веры звезд церковных. и паки по скончании шестидесяти лет ухитри враг третье отступление от веры звезд церковных»*. [310]

Третє відпадиння (1660) Спиридон пов'язав з подіями московської історії – інтронізацією Никона (1653) та московським помісним собором 1660 року, який усунув Никона з кафедри, хоча й не позбавив його сану.

Стосовно 1666 року він може тільки передбачати, що *«прочее же что по шести летех явится не вемы»*, проте попередні відпадиння не віщують нічого оптимістичного: *«а предшедшия три отступления ухитри враг поставити яко да вси отступающии от веры погибнут в непрощенном нечестии, сиречь в хулении пресвятаго и животворящаго Духа Господа истиннаго. в первом бо отступлении похулиша Дух Святый истинный, глаголя Его быти рождение от Отца и от Сына. во втором же отступлении похулиша Дух Святый истинный отвращающесе истинства Его. да не исповедан будет в символе истинный. в третьем же отступлении от веры похулиша Дух Святый истинный со оболганием святаго вселенскаго собора. яко забыша святии отцы вложить в символ истиннаго и не точию сие реша. но и все вселенския соборы похулив отвергоша. и вместо их своя новоухищренныя седмосокраментов римских ввести в церковь усилиют. по совету вогнездившися на западе, иже тогда устремитися ему развратити где благочестие есть»*. [310]

Слідом за Т. Опаріною, можна сказати, що «у цілому Спиридон Потьомкін відтворюючи схему Захарії Копистенського, казав про чотири етапи відпадиння: 1000–1600–1660–1666 рр. Він наповнив уявлення про настання “*последних времен*” символічними датами, взятими з “*Палиноди*” Захарії Копистенського, пов’язавши їх з конкретними подіями». [228]

Після Собору 1666-1667 рр., який остаточно відсторонив Никона та позбавив його сану, а також піддав анафемі та поставив поза законом старообрядців, есхатологізм у середовищі останніх набув нового змісту.

Духовний син Спиридона, один з найосвіченіших представників старообрядців диякон Московського Благовещенського собору Федір Іванов продовжив схему Спиридона: «*отец Спиридоний пророк бысть, что он глаголаше про собор отступничей, так и збысца*». [201, с. 79]

Для диякона Федора втілення передбачень відбулося у подіях реальної історії. Пророцтва справилися й остання твердиня православ’я – Москва – залучена до царства Антихриста. У «*Посланих к Иоанну Аввакумовичу*» Федір пише: «*Иного отступления уже нигде не будет: везде бо бысть, последняя Русь здъ*». [201, с. 66] Єдиним хранителем спадщини православної церкви залишається община старообрядців, які мисляться Федором учасниками першого воскресіння.

У «*Посланих к иноку*» Федір повторює схему та логіку Спиридона, але відносить їх до друкованої версії «*Книги о вере*», де, нагадаємо, йшлося про три етапи. Отже можна говорити про переорієнтацію ідеологів старообрядництва з текстів Спиридона на друкований кодекс «*Книги о вере*». «Пізніше, у творах інших старообрядницьких авторів, – пише Т. Опаріна, – безпосереднє звернення до 30 глави друкованої “*Книге о вере*”, де нічого не говорилося про число 1660, закріпило використання версії теорії відпадинь, яка складалася з трьох частин. Майже у всіх інтерпретаціях прочитання фатального числа передбачало його послідовне розкладення: 1000–1600–1666. Можливо, авторам необхідно було узгодити концепцію відпадинь з комплексом ідей Москви як Третього Риму, що широко представлена у

старообрядницьких текстах. Теорії Третього Риму немає, та й не могло бути у Спиридона Потьомкіна: дана концепція ніколи не була сприйнятою на Україні та у Білорусії. В Росії ж, й, передусім у старообрядців, вона займає важливе місце у системі есхатологічних та історичних поглядів». [228]

Теорія Філофея, зокрема, була добре відома Авакумові. Марія Плюханова зазначає, що «*Русский хронограф*» у редакції 1512 року й послання Філофея, завдали певного впливу на його світогляд. Нагадаємо, що саме у «*Русском хронографе*» російська історія остаточно залучається до загальносвітової. Там же вперше у російській свідомості артикульовано з'являється морфологічна ідея змінності світових царств, пов'язана з тлумаченням Книги пророка Даніїла. Московське царство має стати і стало «останнім». Але те, що було зрозумілим та очевидним на початку XVI ст., зовсім іншим чином виглядає у другій половині XVII ст.

Для Авакума Московське царство та російська церква вже не є втіленням благодаті, а ареною розгортання Апокаліпсису. Саме тому Авакум та його прибічник Єпіфаній перебирають на себе роль останнього вмістилища благовір'я. Слушно зазначає М. Плюханова, коли пише про наступність Хронографа та Авакума [див.: 253, с. 418], але навряд чи можна погодитися з її ж твердженням, що «есхатологічний націоналізм Третього Риму розвивається на кінцевому етапі у есхатологічний індивідуалізм протопопа Авакума та інока Єпіфанія». [253, с. 418] Дійсно, нова історіософія, «яка відсунула Страшний Суд у нескінченне майбутнє, що перетворила його на міраж, – ця історіософія для них якраз означала кінець світу, який реально настав». [237, с. 68] Але це ж призвело до того, що їхня мрія про Тутешній Град перетворилася на скорботу про її нездійсненність.

Авакум жалкував, що мрія ця майже здійснилася в московському царстві, і лише відступництво царя та ієрархів церкви від свого призначення та благочестя завадили цьому. Тобто не «есхатологічний індивідуалізм», а теократичний хліазм – ось пафос пустозерців.

Авакум обстоює місцевий, російський, варіант православ'я. З точки зору розкольників, віра українців, греків, сербів (особливо тих, які прийшли у Московщину, «нових учителів») неповноцінна, тому Бог і віддав їхні країни під владу невірних.

Але характерне для старообрядництва в цілому відштовхування від усього грецького, в сфері історико-есхатологічних концепцій обернулося втратою усього історичного їхнього змісту. Адже християнська історико-есхатологічна думка з перших століть християнства займалася історією Імперії, і ця Імперія була завжди та сама, хоча і переміщувалася географічно. Замість цієї великої Імперії старообрядники залишилися при одній Московщині, яка, не маючи дійсної історії, вже очікувала на, як вони вважали, безславний кінець.

Не маючи власної есхатологічної традиції, старообрядники не мали і шансів стримати відцентрові сили. Подальші розколи в старообрядництві, пов'язані з питанням про есхатологію, були визначені наперед.

Таким чином, ми бачимо, що «старовіри» досить добре знають теорію Філофея. Це видно з контексту, але є й текстуальне підтвердження. Зокрема, Авраамій пише: *«Пишет бо святыи Филофей, Елеазарова монстыря, яко Греческое царство разорися и не созиждется. Сия вся случишася грех ради наших, понеже они предаша греческую веру в латынство, отпадения гордостию буйства своего еретическим учением последовавшие, веру святую низложиша»*. [цит. за: 226, с. 42–43] Відмова від національної віри означатиме для Москви те саме. Можливо, використання авакумівцями ідеї про Третій Рим призвело до того, що московська влада у другій половині XVII ст. остаточно відмовляється від її релігійної складової, розвиваючи тільки політичний та зовнішньополітичний її аспекти.

О. Панченко так характеризує ситуацію кінця XVII ст.: «Русь переживала найтяжчу кризу – династичну, державну, соціальну. Руйнувалися середньовічні авторитети, й передусім авторитет влади. Процеси за «словом та ділом» містять щодо цього вельми красномовні свідчення. Про царя

говорять такі речі, що нишпорки їх у “*отпуску писать не смеют*”, – ці слова “*матерны и с государевым именем*”». [237, с. 15–16] Криза кінця XVII ст. й стала наслідком розвитку «комплекса Філофея».

Коли ми говоримо про «комплекс Філофея», то вкладаємо у це поняття подвійний смисл. Передусім, це комплекс творів, які ідеологічно пов’язані з теорією Філофея про Москву – Третій Рим. Сюди треба включити апокаліптику, теорії світових імперій, ідею Козьми Індікоплова про останнє царство як «Ромейське», візантійську концепцію «симфонії» царства та священства з принципом імперії як універсальної держави, принцип *translatio imperii*, присутній у Мефодія Патарського й у прихованому вигляді – у Філофея. Тут треба назвати й «*Сказание о князьях Владимирских*», й «*Изложение Пасхалии*» Зосими, й «*Повесть о Новгородском Белом клобуке*», нарешті, Послання самого Філофея. Усі вони тією чи іншою мірою прислужилися справі формування специфічної московської ідеології своєрідного римсько-костантинопільського наступництва Москви шляхом «заміщення» двох попередніх Римів.

З іншого боку – це справжній психологічний комплекс, який склався у московської (згодом – петербурзької, а потім – знову московської) влади щодо свого надсвітового призначення. У спробі створити Третій Рим як хіліастичне тисячолітнє Царство Боже на землі відобразилися надрив та перманентна криза російської свідомості.

**Висновки.** Наприкінці XV ст. у Москві посилювалися есхатологічні настрої, які підігрівалися тлумаченням падіння Константинополя як апокаліптичного знамення й тривоною, викликаною закінченням сьомої тисячі років.

Навколо проблеми кінця світу розгортається боротьба між архієпископом Новгородським Геннадієм та «*жидовствующими*», які відкидали викладену Єфремом Сирином картину другого пришествя.

Десь на рубежі XV–XVI ст. з'являється *«Повесть о Новгородском Белом Клобуке»*, написана Геннадієм у контексті протистояння *«жидовствующим»*. Геннадій й сам не впевнений у настанні кінця світу, тож намагається протиставити єретикам ідею, яка, з одного боку, могла б піднести авторитет православної церкви, а з другого, залишити перспективу другого пришествя за умов віддалення кінця світу. Саме з цією метою ним й розробляється *«Повесть о Новгородском Белом Клобуке»*.

У Повісті йдеться про наступність Риму, Костянтинополя й Новгороду за лінією православ'я, що претендує стати вищим за державу. Хоча тут не йдеться про «Москву – Третій Рим», конструкція теорії «Третього Риму» у повісті присутня доволі прозоро.

Вагомий крок у цьому напрямку був зроблений митрополитом Зосимою, який у своєму творі *«Изложение пасхалии»* (1492) називає Івана III новим Костянтином. Втім порівняння московського государя з Костянтином Великим повинно було свідчити на користь першого. З Москвою не повториться трагедія Візантії. Віднині з Московською державою пов'язується ідея провіденційної обраності, в першу чергу, як державою християнською, але державою.

Модель історії, що веде її до християнської держави як останнього царства, за якої есхатологічне майбутнє підміняється політичним теперішнім, була закладена ще візантійськими мислителями. Зокрема, Євсевієм Кесарійським, який, за словами С. Аверинцева заклав підвалини офіційної ідеологія *«благоверной»* державності.

З іншого боку, давався взнаки вплив *Corpus'a Areopagiticum*, разом з яким до російської думки потрапляє апофатичне ставлення до Бога. Більше того, апофатизм розповсюджується й на видимий світ. Християнську культуру завершено, історія має закінчитися, слід лише мовчки очікувати на Апокаліпсис.

Ідея «Москви – нового града Костянтина», сформульована Зосимою, отримала у XVI ст. розвиток й трансформувалася у теорію «Москви – третього Риму» старця Філофея.

Якщо у Зосими йдеться передусім про постання Москви у якості «*нового града Костянтина*», що мало на меті визначити місце Русі серед православних країн, у Філофея з'являється більш широкий християнський контекст, у якому знайшлося місце «вічному Римові».

У контексті розвитку московської історичної свідомості XVI ст. є століттям великих історичних компіляцій, серед яких видатне місце належить Хронографу 1512 року.

Повість «*О взятии Царяграда*» редакції Хронографа 1512 року вказує на те, що ідея «вписання» Москви у світову історію за рахунок Візантії «висить у повітрі».

У Посланнях Філофея розвиваються одразу кілька ідей. З одного боку – це розвинення тих, які були викладені Зосимою у його «*Пасхалиш*». З другого – ідея, започаткована «*Повестью о Новгородском Белом Клубуке*».

У посланні до дияка Михайла Місюря-Мунєхіна «*О неблагоприятных днях и часах*» Філофей проголошує втрату віри причиною падіння царств. У Посланні до Великого князя Василя релігійний зміст «Третього Риму» доповнюється державницькими мотивами: саме московський князь (а не Руська земля, як, скажімо, у «*Повести о Новгородском Белом клубуке*») проголошується головним охоронцем православ'я. З послання Філофея витікають дві можливості: розглядати його тексти у контексті *translatio imperii*, або у річищі есхатологічних роздумів про останні часи.

Історіософія Філофея ґрунтується на промислі Божому. Це дозволяє низці дослідників розглядати теорію старця виключно в есхатологічному ключі. Але розвиток православної релігійної думки веде до створення національної ідеології. Філофей пропонує ідеологічну стабілізаційну програму, яка згодом стала основою тих заходів, які й дозволили стабілізувати релігійну та ідеологічну сфери життя Москви. Адже, держава,

яка виявляється 1000-літнім Царством Христовим («*ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать*»), у своєму внутрішньому житті має відповідати порядку, заповіданому Христом.

В світлі хіліастичної ідеї про тисячолітнє царство Христа на землі Філофей логічно приводить до думки про те, що царством цим повинна і може стати тільки Московщина. Саме тому автори, які політизують теорію Філофея, мають підстави для цього.

Розуміння того, що Візантія, Другий Рим, є надто непереконаливим опертям для Третього Риму, вело до зростання специфічної зацікавленості московських книжників у Першому Римі. Автори рубежу XV–XVI ст. відчують недовіру до греків, авторитет Візантії остаточно занепадає.

Філофей намагається відшукати опертя у докостянтинівській традиції, відштовхнутися у побудові своєї схеми від ранньої християнської церкви. Таким чином він вибудовує конструкцію, за якою витoki російської церкви сягають часів імператора Августа, тобто часів Христа.

А отже у Філофея йдеться про «Ромейське царство» яке розуміється не як Візантія, а як непорушне Царство Царств, яке, на противагу «Великому Римові» не впало духовно й на противагу «Грецькому царству» не впало фізично. Сила цього «Ромейського царства» непорушного у тому, що *«Господь в римскую область вписался»*.

Ми не можемо погодитися з думкою, що слід розділяти власне концепцію Філофея та її розвиток у пізнішій публіцистиці XVI ст. Самий факт того, що історіософські роздуми Філофея вступають у тісну взаємодію з циклом *«Сказания о князьях Владимирских»* з його доведенням походження Рюриковичів від Августа-кесаря свідчить про те, що можливість перетворення біблійної історії на національний міф, покладений в основу російського великого історичного наративу, була закладена самим Філофеєм.

Важливою складовою наративу є механізм «мандрівного царства» – «Ромейського царства» – яке не може бути зруйнованим у межах історії, й існуватиме до другого пришестя Христа. Свого часу Візантія була



конкретно-історичним втіленням «Ромейського царства», новим таким його втіленням стала Москва.

Не можна погодитися з думкою, що ім'я Філофея було нікому не відомим, а його вчення штучно створене істориками та ідеологами 50–60-х років XIX ст. Концепція «Третього Риму» увійшла до *«Уложенной грамоты об учреждении Московского Патриархата»* (1589).

Поставивши у 1589 році патріархом Йова, який мав *«опричное прошлое»* [290, с. 51], тобто звик виконувати накази царя, Борис волів слухняної церкви. «Йов, – зазначає Р. Скринніков, – остаточно підпорядкував церкву цілям світської влади. За нього теорія “Москва – третій Рим” вперше отримала відображення в авторитетних державних документах й, таким чином, перетворилася на офіційну доктрину». [335, с. 58]

«Комплекс Філофея» залишався актуальним й під час есхатологічних дискусій XVII ст. Так у 1640-ві роки автор московської друкованої *«Книги о вере»* інтегрує погляди Філофея та автора *«Палинодии»* Захарії Копистенського.

Якщо підсумувати «стандартні» уявлення московських книжників 50-х років XVII ст. про есхатологію, то вийде, що Москва – останній Рим, якому загрожує катастрофа у 1666 році, причому, йдеться виключно про віру. Колишній Рим уже відпав від віри і, отже, перестав бути Римом; його глава – Папа Римський – став передтечею Антихриста. Місце другого Рима з концепції Філофея тепер майже вільно (згадують про відпадання Малої Росії в Унію, хоча і не називаючи її Римом). Кінець всесвітньої історії як і раніше – як і в старця Філофея – розділяється на три періоди, але тепер їхня тривалість виражена з математичною добірністю: 1000 + 600 + 66 років.

Теорія Філофея була добре відома й Авакумові, для якого Московське царство та російська церква вже не є втіленням благодаті, а ареною розгортання Апокаліпсису. Мрія розкольників про Тутешній Град перетворилася на скорботу про її нездійсненність. Авакум жалкував, що вона майже здійснилася в московському царстві, і лише відступництво царя та

ієрархів церкви від свого призначення та благочестя завадили цьому. З точки зору розкольників, віра українців, греків, сербів неповноцінна, тому Бог і віддав їхні країни під владу невірних. Відмова від національної віри означатиме для Московщини те саме.

*У «Пятой челобитной» Авакум пише Олексію Михайловичу: «А о греческих властех и вере их нынешней сам ты посылал прежде испытovati у них догматов Арсения Суханова и ведаешь, что у них иссяче благочестие по пророчеству святых – царя Константина и Силвестра папы, и ангела божия, являшагося тогда Филофею Цареград[скому] патри[арху] и сказавшу о том же. Ведаешь ли, писано се во Истории о белом клаб[уце и,] ведая, почто истинну в неправде содержиши? Сего ради открывается гнев божий на вас и бысть многажды ты наказан от бога и все царство твое, да не позналися есте». [3, с. 198–199]*

Але характерне для старообрядництва в цілому відштовхування від усього грецького, в сфері історико-есхатологічних концепцій обернулося втратою усього історичного їхнього змісту. Адже християнська історико-есхатологічна думка з найперших століть християнства займалася історією Імперії, і ця Імперія була завжди та сама, хоча і переміщувалася географічно. Замість цієї великої Імперії з великої літери старообрядники залишилися при одному Московському царстві, якому було тільки-но сто років, і яке, не маючи дійсної історії, вже очікувало на, як вони вважали, безславний кінець.

Реформи патріарха Никона сприймалися розкольниками як відступ від православ'я, а отже, у відповідності до теорії Філофея, як кінець останнього Риму. Звідси їхнє трагічне випадіння з контексту творення Імперії як втілення Третього Риму, але іншими, покладеними в основу «регулярної держави» Петра, засобами.

Як писав Дмитро Стремоухов, «не дивлячись на її (теорії Третього Риму – *I. Н.*) вселенський характер, вона підносила власне російське благочестя й підживлювала національні почуття, проявляючи таким чином тенденцію до національного та релігійного партикуляризму. Цей московський

партикуляризм, чужий стосовно українських православних християн та ворожий стосовно православних християн Греції, у другій половині XVII ст. більше не відповідав потребам російської політики. В цей період важливо було повернути на свій бік православних у Києві – ця давня митрополія визнала главенство Москви у 1659 р. Крім того, у планах московського уряду виникає ідея визволення східних християн». [346, с. 440]

Таким чином, есхатологічна (з елементами хіліазму) за своїм первинним смислом концепція Філофея, який переймався церковними проблемами передусім, була поставлена на службу московській ідеології. До російського великого історичного нарративу уведений сюжет заміни останнього царства царством вічним – імперією.

Поєднання Філофеєм ідеї царства з чистотою віри та обґрунтування цим перенесення «Ромейського царства» до Москви – ось найбільш характерні риси московської національної та філософсько-історичної свідомості.

Як писав свого часу Василь Зеньковський, «політична ідеологія у XVI та XVII століттях цілковито створювалася саме церковними колами – зовсім не для того, щоб “допомогти” державі, а в ім’я внутрішньоцерковних мотивів, в ім’я пошуку освяченості історичного буття. Засвоєння поспіхом священного смислу царської влади, уся ця дивна “поема” про “Москву – третій Рим” – усе це квіти утопізму в плані теократичному, все це зростало з пристрасної жаги наблизитися до втілення Царства Божого на землі. Це був певний дивний міф, що виростав з потреби сумістити небесне та земне, боже та людське у конкретній реальності. З глибин містичного реалізму церковна думка одразу піднімалася до роздумів про таємницю історії, про втаємничений та священний бік зовнішньої історичної реальності...». [98, с. 43]

Але у цьому процесі виходу церковної свідомості за межі священного проявилася слабкість московської церкви. У цьому контексті слід сприймати слова Густава Шпета про «безвідповідальні слова псковського інока». [394, с. 228] Ця безвідповідальність полягає у тому, що Філофей надав до рук держави

міцний ідеологічний інструмент, який був використаний не тільки проти самої церкви, але й проти суспільства. Взавши теорію Філофея у якості офіційної ідеологічної доктрини, московська влада стала невразливою для будь-якої критики. Її монолог стосовно інтепретації історії та сьогодення відтепер майже не переривається поодинокими опонентами.

Як писав М. Бердяєв, «ідеологія Москви, як Третього Риму, сприяла зміцненню та могутності московської держави, царського самодержавства, а не квітненню церкви, не зростанню духовного життя. Християнське покликання російського народу було викривлене. Втім, те саме сталося й з першим та другим Римом, які дуже мало здійснювали християнство у житті. Московська Росія йшла до розколу, який став незапобіжним за низького рівня освіченості. Московське царство було тоталітарним за своїм принципом та стилем. Це була теократія з переважанням царства над священством. Й разом з тим, у цьому тоталітарному царстві не було цільності, йому загрожували різноманітні розколи». [32, с. 38]

Положення розділу розкриті автором у наступних статтях: «Метаморфоза релігійної ідеї про «Третій Рим» на рубежі XV-XVI століть», «Російська ідентифікація: між традиціоналізмом та Просвітництвом (М. Щербатов та О. Радіщев)», «Російська ідентифікація. Микола Карамзін», «Російська ідентифікація. Олександр Пушкін», «Російська ідентифікація. Олександр Пушкін vs Пьотр Чаадаєв: два підходи до російської історії», «Український внесок у російський Розкіл XVII ст.», «Феномен уварівської «тріяди», або Маніфест Антипросвітництва», « "Негативна ідентичність" (до визначення джерел апофатичної традиції у російській думці)», «"Своє" та "чуже" у процесі російської ідентифікації».

## Розділ IV. Роль ідеї самодержавної влади у російському великому історичному наративі

«Констатувавши загибель усіх християнських царств, відмовивши Священній Римській імперії у праві на “Ромейське царство” й проголосивши Росію третім й останнім його втіленням, Філофей тим самим обґрунтував царський титул “государя нашого” й визначення держави як “православного царства”, – пише Андрій Каравашкін. – При цьому до складу царського титула включено визначення російської Церкви як “вселенської апостольської”. Концепція Філофея, таким чином, завершує пошуки політичної думки XV ст. й входить до цілісної ідеологічної схеми, яка підготовлює царське вінчання великого князя й встановлення патріаршества». [132]

Упродовж відносно невеликого часу (кінець XV–XVI ст.) у Московщині утворилася специфічна система уявлень про природу та характер царської влади. Вона стала наслідком не механічного запозичення візантійських взірців, а складного відбору та синтезу окремих візантійських компонентів з додаванням до них специфічних московських.

Під час цього процесу окремі частини «візантійської моделі» влади були інкорпоровані до московської міфології виключності одного роду, династії, міфу, який мав не тільки й не стільки давньоруське, скільки монгольське коріння.

Виключність династії Рюриковичів наклалася на своєрідне московське розуміння влади та харизми царя. Влада тут не тільки від Бога, влада тут – самий Бог, уособлений царем, який, перебуваючи на межі світського та духовного, земного та небесного світів, має права та обов’язки, які не піддаються жодному юридичному визначенню та обмеженню.

Це дозволяє говорити про особливий характер взаємодії царя з церквою та народом, в основі якої підкорення владі з боку її підданих.

У контексті нашого дослідження немає потреби розглядати усі концепції та аналізувати розбіжності між ними. Якщо ми констатуємо певний результат – самодержавство, то воно нас цікавить у якості джерела російського великого історичного наративу. Самодержавство робить владу єдиним джерелом створення наративу. А відтак, весь зміст історії зводиться до обґрунтування позицій сучасної історію влади.

Якби поруч з царським наративом існували інші (церковний, шляхетський, міський), то російська історія не була б тим монологом, яким вона є. Але альтернативи самодержавству росіяни у XV–XVII ст. не створили...

Згідно канонів візантійського богослів'я автократії, основою земного світоустрою є одноосібне володарювання, подібне до самодержавства Творця. За словами С. Аверинцева, у візантійській політико-правовій традиції паралель між Богом і земним царем встановилася тому, що «космологічний угляд й соціальна етика» взаємопов'язані й отримують загальне метафізичне пояснення у текстах Святого Письма, де стверджується легітимність й сакральний характер саме богом обраної одноосібної влади». [див.: 7, с. 269]

Устрій Неба переноситься на земний устрій, а отже, вимагає реалізації тієї ж самої ієрархії, яка слугує першообразом людського облаштування, гарантом якого є государ. Це не призводить до сакралізації особи самого правителя, а тільки – його влади. Автократор є подібним до інших людей «плотским существом», проте владою він є подібним Богові. Візантійський мислитель Агапіт писав, що земний володар піднімається над підданими, але, одночасно, він – раб Божий.

Монарх у Візантії виступає як знак, символ вищої істоти – Бога. За теократичною візантійською ідеєю, цар – образ Царя, «автократор» – «Пантократора». Таке трактування царя пов'язане з візантійською теорією символу. Іоанн Дамаскін, беззаперечний авторитет у цій сфері, пише, що «образ есть уподобление, знаменующее собою первообраз, но при этом

*разнствующее с первообразом: ибо не во всем образ подобится первообразу»* [цит за: 8, с. 122] Між образом та першообразом існує проміжок. Тільки Христос є істинним образом Бога у якості Сина Божого. Відповідно, як зазначає Аверинцев, єдиним істинним образом небесного царства може бути тільки есхатологічне царство Христа на землі (під “новим небом” та на “новій землі” [Отк., 21, 1]). Тільки Христу дана повна влада: *«дана мне всякая власть на небе и на земле»*. [Мат., 28, 18]

Саме тут прихована відчутна відмінність візантійської (православної) моделі монархічної влади від усіх моделей, що були раніше. Православна церква освячує не особу монарха, а монархічну владу як таку. «Це уже не стародавня концепція безпосередньої божественності монарха – це середньовічна концепція співвіднесення персони монарха зі сферою божого на правах живого знаку й живого образу... Буття образу й його значення принципово розведені... Лише Христос – безумовний легітимний господар, й не тільки небесний, але й земний володар. Будь-яка інша влада поруч з цією безумовністю умовна, як умовним є знак», – пише С. Аверинцев. [9, с. 315–316] Тому авторитетові імператорської влади не могли зашкодити часті зміни імператорів внаслідок державних переворотів, коли посаду обіймали люди, котрі, як зазначав Микита Хоніат, «ще вчора гризли жолуді й жували у роті понтійську свинину». [цит. за: 319, с. 92] «Государ цієї держави міг приходити «нізвідки», бо його влада дійсно мислилася як, така, яку надано «згори»; й у будь-якому випадку влада ця набувала зовнішності «сили», котра є прикладеною до тіла спільноти «ззовні», – зазначає С. Аверинцев. – «Нізвідки» – «згори» – «ззовні»: три просторові метафори, які складаються в один образ». [8, с. 18]

У Візантії влада була нерозривно пов’язана з державою, суспільством та церквою. Ці три суб’єкти не могли виступати як суперники, а тільки гармонійно співіснувати у межах Православного Царства, створеного Богом. Саме у цьому полягає суть відомої візантійської ідеї про симфонію між світською та духовною владою.



Цей принцип законодавчо був закріплений у 6 новелі Кодексу Юстиніана: *«Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, – это священство и царство. Первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое, со своей стороны, постоянно молится за них Богу. Когда священство бесспорно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие (συμφωνία)»*. [цит. за: 137]

Як Христос з'єднав у собі божу та людську природу, так само й вселенська християнська імперія має спиратися на симфонію священства та царства. Тому візантійські імператори змушені були викорінювати єресі, що ставили під сумнів чи-то божу, чи-то людську суть Христа. Перемога будь-якої з них могла зруйнувати самий підмурок системи візантійської влади.

Як свідчить Антон Карташев, *«Мы, – писав Юстиниан у 6-й новелі, – озабочиваемся и о хранении православной веры, и о благоустроении священства, чем надеемся получить великие блага от Бога и соблюсти твердый порядок в государстве»*. – *“Как скоро воцарился Юстиниан, – говорит пізніший хронограф, – он воздвиг великое гонение на эллинов и еретиков... и постановил, что только вера православных христиан признается государственной, и все церкви еретиков отдал православным”*. – *“Те, кто еще не крещен, – декретував Юстиниан, – да идут с детьми и женами и со всеми домочадцами во св. церкви. Они немедленно должны крестить своих малолетних детей. А взрослые должны заранее поучаться писаниям, согласно с церковными правилами. Если они не будут креститься, ссылаясь на военную службу или должность или дела имущественные, и своих детей, жен, слуг и всех при них находящихся оставят в заблуждении и таким образом окажутся небрежными в этом деле, то описывать их именованіе и изгонять их из государства”*». [цит. за: 137]



Хоча той же Юстиніан призначав патріархів, намагався керувати богословською діяльністю церкви, скасував соборність ухвалення церковних рішень, він усе ж не мислився земним богом.

У Московщині ж проміжок між божою суттю та її знаком, між Христом та царем (імператором) зникає. Треба звернути увагу ще на одну рису середньовічної свідомості, яка існувала в Давній Русі паралельно тенденції розірвання світів. Якщо йти за ієрархічною системою до пізнання Бога, то перша ступінь споглядання полягає у пізнанні Бога через його творіння. Логічно розвиваючи цю тезу, піднімаючись вище до Бога, відбувається процес взаємного впливу символу й того, що він символізує. «На символи переносяться властивості того, що він символізує, за такої повноти, що символ не тільки стає об'єктом поклоніння, але й наділяється силою, яка властива тому, що він символізує», – пише Петро Біциллі. [35, с. 20] Саме таке відбулося з московським царем. Власне, для цього взагалі знадобилося перетворювати московського князя на царя.

Ще на початку 40-х років XV ст. автор Першої редакції *«Повести о Флорентийском соборе»* Симеон Суздальський використовує відносно Василя II титул *«белый царь всеа Руси»*. Очевидно, що Симеон виступає проти давньої візантійської імперської ідеї про єдиного царя усього християнського світу. Автор Повісті акцентує увагу на функції царя передусім як захисника православ'я та благочестя. [див.: 328, с. 81–83] Найменування московського князя царем нерозривно пов'язується з перенесенням на нього головної функції візантійського імператора – функції захисника православ'я. Очевидно, що таке перенесення можливе у зв'язку з Флорентійською унією, тобто «зрадою» православ'ю з боку Візантії.

Московські книжники 40-х років XV ст. цілком припускають існування кількох царів. Ще упродовж XI–XII ст. «царями» вряди-годи йменували й руських князів. Проте, це іменування було, радше, засобом піднесення престижу князя. Принаймні, будь-яких офіційних претензій з боку Києва на титул «цар» не простежується. Як зазначає Антон Горський, «причина цього,

очевидно, полягає в особливостях політичної структури Русі кінця X – середини XII ст. У цей період всі східно-слов'янські землі перебували під владою княжого роду Рюриковичів; верховним правителем був той, хто вважався “найстаршим” в роду й посідав київський стіл. Звідси – певна індиферентність до титулатури: не вживався у цей час послідовно й титул “великий князь”, відомий у X столітті (коли окрім Рюриковичів на Русі були й інші князі й існувала необхідність у підкресленні верховенства київського правителя), – він відроджується з кінця XII ст., коли обособлення самостійних князівств та розпад князівського роду на окремі гілки створили ситуацію, за якої знову знадобився титул для позначення політичного верховенства. Відповідно й термін “цар” не став титулом, він використовувався як своєрідне позначення князя “високим стилем”». [69]

Нашестя Батия та встановлення контролю Орди над руськими князівствами співпало з часами, коли Костянтинопіль тимчасово був захоплений хрестоносцями (1204), що було розцінене Руссю як «погибель царства», тобто Візантійської імперії: *«И так погибло царство богохранимого города Константина и земля греческая от распрей цесарей, и обладают землей той фряги»*, – так закінчується *«Повесть о взятии Царьграда крестоносцами»*. [259, с. 289] Як зазначає А. Горський, «немає відомостей, що Нікейська імперія, котра наслідувала Візантійську у період, коли Костянтинопіль перебував у руках латинян (1204–1261 рр.), розглядалася на Русі як повноцінна наступниця останньої – для руських людей “царствующим градом” був Костянтинопіль. Перенесення царського титулу на правителя Орди, видно, свідчить про те, що Орда певним чином заповнила лауну у світосприйнятті, зайняла у руській суспільній свідомості місце “царства” (яке на момент завоювання було порожнім)». [69]

Навіть після 1261 року, коли Візантійська імперія була відновлена, «на Русі “царями” йменували двох правителів: імператора Візантії й хана Золотої Орди. Царський титул, таким чином, припинив бути титулом тільки далекого, такого, що практично не впливав на життя Русі правителя; ним

тепер позначалася й людина, яка була реальним верховним сувереном руських земель». [69]

О. Прицак зазначає: «Після відвоювання Константинополя у 1261 р., Михайло VIII Палеолог встановив добросусідські відносини з монголами, які в справах, що стосувалися Русі, провадили спільну політику з Візантією. У 1261 р. хан Золотої Орди погодився перенести переяславську єпископську кафедру до столичного міста Сараю при гирлі Волги. Під кінець ст. Візантія, монголи та Угорщина згодилися на реорганізацію візантійської церковної структури на Русі. Враховуючи реальні обставини, візантійці відмовились від своєї концепції неподільної руської митрополії, і вона була поділена на дві. Митрополія “Малої Русі”, з кафедрою в Галичі, столиці династії Романовичів, залишалась теоретично під угорським протекторатом, але включала також “татарські” Волинь та Полісся. Митрополія “Великої Русі”, з кафедрою у Володимирі-на-Клязьмі, столиці північної Русі, була під безпосередньою монгольською зверхністю. Хан зобов’язався надавати митрополитам “Великої Русі” спеціальні привілеї (ярлики)». [287, с. XLIII]

Проте християнський цар все ж залишався один. Процес активізації уваги до цього титулу у якості офіційного у Московському князівстві слід пов’язати з втратою його візантійським імператором, який відпав у латинство, тобто не виконав головної функції православного царя – не захистив віру.

В Посланні московського митрополита Йони православним єпископам Великого князівства Литовського (1460) ідея зв’язку між Флорентійською унією та падінням імперії набуває закінченого вигляду. Причина «*пленения и смерти*» Костянтинополя – відмова від благочестя: «*Богозданному же великому Царюграду, сами весте, како того ради смущения по малых временех от Бога поущенною казньою: многим волнением поганых язык людие православия сотрошася прелести ради вере православия греческаго и Сидорова деля развращения. О такове бо апостоль, пиша, глаголеть: Аще кто разсыплет храм Божий, разсыплет того Бог*». [280]

У Третій редакції Повісті Симеона Суздальського, яку було включено до *«Слова избрано от святых писаний, еже на латыню, и сказание о съставлении осмаго сбора латыньского, и о извержении Сидора прелестного, и о поставлении Русей земли митрополитов; по сих же похвала благоверному великому князю Василию Васильевичу всея Руси»* (між травнем 1461 – березнем 1462 року), також підкреслений зв'язок між унією та падінням Царгорода.

Як зазначає Ігор Єр'омін, «свій огляд найважливіших подій російської церковної історії він не випадково розпочав з розповіді про флорентійську унію. Саме звідси він дістав ідею, яка легла в основу його твору й стала головним аргументом на користь законності заходів великого князя, спрямованих на встановлення на Русі нового церковного порядку. Ця ідея – ідея наступності влади візантійських імператорів московськими великими князями. Зрадивши вірі своїх батьків, ставши уніатом, візантійський імператор Іоанн Палеолог тим самим назавжди позбавив себе права вважатися верховним дотримувачем православ'я у всьому світі; це право перейшло до московського великого князя Василя Васильовича, який залишився вірним православ'ю, не дивлячись на підступ митрополита Ісидора. На плечі московського великого князя, після флорентійської унії та кари, що спіткала імператора – взяття Костянтинополя «агарянами», ліг тяжкий та відповідальний обов'язок дотримувати православ'я не тільки у своєму царстві, але й за його межами. Наказавши собору руських єпископів поставити Йону та Феодосія у митрополити московські й всієї Русі, великий князь Василь Васильович тільки виконав свій обов'язок – обов'язок верховного дотримувача православної церкви». [див.: 97]

Таким чином, можна сказати, що у творах, написаних у Москві після Флорентійської унії та падіння Костянтинополя, формується ідея Русі як «вселенського» православного царства, з передачею московському князеві функції візантійського імператора – бути захисником православ'я.

Паралельно, у 70-ті роки XIV ст. тут зростає спротив політиці Орди. Дмитро Іванович усіяко демонструє незалежність від Орди, що стало можливо завдяки тому, що внаслідок «замятни» в Орді владу у 1362 році захопив Мамай, який не був Чингізидом, а отже не міг претендувати на титул царя.

У *«Повести о битве на реке Воже»* (1378) Мамай називається *«ордынским князем, поганым»*. Коли московське військо розбило ординського воєводу Бегіча, його воїни *«прибежали (...) в Орду к своему царю, вернее же к пославшему их Мамаю, потому что царь их, которого они в то время имели у себя, никакой властью не обладал и ничего не смел делать без согласия Мамаю, а вся власть была в руках у Мамаю, и он владел Ордой»*. [258] Отже автор тексту чудово розуміє, що всім володіти й бути царем – різні речі.

Власне, завдяки тому, що Мамай не був й не сприймався царем, взагалі стала можливою битва на Куликовому полі у вересні 1380 року. У літописній повісті про Куликовську битву Мамай знову підкреслено називається князем й зазначається, що *«окаянный же Мамай возгордился, возомнив себя царем»*. [166] Такому, що уявив себе царем, Мамаю протиставлений справжній цар – Тохтамиш: *«царь Тохтамыш пошел и завладел Ордой Мамаевой, и захватил жен его, и казну его, и улус весь, и богатство Мамаево раздал дружине своей. И оттуда послов своих отправил к князю Дмитрию и ко всем князьям русским, извещая о своем приходе и о том, как воцарился он и как противника своего и их врага Мамаю победил, а сам сел на царстве Волжском. Князья же русские посла его отпустили с честью и с дарами, а сами той зимой и той весной отпустили с ними в Орду к царю каждый своих кичичев с большими дарами»*. [166]

У *«Сказании о Мамаевом побоище»* Мамаю царем називають тільки безумовно негативні персонажі. Зокрема, литовський князь Ольгерд, який *«пишет свои грамоты так: “Восточному великому царю Мамаю! Князь Ольгерд Литовский, присягавший тебе, много тебя молит. Слышал я,*

*господин, что хочешь наказать свой удел, своего слугу, московского князя Дмитрия, потому и молю тебя, свободный царь, раб твой: великую обиду наносит князь Дмитрий Московский улуснику твоему князю Олегу Рязанскому, да и мне также большой вред чинит. Господин царь, свободный Мамай! Пусть придет власть твоего правления теперь и в наши места, пусть обратится, о царь, твое внимание на притеснения наши от московского князя Дмитрия Ивановича”». [330]* А також, ще більш негативний персонаж – князь Олег Рязанський (автор «Сказания» називає Олега Іудою, «окаянным» та новим Святополком), який говорить: *«Выступай, царь, скорее на Русь!»*. [330] Натомість, Тохтамиш впевнено називається царем й його царське достоїнство одного разу навіть дає відблиск на Мамаю: *«И царь Тохтамыш, победив царя Мамаю, прогнал его»*. [330] Але саме словосполучення «царя» та «прогнал» свідчить про несправжність Мамаю.

Ймовірно, саме тому, що Тохтамиш сприймався як справжній цар, йому вдалося у 1382 році взяти Москву за пасивності Дмитра Донського. *«Повесть о приходе Тохтамыша-царя, и о пленении, и о взятии Москвы»* так розповідає про мотиви поведінки московського князя та його оточення: *«Когда князь великий услышал весть о том, что идет на него сам царь во множестве сил своих, то начал собирать воинов, и составлять полки свои, и выехал из города Москвы, чтобы пойти против татар. И тут начали совещаться князь Дмитрий и другие князья русские, и воеводы, и советники, и вельможи, и бояре старейшие, то так, то иначе прикидывая. И обнаружилось среди князей разногласие...(...) И то поняв, и уразумев, и рассмотрев, благоверный князь пришел в недоумение и в раздумье и побоялся встать против самого царя. И не пошел на бой против него, и не поднял руки на царя, но поехал в город свой Переяславль, и оттуда – мимо Ростова, а затем уже, скажу, поспешно к Костроме»*. [257]

Як зазначає А. Горський, «літописне пояснення дій Дмитра Донського у 1382 р. відображає існування у руській спільноті того часу своєрідного



“комплексу царя”, психологічного бар’єру, через який важко переступити; ординський хан розглядається як правитель більш високого рангу, ніж великий князь володимирський, як його законний сюзерен». [69]

Звільнення від влади Орди у 1480 році сприяло подальшому формуванню ідеології царської влади у Москві. Саме зміцнення влади князя сприяло відчуттю необхідності закріпити статус верховної влади у ієрархії світових монархій.

Цікавим у цьому контексті виглядає Послання ростовського архієпископа Вассіана Рило на Угру (1480). З тексту видно, що Іван III мотивував своє небажання протистояти ординському ханові Ахмату їхньою нерівністю через відсутність у московського князя царського титулу. Вассіан, закликаючи князя до боротьби, ставить під сумнів царське достоїнство Ахмата: *«Если же ты будешь спорить и говорить: “У нас запрет от прародителей – не поднимают руку против царя, как же я могу нарушить клятву и против царя стать?” – послушай же, боголюбивый царь, – если клятва бывает вынужденной, прощают и разрешают от таких клятв нам повелено, и мы прощаем, и разрешаем, и благословляем – как святейший митрополит, так и мы, и весь боголюбивый собор: не как на царя пойдешь, но как на разбойника, хищника и богоборца. Уж лучше тебе солгать и приобрести жизнь вечную, чем остаться верным клятве и погибнуть»*. [281]

Крім того він називає Івана *«крепким и храбрым царем»*, *«боголюбивым царем»*, що означає, звісно, не стільки визнання офіційного царського титулу, скільки царського достоїнства за московським государем. А це, у свою чергу, має дозволити йому не тільки виступити проти Ахмата як «царя-самозванця», але й проти Ахмата-*«бусурманина»*, невірного та поганого.

З огляду на активізацію взаємин з європейськими країнами у 1490-х роках, московські ідеологи мали залучити до обґрунтування царського титулу докази, які б дозволили московському правителю бути на рівних (можливо, й вище) з їхніми государями. Передусім це стосується імператорів Священної Римської імперії.

Так, у 1489 році Іван III використовує генеалогічний аргумент для доведення права на царський титул. У 1409 році Анна Василівна, рідна тітка Івана III вийшла заміж за сина візантійського імператора Мануїла II Палеолога, Іоанна. Щоправда, Анна померла у 1415 році, а Іоанн став імператором Іоанном VIII у 1423 році.

Звернемо увагу, що у главі 203 *«Хронографа 1512 года»* йдеться: *«царь Мануил послал к великому князю Василию Дмитриевичу, прося у него за себя дочь его Анну, которую тот отпустил с великой честью. И устроен был царем Мануилом многодневный брачный пир, любочестный и всенародный, в царствующем граде и для своих и для приехавших – пиршество великое, и обильные трапезы, и обед пышный. И послов отпустил с большими дарами и с подарками. Царствовал же Мануил тридцать три года, и родила ему Анна-царица шесть сыновей: Калюяна, Андроника, Федора, Константина, Димитрия и Фому».* [120]

Проте література XV ст. ще не надала ідеї царя закінченого вигляду. Це стало можливим упродовж XVI ст.

У *«Сказании о князьях Владимирских»* з'являється сюжет про *«Мономаховы дары»*. За сюжетом, *«благочестивый царь Константин Мономах»* ухвалив мудре царське рішення й відправив послів до великого князя Володимира Всеволодовича. *«С шеи своей снял он животворящий крест, сделанный из животворящего древа, на котором был распят сам владыка Христос. С головы же своей снял он венец царский и положил его на блюдо золотое. Повелел он принести сердоликовую чашу, из которой Август, царь римский, пил вино, и ожерелье, которое он на плечах своих носил, и цепь, скованную из аравийского золота, и много других даров царских, –* йдеться у *«Сказании»*. *– И послал их к великому князю Владимиру Всеволодовичу, так говоря с мольбой: “Прими от нас, о боголюбивый и благоверный князь, во славу твою и честь эти честные дары, которые с самого начала твоего рода и твоих предков являются царским жребием, чтобы венчаться ими на престол твоего свободного и самодержавного*



*царства. Прими и то, о чем будут тебя молить наши посланцы – мы от твоего величия просим мира и любви: тогда церковь Божия утвердится, и все православие в покое пребудет под властью нашего царства и твоего свободного самодержавства великой Руси, так что теперь будешь ты называться боговенчанным царем, увенчанный этим царским венцом рукою святейшего митрополита кир Неофита с епископами”. И с тех пор великий князь Владимир Всеволодович стал именоваться Мономахом, царем великой Руси». [332] З тієї пори «тем венцом царским, который прислал греческий царь Константин Мономах, венчаются великие князья владимирские, когда ставятся на великое княжение русское». [332]*

Дослідниками давно доведений легендарний характер повідомлення про дари Мономаха. Включення цього сюжету до аргументації щодо царського достоїнства, а згодом – й титулу московського правителя свідчить про розуміння неможливості його «самопроголошення». Самий процес пошуку історичного обґрунтування призводить до вкорінення до російської історичної свідомості розуміння важливості для правителя мати довгий родовід, започаткований безсумнівним авторитетом. Причому, якщо упродовж XV ст. цей авторитет був так або інакше пов'язаний з церквою, то у XVI ст. домінує державницька ідея.

Початковий текст «Сказания о князьях Владимирских» («Чудовская повесть») з'явився у колі прибічників Софії Палеолог. Тому він мав характер обґрунтування влади на противагу зазіханням церковних кіл на чолі з Геннадієм Новгородським на вплив на світську владу.

Завдяки «дарам Мономаха» княжий рід стає тією необхідною ланкою, через яку Москва пов'язується з долею «Ромейського царства». Але на відміну від церковного трактування «Ромейського царства» як такого, що передує есхатологічному фіналу, тобто Царству Божому, княжа ідеологія робить наголос на богообраності Рюриковичів, які в очах сучасників стають частиною вселенської історії.

4 лютого 1498 року в Москві відбулося коронування Дмитра, онука Івана III. Під час урочистостей Дмитра Івановича проголосили великим князем Московським та всієї Русі й «*возложиша*» на нього «*бармы Манамаховы и шапку*». Перед тим Іван III розтлумачив традиційність передачі влади «*сыном своим первым*». Оскільки його син Іван Молодий помер, то він вирішив передати спадок його синові, а своєму онукові – Дмитру.

У зв'язку з коронацією Дмитра Івановича з'являється широка публіцистична література, яка відіграла визначальну роль у формуванні ідеології російського самодержавства у XVI ст. як невід'ємної частини російського великого історичного наративу.

Передусім слід відзначити «*Чин венчания Дмитрия-внука*». Мотиви, використані у цьому чині, також використовувалися під час вінчання на царство Івана IV у 1547 р. Чин було розроблено за візантійським взірцем. Титул Івана III – «*самодержець всея Руси*» – є розвитком ідей, сформульованих Зосимою, який вперше називає князя «*государем и самодержцем всея Руси*», а також митрополитом Симоном, який у вересні 1495 року звертається до Івана III зі словами «*самодержавный государь*». Нарешті, перед коронацією Дмитра (у липні 1497 року) на печатці великого князя вперше з'являється двухголовий орел.

У цьому контексті слід зазначити, що було б великою спокусою сказати, що Москва наслідує Візантію. Звичайно, зв'язок Москви з візантійською традицією уособлює Софія Палеолог, дружина Івана III. Проте зв'язок самої Софії з Візантією є досить умовним. Так, народилася вона на о. Корфу, у Костянтинополі ніколи не була, виховувалася при папському престолі.

Ідея одруження Івана й Софії походила не з Москви, а з Італії. І це зрозуміло, якщо згадати, що європейські держави у цей час переймалися пошуком союзників для протистояння османам. Очевидно, що вони були конче зацікавлені у московському князеві у якості такого союзника, а можливо, й сподівалися перекласти на нього головний тягар боротьби з

турками, заохотивши його «візантійською спадщиною». Принаймні перший документ, де йдеться про права Москви на «візантійську спадщину», це послання Сенату Венеції до Івана III (1473), у якому сказано: *«Восточная империя захваченная оттоманом (турками), должна, за прекращением императорского рода в мужском колене, принадлежать вашей сиятельной власти в силу вашего благополучного брака»*. [цит. за: 336]

Пов'язування двухголового орла з Візантією також виглядає сумнівним, хоча ідея сформульована В. Татищевим та М. Карамзіним, жива й досі. Зокрема, на святкування 500-річчя герба Росії у 1997 році зазначалося, що саме Софія Полеолог привезла герб з іншою спадщиною. Однак, на думку істориків, які вивчають геральдику, на речах Софії орел виконував декоративну функцію. А на гербі орел з'явився не через Візантію, а заради доведення рівності Івана III Габсбургам, котрі правили Священною Римською імперією, гербом якої був орел. Хоча європейці познайомилися з цим символом під час хрестових походів, у Візантії він виконував більше якраз декоративні функції.

На наш погляд, коронація та уведення двухголового орла свідчать не про наслідування Візантії, а про турботу княжої влади про статус Московської держави в очах правителів інших держав. Навіть зміцнення самодержавної влади слугувало досягненню не тільки внутрішньо-, але й зовнішньополітичних цілей. *«Чин венчания Дмитрия-внука»*, а також згадуване вище *«Сказание о князьях Владимирских»* мали забезпечити ідеологічні підстави для демонстрації суверенності влади великих князів.

Щодо візантійського імперського дискурсу, то він виявився актуальним для Москви у зв'язку із співпадінням кордонів московської держави та православ'я. У той час, коли Церква воліла й надалі бачити у Державі виконавця священної місії розповсюдження християнства (православ'я), Держава перетворювала Церкву на знаряддя реалізації своєї політичної волі. Нагадаємо, що вінчання на царство не потребувало патріарха, а ось поставлення патріарха без царя було неможливе.

«Та обставина, що на Русі наявність царя визначає поставлення патріарха, а не навпаки, – писав Б. Успенський, – співвідносить Московське царство з початковим періодом Візантійської імперії, коли, відповідно до рішення Халкідонського собору 451 р., у Костянтинополі разом з імператором (царем) з'являється й патріарх. Це відповідає розумінню Москви як Нового Костянтинополя й московського государя – як Нового Костянтина. Відповідно, Московське царство може розумітися – у контексті сприйняття Москви як Третього Риму й Нового Костянтинополя – не стільки як продовження, скільки як оновлення візантійської історії». [375, с. 517]

«У Московський охоронницький синтез, – писав Г. Флоровський, – не входить найкраще та найцінніше з Візантійських переказів, не входить споглядальна містика й аскетика, спадщина ісихастів XIV ст. Це був синтез вибіркового, тенденційного, – не стільки навіть збирання, скільки саме відбір чи підбір, який визначався упередженою ідеєю чи рішенням волі». [380, с. 25] Можна сперечатися з приводу того, що саме увійшло чи ні. Проте вірно зазначено, що була упереджена ідея – ідея самодержавної влади як головного знаряддя «тиші» всередині держави та експансії – назовні. Саме під цим кутом зору слід розглядати московські дискусії про сутність, обсяг та зміст царської влади.

З приводу тлумачення сутності царської влади московські ідеологи також виходили за межі суто візантійської традиції.

Відзначимо, що у розповіді Іпатського літопису про вбивство Андрія Боголюбського у 1174 році князь неодноразово порівнюється з царем Соломоном. Зокрема, «сей благовірний і христолюбивий князь Андрій, змолоду Христа возлюбивши і пречистую його матір, а помисел і ум облишивши, душу свою, яко палату красну, прикрасив усякими добродіями. Він уподібнився царю Соломону: яко дім господу богу, він і церкву преславну Різдва святої богородиці, кам'яну, посеред города спорудив у Боголюбому і оздобив її ліпше від усіх церков». [176] Зворушливо розповідається також про те, як Андрій уночі «входив у церкву і

свічі запалював сам, і, бачачи образ божий, на іконах написаний, дивився [на нього], яко на самого творця. І всіх святих, на іконах написаних, бачачи, смиряв він образ свій, сокрушався серцем і зітхав [із глибини] серця, і слъози лив із очей, покаяння Давидове приймаючи, плачучи за гріхи свої. Возлюбивши нетлінне паче тлінного, і небеснеє – паче дочасного, і царство зо святими у вседержителя бога – паче минушого сього царства земного, він і всякою доброчесністю був прикрашений, другий мудрий Соломон». [176] Такі характеристики цілком зрозумілі. Але далі, уже після вбивства князя є текст, який прямо не пов'язаний з суттю оповідання. Літописець між розповіддю про грабунки у Володимирі-на-Клязьмі та намір володимирців поїхати за тілом князя зазначає: «Пише апостол Павло: «Всяка душа властям [нехай] повинується, бо власті богом настановлені» [Посл. Павла до римлян XIII]. Природою бо земною цесар подобен єсть до всякої людини, а владою сану – вищий, як бог. Говорить великий Златоустець: «Якщо хто противиться власті, він противиться закону божому. Князь бо не дарма носить меч, бо він слуга божий єсть» [Посл. Павла до римлян, XIII, 2, 4]». [176]

Таке трактування князя як царя має коріння у творі Агапіта, 21 глава якого з відповідним порівнянням (*«плотским существом равен есть всем человекам царь, властью же сановною подобен есть Богу вышнему»*) входила до давньоруської *«Пчелы»*. [див. 326, с. 111–112].

Йосип Волоцький, настоятель монастиря Успення Богородиці, лідер *«осифлян»*, виступая проти *«жидовствующих»* у своєму *«Просветителе»* повторив цю ж тезу, яка була використана Іваном Грозним: *«Царь убо естеством подобен еси всем человекам, властью подобен же вышнему Богу»*. [123] Йосип, на перший погляд, повторює широко вживаний й до нього текст. Проте, поставивши наголос на подоби царя до Бога, а не його *«тленности»*, Йосип сприяє розумінню влади царя як необмеженої, божої. Перед царем мають схилити голови усі піддані, включаючи церковних ієрархів. Єдина вимога до царя, яку висуває Волоцький, він має бути православним.

У XVI ст. була альтернатива позиції Волоцького. Йдеться про «*нестяжателей*» Ніла Сорського. Ніл, який під час відвідин Костянтинополя та Афону познайомився з ісихазмом, заснував скит на річці Сорі, чим поклав початок рухові «заволзьких старців». Метою Ніла було самовдосконалення людини через «розумну молитву», а головним гріхом – «*стяжание*», тобто привласнення чужої праці у будь-якій формі. У заповіті Ніл навіть відмовляється від поховання власного тіла: *«Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Завещаю о себе моим вечным господам и братьям, людям моего нрава: молю вас, бросьте тело мое в этой глуши, чтобы съели его звери и птицы, потому что грешило оно перед Богом много и недостойно погребения. Если же этого не сделаете, тогда, выкопав яму глубокую на месте, на котором живем, со всяким бесчестием погребите меня. Бойтесь же слова, которое Арсений Великий завещал своим ученикам, говоря: на суде стану с вами, если кому-нибудь отдадите тело мое. Я стараюсь, насколько в моих силах, не быть сподобленным чести и славы века сего никакой – как в жизни этой, так и по смерти. Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу у всех, и от меня прощение: Бог да простит всех»*. [282]

Багато дослідників бачать у діяльності Ніла та «заволзьких старців» акт боротьби з монастирями та Йосипом Волоцьким особисто. У цій боротьбі «*нестяжатели*» нібито користуються підтримкою великого князя, потім – земельної аристократії. Але попри залученість Ніла до політичної боротьби зміст його вчення полягає в іншому. Ніл виступив у якості провідника духовного, містичного розуміння православ'я, яке не просто припускає свободу, але прямо передбачає її. Звідси його негативне ставлення до влади й спротив переслідуванню еретиків. Його ідеал – утопічний за своєю суттю – Царство Боже. Натомість ідеал Волоцького – також утопічний – Царство Боже на землі.

Як писав Георгій Федотов, «заволжці, за всієї їхньої безсумнівної російської генеалогії – від преп. Сергія та Кирила – живляться духовними токами православного Сходу; “*осифляне*” виявляють яскравий релігійний

націоналізм. Нарешті, перші цінують незалежність від світської влади, останні працюють над зміцненням самодержавства й добровільно віддають під його опіку й свої монастирі, й усю російську Церкву. Початок духовної свободи й містичного життя протистоїть соціальній організації й статутному благочесттю. Перемога Йосипа визначилася спорідненістю, співзвуччям його справи – національно-державному ідеалу Москви, з її суворою дисципліною, напруженням усіх соціальних сил й закріпаченням їх у тяглі та службі. Останнє пояснення легкої перемоги «осифлян» – у перемозі національно-державних завдань над внутрішньо-релігійними». [378]

Йосип припустився тієї ж помилки, якої припускалися діячі церкви до нього й після нього. Він сподівався, що церква буде контролювати царство. Але сталося не так. Наступник Волоцького Данило забезпечив перемогу «осифлян» над «нестяжателями», а митрополит Макарій забезпечив вінчання Івана IV на царство.

Відзначимо, що у чині вінчання Івана містяться прямі посилання на тексти Йосипа. Проте ні про який контроль з боку церкви за діями світської влади не йдеться. Митрополит Герман, не просто «осифлянин», а вихованець Волоколамського монастиря, спробував сперечатися з Іваном Грозним з приводу «опричнины», внаслідок чого був принижений та вигнаний. Пилип (Количев), ігумен Соловецького монастиря, також «осифлянин», став наступником Германа 25 липня 1566 року. А уже 22 березня 1568 року Пилип відкрито виступив проти царя в Успенському соборі. Наслідком цього демаршу стали знущання, вбивства родичів, неправий суд, ув'язнення та загибель від рук Малюти Скуратова.

Г. Федотов писав: «Смерть мученика могла б бути спокутною жертвою, що рятує батьківщину, якби батьківщина прийняла її, взяла участь у ній. Цього не сталося. Й кров св. Пилипа переповнила по вінця вже повну чашу гріхів руської землі. Її падіння зробилося духовно й морально невідворотним». [377, с. 107] Якщо зважити на те, що наступниками Пилипа були Кирило, за часів якого Грозний отримав дозвіл на четверте одруження,



та Антоній, за якого авторитет митрополита впав низько як ніколи, то слова Федотова слід визнати цілком справедливими.

У 1547 році Іван IV Грозний остаточно затверджує за собою та наступниками царський титул. Він є першим «вінчаним», тобто, з точки зору московської традиції, законним царем. Під час тривалої суперечки з польсько-литовською державою московські дипломати використовували це як аргумент на користь визнання Івана Грозного царем.

У 1549 році литовські послы не визнали цього титулу, а так звану «*подноготную*» їм не видали, побоючись, що вона не витримає критики.

Це змусило московських ідеологів подбати про розгорнуте обґрунтування законності вінчання. Так, посольство М. Морозова у липні 1549 р. наголошувало на тому, що Іван IV отримав царський титул законно й тому мав право писати до Сигізмунда-Августа: *«Великий государь Иван, Божию милостию царь и великий князь всея Руси велел тебе говорить: и мы то свое венчание взяли от прародитель своих, а не иным обычаем, и потому к тебе и пишем»*. [325, с. 310] В інструкції І. Воротинському, який очолював велике посольство до Литви, було сказано: *«Государь наш зовется царем потому: прародитель его, великий князь Владимир Святославич, как крестился сам и землю Русскую крестил, и царь греческий и Патриарх венчали его на царство Русское, и он писался царем, а как преставился, иной образ его на иконах пишут царем»*. [325, с. 436–437]

У 1550 році посольство до Польщі отримує наказ свідчити: *«наш государь учинился на царстве по прежнему обучая: как прародитель его, велики князь Владимир Манамах вен чан на царство Русское, коли ходил с ратью на царя греческого Константина Манамаха, и цар Константин Манамах тогда прародителю государя нашего, великому князю Владимиру, добил челом и прислал к нему дары, венець царський и диядиму, с митрополитом эфесским Кир Неофитом, и иные дары многие царские прислал, и на царство митрополит неофит вен чал, и от (того) времени именован цар и великий князь Владимир Манамах; и государя нашего нене вен*



чал на царство Русское тем же венцом отец его Макаре митрополит, зане нене землею русскою владеет государ наш один». [цит. за: 319, с. 293–294]

У 1554 році свідки на підписанні грамот про перемир'я між Польщею та Московією заявляли: *«государь наш зоветца царем потому: прародитель его, великий князь Владимир Святославич, как крестился и землю Русскую крестил, и цар греческий и патриарх венчали его на царство Русское, и он писался царем; а как преставился, ино и образ его на иконах пишут царем»*. [цит. за: 319, с. 296–297]

У 1556 р. посольство боярина Івана Воронцова мало передати Сигізмунду-Августу, наступне: *«...титло царского именованья на себя положили в своих государьствах по прародителей своих именованью, не повышаяся ни над кем, ни укаряя иных государей, или чести их убавливая: занже государство наше Русское от начала особне съдержится нами, извечными государи русскими, почен от Августа, кесаря римского, и до Рюрика, иже был государем в Великом Новгороде, и от Рюрика правнуку его, блаженному, во святых поминаемому, Владимиру Святославичю, иже крести Русскую землю и титло царского именованья на себя положил, им же и ныне на святых иконах вообразуется; и от великого Владимира внука его, Владимиру Манамаху Всеволодичю, иже титлом царского именованья венчан бысть, с прошеньем мира греческаго царя Костянтина Манамаха; и от славнейшаго Владимира Манамаха государство Русское по коленству доиде нам, на нем же, с Божьею волею, от пресвященнаго Макария, митрополита всеа Руси, и всего священнаго собора Русские земли титлом царского именованья венчаны есмя, по прародителей наших венчанью, якоже от начала было в роде нашем: потому и иные государи все нас тем нашим титлом описуют»*. [325, с. 519]

Польському послу Юрію Ходкевичу під час особистої бесіди у 1563 р. Іван розповідає про свої права на польські міста, які належали великому князеві Володимирі й втрачені лише *«невзгодами прародителей наших, как*

*Батый приходил на Русскую землю». Царський титул свій Грозний захищає походженням від Августа-кесаря. [див.: 231, с. 508]*

У листі до Олександра Полубенського (1577) Грозний також згадує Августа-кесаря не тільки як зановника роду Пруса та Рюрика, але й як правителя, у часи якого народився Христос: *«И затем во имя человеколюбия сам Бог-Сын, Слово Божие, соизволил воплотиться от Пречистой Матери, чтобы спасти людей на земле. И сперва он отверг царство, ибо говорит Господь в Евангелии, что высокое для людей – мерзость для Бога, а затем и благословил его, ибо Божественным своим рождением прославил Августа-кесаря, соизволив родиться в его царствование; и этим прославил его и расширил его царство, и даровал ему не только Римскую державу, но и всю вселенную...»*. [279, с. 176]

На польського короля «августовська» аргументація не справила враження. Стефан Баторій піддає її критиці: *«а чим того доходити хочеш яко перед послы нашими от тебе упоминано, народ твой величаючи от Пруса, менуючи его братом Августа Цесара и в том непевную ведомость маеш, кдыж Август Цесар брата и потомства не мел, и Прус если есть в яком писме тогды змышленным братом Августови описан, чого малая потреба ширшим писаньем вспоминати»* [цит. за: 319, с. 312] й далі: *«чтеши правдивых летописцов, а не тверди басен бохоров твоих; або себе того несмышляй, чого в речы не было николи, яко еси змыслил о Прусе, брате Августовом»* [цит. за: 319, с. 313]

Тож у наказі московським послам у 1581 р. цар каже: *«если паны станут говорить, чтобы государя царем не писать, и за этим дело остановится, то послам отвечать: государю нашему царское имя бог дал, и кто у него отнимет его? Государи наши не со вчерашнего дня государи, извечные государи; а если государь ваш не велел нашего государя царем писать, то государь наш для покоя христианского не велел себя царем писать: все равно, как его ни напиши, во всех землях ведают, какой он государь»*. [цит. за: 231, с. 509]

На доведення права давнини у XVI ст. було також актуалізовано легенду про апостола Андрія. Коли Антоній Поссевіно пропонував Іванові IV долучитися до унії за прикладом греків, Грозний відповів: *«Мы верим не в греков, а в Христа; мы получили христианскую веру при начале христианской церкви, когда Андрей, брат апостола Петра, пришел в эти страны, чтобы прийти в Рим; таким образом, мы на Москве приняли христианскую веру в тоже самое время, как вы в Италии и с тех пор соблюдали ее ненарушимую»*. [цит. за: 63, с. 8]

У 1557 г. до Москви приїхав від патріарха митрополит Іоасаф із проханням про матеріальну допомогу. *«И удоволил государь за столом митрополита и святогорцев дарами почтяв, отпустил во Царьград, а ж патриарху послал с митрополитом с грамотою Ивашка Волкова, а во Святую гору бывшего архимандрита Евфимиева монастыря Федорита»*, – говориться в літописі *«о отпущении митрополита греческого Иасафа»*. [165]

У грамоті містилося прохання про благословення вселенським собором вінчання на царство Івана IV. Для Івана (мабуть, точніше – для Макарія) було важливо, щоб благословення на царство було надано не тільки самим патріархом, але й затверджено на соборі. У 1561 році від патріарха надійшла стверджувальна грамота, у якій повідомлялося, що Івана IV собором затверджено у званні царя (*«быти и зватися царем законно и благочестиво»*), а також дано було обґрунтування права вінчання на царство Івана IV. Звертає увагу на себе те, що в основі цього обґрунтування лежить московська легенда про Володимира Мономаха, яка викладена в передмові до чину вінчання (*«Поставлении»*). Так, у патріаршій грамоті сказано, що *«нынешний царь Московский (...) государь Иоанн изводится и родословится от породы и крове суцно царские, сиречь от нея приснопмятныя царицы государыни и дестины, сиречь владычицы, Анны, сестры самодержца царя Василия Багрянородного; так же Монамах благочестивейший царь Константин со (...) тогдашняго Патриарха и суцаго тогда священного*

*архиерейского собора пославша митрополита ефесскаго и антиохийского Патриарха и венчаша во царя благочестивейшаго и великого князя Владимира и дароваше тому царский венец на главу его и камением честным (...) диадимую и иная царская знамения и одежды. Тем же и священнейший митрополит московский и всеа великия Руси господин Макарий, оттуда пущен (...), увенча того во цари законнаго и благочестивейшаго». [цит. за: 90, с. 121]*

Інакше як московською «підказкою» пояснити збіг між грамотою патріарха та легендою про «мономахові дари» пояснити не можна. Як зазначає І. Жиленко, «докази прав Івана IV на царський титул, наведені в “Поставлянні”, офіційно на Русі були прийняті ще в 1547 р. Патріарху ці обґрунтування здалися прийнятними з внесенням деяких змін. Патріарх мав на увазі, мабуть, повторити вінчання Івана IV і разом із грамотою в 1561 р. надіслав для цієї мети митрополита; він хотів щоб вінчання було зроблено від його імені. Але уряд Івана IV, дотримуючи високий авторитет Росії, відмовився від цього». [104]

У 1563 р. за ініціативою митрополита Макарія царським духовником Афанасієм була створена «Книга степенная царского родословия», у якій була зроблена спроба викласти історію Москви від Рюрика до Івана IV. Московські книжники тепер мали більш вагомі підстави використовувати «Сказание о князьях Владимирских». У «Степенной книге» Рюрик називається нащадком Пруса у 14 коліні, а сам Прус тут уже не просто родич, а «брат кесаря Августа»: «кесарь Август разделил вселенную меж братии своей и сродников. Был у него родной брат по имени Прус; и сему Прусу было тогда поручено держать власть на берегах реки Вислы, над городами Мальборгом, Торунем, Хвойницею и знаменитым Гданьском, и над другими многими городами вплоть до реки, называемой Неманом, впадающей в море, — надо всем тем, что и донныне зовется Прусской землей. Из потомства этого Пруса были вышеназванный Рюрик и его братья; когда жили они еще

за морем, тогда звались варягами и из-за моря брали дань с чуди, и со словен, и с кривичей». [345]

Про це ж пише Іван Грозний Полубенському: *«По благоволенію в Троице славимого Бога в Российской земле создано царство, когда (...) Август, кесарь римский, обладающий всей вселенной, поставил сюда своего брата (...) Пруса. И силою и милостью Троицы так создано это царство: потомок Пруса в четырнадцатом колене, Рюрик, пришел и начал княжить на Руси и в Новгороде, назвался сам великим князем и нарек этот город Великим Новгородом. Сын же его Игорь переселился в Киев и там установил скипетр российского царствования и брал дань с греков...»*. [279, с. 177]

Ймовірно за обставин Лівонської війни, парадигма Риму доповнюється новгородським корінням. Коли литовці заявили, що Київ (через який Рюриковичі пов'язані з Прусом та Августом) належить їм, а не великому князівству Московському, Іван Грозний каже: *«занже государство наше Русское от начала особие содержится нами, извечными государи русскими, почень от Августа, кесаря римского, и до Рюрика, иж был государем в Великом Новгороде, и от Рюрика»*. [319, с. 303–304]. Таким чином, за конкретних історичних обставин, Новгород «заміщує» Київ.

У цьому контексті цікаво, що 2 лютого 1564 року Іван Грозний подбав про закріплення за кафедрою московського митрополита дві зовнішні переваги. Йдеться про печатку червоного воску й носіння білого клобука.

Через те, що колишні російські митрополити чудотворці Петро й Олексій носили білі клобуки, Іван запропонував єпископам залишити його за митрополитом. Макарій, який помер перед цим, носив саме білий, але він зберіг його за собою з часів архієпископства у Новгороді.

Іван хитрував, заявивши, що Новгородський архієпископ Пімен носить білий клобок, й колишні новгородські архієпископи носили білі клобуки, а чому, мовляв, невідомо. Йому не могла бути невідомою причина цієї традиції, викладена у *«Повести о Новгородском Белом клобуке»*.

Про престиж московського митрополита Іван дбав найменше. Справа, мабуть, полягала у тому, що новгородський сепаратизм був ще не знищений остаточно. Правда, як відзначав Д. Лихачов, «сепаратистські настрої в новгородській літературі XVI ст. не мають уже колишнього значення. Політичні прагнення новгородців замінюються суто церковними, але при цьому література рідко звеличує новгородську церкву в цілому, на чолі якої стояв архієпископ-москвич, а займається прославлянням місцевих святинь і монастирів: Тіхвинського, Хутинського, Антонієва та ін.». [172, с. 519]

У цьому ж контексті, очевидно, слід розглядати поведінку Грозного шістьма роками пізніше, у 1570 році, коли він прибув до Новгорода, підозрюючи архієпископа Пімена та місцевих бояр у зраді *«по наущеннию зломысленных человеков»*.

Як розповідає повість *«О приходе царя и великого князя Иоанна Васильевича всея России самодержца, како казнил Великий Новгород, еже оприщина и разгром именуется»*, Іван послав у Новгород передній полк, що обклав місто міцними заставами, а також піддав його мешканців правезу та конфіскації.

«Пімена, котрий урочисто його зустрів, Грозний назвав вовком, хижаком, згубником, зрадником і *“нашему царьскому багру и венцу досадителем”*, відмовився приклястися до хреста, у якому побачив звернену проти себе зброю, але тихо прослухав літургію, а потім порямував за Піменом до ідальні *“хлеба исти со всеми своими князи и бояры и дети боярскими и со всеми воинскими людми”*. Серед обіду, як билинні герої серед бенкету, Грозний *“нечто помедли”* й прокричав страшним голосом царський ясак. За цим царським зойком розпочався страшний погром. Схопили архієпископа, його скарбницю й наближених. З архієпископського двору погром, зростаючи, перекинувся на місто, а потім на всю новгородську область, куди Грозний *“на все четыре стороны”* розіслав своїх *“государевих людей”*». [172, с. 518]



Розгром Новгороду супроводжується привласненням його значення. І це не випадковість, а ретельно продумана стратегія.

До обґрунтування титулу московські ідеологи також долучають фактично безпрограшний варіант – ординську спадщину, мовляв, Казань та Астрахань царські місця «яко же и Русь», «и государь наш ныне, за Божиею волею, пишетца царем Русским и Казанским». [319, с. 297]

Землі, які свого часу належали Орді, відійшли до Москви, яка усвідомлювала себе, скоріше, наступницею Орди, ніж Візантії. Підтвердження цьому ми знаходимо в ономастиконі, який характеризується чисельністю татарських імен. «Ментальність іменослова відповідала російській культурній ситуації XVI ст. в цілому», – писали Олексій Панченко та Борис Успенський. [238, с. 65] З огляду на умови формування княжої влади після Андрія Боголюбського на Північному Сході та вплив на цей процес татарської навали, Москві було природно шукати взірці монархії на сході.

Як пише Георгій Вернадський, «після розпаду Золотої Орди вважалося, що правитель Русі мав право заявляти свої вимоги на лідерство у монголо-татарській сфері. Оскільки (...) так звана Золота Орда насправді була Білою Ордою, московський цар, як наступник ханів цієї Орди, тепер називався “білим царем”. Впритул до XVIII та XIX століть російський імператор все ще залишався білим ханом (*tsagan khan*) для калмиків та бурят. Той факт, що російський цар є наступником монгольських ханів, створювало сприятливу психологічну ситуацію для розповсюдження царської влади на тюркські та монгольські племена. Й московські дипломати свідомо чи підсвідомо користалися цією ситуацією. Можна погодитися з думкою Миколи Трубецького, котрий зазначив, що росіяни успадкували свою імперію від Чингісхана». [51, с. 394–395]

У цій ситуації якщо південь й вабив, то це був турецький південь, а не грецький. Так, у 1549 році Іван Пересветов передає Іванові дві книжки. В них вміщено перероблену ним «*Повесть о взятии Царьграда турками*», відому

на Русі як «*Повесть*» Нестора Іскандера. В автентичній «*Повести*» Нестора Іскандера викладено історію заснування Царгорода, знамення про його загибель та власне загибель від рук турків-османів. Мабуть, головний мотив повісті викладений у словах про те, що *«если свершилось все, предвещанное Мефодием Патарским и Львом Премудрым и знаменями о городе этом, то и последующее не минует, но также совершится. Пишется ведь: “Русый же род с прежде создавшими город этот всех измаилтян победят и Седьмохолмый примут с теми, кому принадлежит он искони по закону, и в нем воцарятся, и удержат Седьмохолмый русы, язык шестой и пятый, и посадят в нем плоды, и вкусят от них досыта, и отомстят за святыни”»*. [260]

Пересветов перероблює «*Повесть*» (про його переробку див.: [117]) у дусі, який більше відповідає духові Московського царства. По-перше, Костянтин XI, за якого Царгород впав, показано антиподом Костянтина Великого. І головна його провина полягає у тому, що він не може гідно протистояти сваволі своїх вельмож. По-друге, він виключив передбачення про «*русый народ*», який має визволити Царгород від невірних.

Як зазначає Н. Сініцина, «й І. С. Пересветову, й його наслідувачам XVI-XVII ст. думка про “*воцарение*” руського роду у Костянтинополі виявилася чужою». [328, с. 193.] А. Каравашкін пояснює позицію Пересветова щодо нової редакції «*Повести*» тим, що мислитель «був супротивником тієї однозначності, невідворотності розвитку подій, які пропонувала початкова редакція. Ставлення до майбутнього Московського царства знайшла втілення в оцінці передбачення філософів («*Большая челобитная*»): *«Ино ныне на то надеются, что пишут мудрья философи и дохтуры о благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всея Руси, что он будет мудр и введет правду в свое царство*». [133] Дійсно, у «*Сказании о книгах*» Пересветов звертається до теми неостаточного оволодіння Царгородом невірними. Господь ніби сказав патріарху Анастасію, що *«...лише есми выдал вас на поучение правды моя неверным иноплемянником, а не навеки*». [цит. за: 133]



За Пересветовим, турецьке панування перш за все «поучение»: недосконале суспільство знищується доти, доки не буде втілено справедливе царство. Тобто, спочатку слід навести лад всередині царства, а потім дбати про його розширення та повернення Царгороду.

На нашу думку, на позицію Пересветова також впливає вкрай прихильне ставлення до турецького султана. У «Сказании о Магмете-салтане» Пересветов висуває ідею, що у Магомета можна багато чому навчитися й багато що наслідувати. У творі складається образ ідеального правителя, якому вдається навести у своїй державі повний лад, хоча й жорстокими засобами: *«проверил царь Магмет судей своих, как они судят, и доложили царю про их лихоимство, что они за взятки судят. Тогда царь обвиняет их не стал, только повелел с живых кожу ободрать. И сказал так: “Если тела их опять обрастут, тогда им та вина простится”. А кожи их велел выделать и ватой велел их набить, и написать повелел на кожах их: “Без таковой грозы невозможно в царстве правду ввести”. Правда – богу сердечная радость, поэтому следует в царстве своем правду крепить. А ввести царю правду в царстве своем, это значит и любимого своего не пощадить, найдя его виновным. Невозможно царю без грозы править, как если бы конь под царем и был без узды, так и царство без грозы»*. [245]

У тексті Пересветова відчувається вплив «Сказания о Дракуле», яке було написано Федором Куріциним під впливом розповідей про Дракулу, які він чув, перебуваючи у московському посольстві у Молдавії та Угорщині. Автор «Сказания о Дракуле» пише: *«И так ненавидел Дракула зло в своей земле, что, если кто совершит какое-либо преступление, украдет, или ограбит, или обманет – не избегнуть тому смерти. Пусть будет он знатный вельможа, или священник, или монах, или простой человек, пусть он владеет несметными богатствами, все равно не откупится он от смерти. Так грозен был Дракула»*. [329, с. 435]

Далі Пересветов вкладає у вуста Магомета головну претензію й головну передосторогу Іванові: *«И сказал царь: “Невозможно царю без грозы*

*царством править. Царь же Константин вельможам своим волю дал и сердце им веселил; они же этому радовались и неправедно судили, обоим истцам по своей вере по христианской присуждали крест целовать, и правому и виноватому. А ведь оба они говорили неправду, и истец и ответчик – один, к потерям своим прибавив, ищет возмещения, другой во всем запирается: не бил, мол, и не грабил. Так, дела не расследовав, дают обоим крест целовать, и те богу изменяют и сами от бога навеки погибнут. Те, кто сердцем своим правды не помнит, такие бога гnevят, таким мука вечная готовится. Так из-за тех неправедных судей во всем греки в ересь впали, и ложную клятву на кресте в грех себе не ставили, во всем бога прогневали»». [245]*

В тому, щоб наслідувати східному цареві, здається, ніхто не вбачає будь-якої крамоли. Більше того, для здійснення правди божої, гарантом якої є цар, усі засоби прийнятні. Навіть найжорстокіші.

«Агарянський» та «бусурманський» присмак запозичення Пересвєтова не бентежив. Як нікого не ображає факт прийняття ознак царської влади з рук «поганих», що було одним з обґрунтувань царського титулу Грозного після взяття Казані.

Дійсно, якщо уважно подивитися на «Казанскую историю», то можна помітити зв'язок між Казанню та Царгородом. Казань у історичній побудові автора «Истории» ніби заміщує собою Костянтинопіль, який втратив актуальність. «Так и кончили свое существование ордынские цари, и таковым Божиим промыслом погибло царство и власть Золотой Орды. И тогда великая наша Русская земля освободилась от ярма и гнета басурманского и начала обновляться, подобно тому, как зима переходит в тихую весну. И обрела она снова прежнее свое величие и благочестие и богатство, как и при первом великом князе Владимире преславном. Дай же ей, премудрый царь Христос, расти, как младенцу, и прославляться, и расширяться, чтобы повсюду пребывали в ней мужи совершенные, и так – до славного твоего второго пришествия и до скончания века сего», – йдеться

в «Казанской истории». [129] Так чи не вперше розквіт Москви пов'язаний не з падінням Візантії, а з позбавленням татарського ярма.

Ще за часів Івана III Москва започаткувала процес піднесення московського князя до рівня ординського царя. Як пише В. Брехуненко, «під час підписання договору з Кримом 1474 р. московська дипломатія, здавалося, була за крок від того, щоб поставити великого московського князя на одну дошку з кримським ханом. Але Іван III так і не наважився уникнути в тексті свого проекту угоди запису про “пожалування” з боку кримського хана. До всього Москва погодилася на сплату Криму поминків (данини), які потім її посли возили туди до 1685 р.». [42, с. 58]

Хоча разом зі знищенням Казанського царства (а у 1556 році – й Астраханського) Москва позбавляється татарської конкуренції зі Сходу, це не свідчить про повне визволення з-під татарського впливу.

Так, разом з набуттям Іваном Грозним царського титулу перемога над волзькими татарми могла у свідомості московитів свідчити про те, що суспільний ідеал у державі досягнутий. Але «до кінця XVII ст. московські царі не наважувалися включати до грамот, призначених кримським адресатам, титули “царя Казанського” та “царя Астраханського”». [42, с. 59]

Історія кризь призму такого сприйняття доби визначається як підготовка до здійснення царства Божого у царстві Грозного.

Пересветов у «Большой челобитной» закликає Івана «впровадити правду». Як зазначає А. Каравашкін, цей твір є своєрідною похвалою «Божественній “правді”, яку письменник ставить, як може здатися, навіть вище за “віру”. (...) З'ясовується, що владу та царства втрачає той, хто не зберіг Божу “правду”, а той, хто зумів “впровадити” її у своїй державі, отримує сторицею, може зміцнити особисту владу настільки, що приведе у підданство інші народи. Вельми недвозначно Пересветов розкриває перед своїм адресатом, Іваном IV, перспективу: або вподобитися грецькому цареві Костянтину Івановичу, який згубив своє царство, або “впровадити правду”, як це зробив *Магмет-салтан*». [133]

Пересветов вважає, що Грозний має поєднати «правду» з православ'ям: *«И говорит Петр, молдавский воевода: “Сильно и прославленно и всем богато это царство Московское! А есть ли в этом царстве правда?” А служит у него москвитянин Васька Мерцалов, и он спросил того: “Все ты знаешь о царстве том Московском, скажи мне истинно!” И стал тот говорить Петру, молдавскому воеводе: “Вера, государь, христианская добра, во всем совершенна, и красота церковная велика, а правды нет”. Тогда Петр, молдавский воевода, заплакал и так сказал: “Коли правды нет, так ничего нет”. Тако говорит Петр, волоцкий воевода: “Истинная правда Христос есть, сияет на все небесныя высоты и на земныя ширины, на преисподняя глубины многочисленно светлее солнца. Все ему колена поклонилися небесныя и земныя, и преисподняя, и все его святое имя восхвалили и прославили, яко святъ Господь Богъ нашъ, силен и крепок, и безсмертенъ, и велик Богъ христианский, и чудна дела его, долготерпелив и многомилостивъ. И в котором царьстве правда, в том царьстве и Богъ пребывает и гневъ Божий не воздвизается на то царьство. Нетъ сильнее правды в божественном Писании. Правда Богу сердечная радость, а царю великая мудрость и сила. Помилуй, Господь, веры христианския тоя от неправды. Тако боролся дьявол всеми неправдами з греки, не любячи веры христианския, для тово что вера христианская Богу любя; всехъ веръ лутчи, Богъ ее любит, и дьявол изборол всякою неправдою. Ино ныне на то надеются, что пишут мудрья философи и дохтуры о благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всеа Руси, что он будет мудръ и введет правду во свое царство”».* [244] Власне, у цьому й полягає, на думку Пересветова, місія московського царя.

Проте самий Іван Грозний не уявляв жодної варіативності історичного розвитку. На його переконання, справедливе суспільне облаштування уже здійснене у межах його царства. Гарантом цього є він сам як носій царської харизми, як такий, що отримав благодатні дари під час помазання миром.

Як зазначає Лариса Андреева, «прапор царя Івана Грозного зі сценами з Апокаліпсису, датований 1560 р., дозволяє припустити, що цар дійсно вважав себе “живим образом” Месії». [17, с. 220]

За словами О. Панченка, «публіцисти різних напрямків були згодні з тим, що Бог – це “Цар Небесний”, а цар – “земний бог”. Ця думка мала широке розповсюдження у XVI ст., що має підтвердження спостереженнями іноземних мандрівників. П. Одерборн у памфлеті на Грозного (1585) зазначив, що за життя цар – земний бог, імператор та папа для своїх підданих. Ще у 1612 році, у розпал Смути, Ісаак Масса писав, що московити вважають царя «майже земним богом». Нагадаємо, що дещо подібне писав Грозному опричник Васюк Грязной: *“Ты, государь, аки Бог, и мала и велика чинишь”*. Це, звичайно, слова порожнього бахвала, застільного блазня, людини “історичної” у ноздрьовському смислі. Але вони тим більше показові: значить, думка про “земного бога” стала загальною, перейшла до загального вжитку». [237, с. 18] В цьому ж ключі характеризує слова опричника Ю. Лотман: «Державна політика Івана Грозного була спробою реалізації цієї ідеї». [315, с. 179]

Якщо земне царство, за Пересветовим, освітлюється есхатологічним світлом, то ідея царства Грозного – це хіліастичне царство Христа, де самим Христом є Іван IV як «помазаник Божий». Звідси не тільки неприйняття будь-якої опозиції чи бодай навіть будь-яких радників, але й будь-яких спроб запропонувати альтернативне бачення історії та ролі в ній царя.

Як пише Володимир Кантор, «церква не помічниця Московські державі, що розширюється, а скоріше перешкода. Якщо боротьба з татарами єднала церкву та князів, то перетворення Московщини на свого роду протоімперію висвітило й рознобіжності. Русь та її князі відвикли від критики церквою їхній дій». [130, с. 11]

А чи багато серед вищих кіл духовенства було таких, хто був здатний критикувати владу? За словами Г. Федотова, «самодержавна ідея Грозного своїм другим вістрям спрямована проти священства: точніше, проти

втручання священства в справи царства. (...) Чи у тому “*светлость благочестивая*” щоб “*обладатися царству от попа невежи*”? Сміховинно – “*смеху быти*” – “*попу повинуватися*”. І знову в Грозного готова історична теорія: будь-яке царство рушиться, “*еже от попов владомое*”. Це вони, це попи, “*во грецех царствие погубили и туркам повинуются*”. Тепер уже загибель Візантії ставиться у провину не єпархам, а попам, котрі обмежили владу імператора. Так класична православна теократія Сходу, зразок теократії російської, не знаходить виправдання в очах царя. Він і в Біблії, закриваючи очі на основну ідею старозаповітної теократії, шукає підтвердження своєї антиклерикальної ідеї». [377, с. 97]

Антиклерикальні ідеї та заходи Грозного мали успіх. Митрополит Пилип був задушений Малютою Скуратовим. А після нього й аж до Никона у церкві панує сервільність. Як пише Г. Федотов, «будь-яка постановка суспільних цілей для православної церкви відкидається як католицька спокуса, відштовхуючись від якої приходять до своєрідного аскетичного протестантизму: царство Боже й царство Кесаря залишаються навіки розділеними. Це духовне, метафізичне розділення не заважає благословенню царства кесаря, і тоді вже – саме внаслідок релігійної відчуженості – благословення не знає обмежень. Благословляється будь-яка влада, усі діяння цієї влади. Питання про правду – суспільну правду – не піднімається, вважається таким, що не підлягає церковному суду». [377, с. 5]

Теза Федотова потребує одного зауваження. Царство Боже та царство Кесаря виявляються не розділеними, а поєднаними, але це поєднання відбувається під проводом влади. А будь-яка влада намагається, з благословення церкви, видати своє панування за здійснення Царства Божого. Грозний, звичайно, не виняток...

Василь Зеньковський вважає, що звеличення царської влади «не було просто “утопією”, не було, звичайно, й вираженням церковного “сервілізму” (адже церковні кола самі створили ідеологію царської влади), а було вираженням містичного розуміння історії. Якщо смисл історії – позамежний



(підготовка до Царства Божого), то самий процес історії, хоча й пов'язаний з ним, але зв'язаний незбагненно для людського розуму. Царська влада і є та точка, у якій відбувається зустріч історичного буття з волею Божою». [115, с. 50]

За такого тлумачення місця та ролі царя, він виявляється єдиним посередником між Богом та людьми, а отже, його вустами Бог й промовляє.

Втім, спроба запропонувати альтернативу міфології влади, яку ретельно культивував Грозний, була. Перший московський емігрант і непримиренний опонент Грозного – князь Андрій Курбський – запропонував свою історіософську концепцію, яка надзвичайно роздратувала Грозного.

Перебування Курбського на перетині кількох культурних світів (католицького, протестантського та православного, шляхетно-республіканського та самодержавного) накладало певний відбиток на його погляди. Під тягарем власної долі (князь мав бути вбитий Грозним, але втік до Литви у 1564 році) Курбський розробив теорію світової історії, головним принципом якої є зростання світового зла, що призведе до приходу Антихриста. Саме під цим кутом зору міфологія Московського царства зазнає першого важкого удару.

За рік до втечі Курбський написав послання старцю Псково-Печерського монастиря Вассіану Муромцеву, відоме як *«Второе послание Вассиану Муромцеву»*. Послання присвячене критиці хибних вчень та сумнівних текстів на релігійні теми. У Посланні також викладений нарис світової історії, головним мотивом якого є теза, що головним прихистком православної віри є Москва.

Де старі християнські держави?, – риторично питає Курбський. – *«Где все они? Не обратились ли в различные ереси? И не превратились ли они, ранее отличавшиеся столь великой любовью к Богу и стремлением служить ему, в непримиримых, страшнее неверных, врагов правоверия?»*. [163]

Натомість, за словами Курбського, *«вся наша Русская земля от края и до края, словно чистой пшеницей, наполнена верой в Бога. Лицо ее украшает*

*столько Божьих храмов, сколько звезд на небе, и множество монастырей, которым нет числа (кто бы мог их сосчитать?), с бесчисленным множеством монахов. Цари и князья, которые издревле и до наших дней придерживаются православной веры, самим всевышним помазуются на отправление правосудия и на защиту от видимых врагов. Можно повторить вслед за Иеремией, что благодаря величайшему милосердию Господа «земля наша наполнена верой в Бога столь обильной, как морская вода». [163]*

Однак за такою ідилічною картиною ховається велика небезпека, через нехтування якою майбутнє царства виявляється далеко не безхмарним. Диявол спокушає владу та священство: *«Правители, поставленные на власть Богом, призваны судить своих подданных праведным судом и управлять государством в мире и любви. Но в наказание за наши грехи они уподобляются хищным зверям, которые не имеют присущей людям жалости и изобретают невиданные мучения на погибель тем, кто желает им добра. И никакая риторика не поможет рассказать о всех этих нынешних бедах – о неустройстве в государстве, о несправедливом суде, о ненасытном разграблении чужого имущества. Посмотрим же и на священническое сословие, в котором встречаются такие – нет, не буду я сейчас их осуждать, а только расскажу о нашей горе, – встречаются такие, что не только не защищают Христову паству, но и, как я знаю, – тяжело мне об этом говорить – грабят ее, и не просто грабят, но еще и научают этому грабителей, показывая пример и ведя за собой». [163]*

Всі негаразди, які він бачить в московській державі, Курбський пов'язує з Антихристом, який от-от з'явиться напередодні кінця світу та Страшного суду.

Очевидно, що цар, який свідомо пішов на втілення в своїй особі влади і, таким чином усієї відповідальності, є головним об'єктом критики Курбського. З Христа він (Іван Горозний) перетворюється на Антихриста.

У перших рядках послання Грозному, написаного у травні 1564 року Курбський прямо звинувачує царя в антихристовій поведінці: *«Царю, Богом*



*препрославленному и более того – среди православных пресветлым явившемуся, ныне же – за грехи наши – ставшему супротивным (пусть понимает понимающий), совесть имеющему прокаженную, какой не встретишь и у народов безбожных».* [243, с. 119]

Причину перетворення царя на Антихриста Курбський формулює в *«Истории о великом князе Московском»*. Він ставить під сумнів богообраність не тільки Івана Грозного, але й усієї великокняжої династії. На його думку династія була заплямована блудом через розлучення Василя III, батька Грозного, з першою дружиною й взяття шлюбу з Оленою Глинською, матір'ю Івана IV. *«Князь великий Василий замешан был во многих злых делах, нарушающих Божественные Законы (всех их невозможно перечислить в этой книжке), но одно из них достойно упоминания, – пишет Курбский. – Великий князь Василий прожил со своей женой Соломонией двадцать шесть лет, затем коварно и насильно постриг ее в монашество и заточил в отдаленный монастырь, находящийся в Каргопольской земле, и приказал непорочную и верную свою жену, ребро свое, заточить в темницу, где она и пребывала в глубоком унынии. Себе же в жены взял Елену, дочь Глинского».* [164] Отже Іван народжений у гріху й саме тому диявол обирає його знаряддям досягнення своєї мети.

Перед нами не стоїть завдання розбирати мотиви стосунків Курбського та Грозного. Ще менше нас у контексті дослідження цікавлять наслідки їхньої полеміки з точки зору реформування Московського царства чи боротьби сучасних «лібералів» з «державниками». Проте важливо, що Курбський вибиває один із стовбів, на яких тримається великий російський історичний наратив. А саме – богообраність династії.

У Третньому Посланні Грозному він протиставляє свій рід роду Калитичів: *«О себе же вкратце отвечу тебе: хотя и весьма многогрешен и недостоин, но, однако, рожден от благородных родителей, из рода я великого князя смоленского Федора Ростиславича, как и ты, великий царь, прекрасно знаешь из летописей русских, что князья того рода не привыкли*

*тело собственное терзать и кровь братии своей пить, как у некоторых издавна вошло в обычай: ибо первый дерзнул так сделать Юрий Московский, будучи в Орде, выступив против святого великого князя Михаила Тверского, а потом и прочие, чьи дела еще свежи в памяти и были на наших глазах. Что с Углицким сделано и что с Ярославичами и другими той же крови? И как весь их род уничтожен и истреблен? Это и слышать тяжело и ужасно!».* [243, с. 171]

Якщо офіційна московська ідеологія спиралася на династію для доведення богообраності царя, що мало наслідком створення монологічного історичного нарративу, то Курбський цілком усвідомлював, якого удару завдає по Грозному, говорячи про його рід, як *«издавна кровопийственный род»*. [243, с. 171]

Князь Федір Ростиславич Ярославський та Смоленський, канонізований церквою, у Посланні протиставляється братові Івана Калити Юрію Даниловичу. Також показовим є сюжет з Дмитром-онуком, якому Іван III спочатку заповідав владу, вінчав його на царство, а потім через інтриги усунув (*«от сосцов материнских оторван, в мрачных темницах затворен и долгие годы находился в заточении и тот внук вечно блаженный и боговенчанный»*) і його місце посів Василь, батько Івана Грозного.

В цьому контексті було б невірним розглядати послання Курбського як спробу якось вплинути на політику Грозного. Зло, яке творить Грозний, наближує кінець часів, є останнім актом світової драми, за якою йде Страшний суд. І рух історії до закономірного фіналу не зупинити.

Історіософія, запропонована Курбським, відрізняється від офіційної московської. Звертає на себе увагу тлумачення князем поняття «історія». Використовуючи його у кількох значеннях, Курбський схиляється до того, щоб вважати «історією» передусім історичний твір. У Курбського історія означає цілий твір й у цьому смислі це поняття співставне зі словом «повість»; історія розуміється ним також як сукупність фактів, що дозволяє деяким дослідникам вважати твори Курбського такими, що належать до

літописної традиції; історія усвідомлюється ним як історія конкретного часу, що зближує його твори з традицією написання «житийних» творів. У процесі осмислення історії для Курбського важливі три моменти: її предмет, порядок, за яким розташовані відомості, й смисл, який втілений у цьому тексті.

Наслідуючи середньовічну екзегетику, Курбський віддає перевагу символічному тлумаченню подій. Його *«История о Великом князе Московском»*, як розповідь сучасника подій, долає літописно-хронікальну традицію: він не тільки змальовує події, але й замислюється над їхнім смислом. Для Курбського головний зміст історії полягає у боротьбі добра зі злом, яка є відображенням протистояння Бога та диявола. Курбський не виступає проти царя як такого, але він категорично проти «злого» царя, царя Івана, у душі якого гору бере диявол.

Своєрідним «запобіжником», який оберігав би царя від диявольського впливу, на думку Курбського, мали б бути мудрі радники. Але Грозний, не припускаючи навіть думки про те, що хто-небудь може оцінювати діяльність царя, протестує проти права аристократії «радити» цареві й називає рабами тих, кого Курбський називає мудрими радниками: *«Разве это и есть «совесть прокаженная» – держать свое царство в своих руках, а своим рабам не давать господствовать? Это ли «против разума» – не хотеть быть под властью своих рабов? И это ли «православие пресветлое» – быть под властью и в повиновении у рабов?»*. [243, с. 125]

Ніхто не має права бути вчителем царя, більше того, кожний, хто виступає проти влади, – виступає проти Бога, а хто виступає проти Бога, – відступник.

Для обґрунтування своїх поглядів на суть влади Грозний використовує авторитет Діонісія Ареопагіта, зокрема, власне прочитання його тези про небесну та земну ієрархію. *«Иерархия, по моему мнению, – пише Ареопагіт, – есть священный чин, знание и деятельность, по возможности, уподобляющаяся Божественной красоте, и при озарении, сообщаемом ей*

*свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию. Божественная красота, как простая, как благая, как начало всякого совершенства, хотя и совершенно чужда всякого разнообразия, сообщает свет свой каждому по достоинству, и тех, которые делаются причастниками ее, совершенствует чрез Божественное тайнодействие, сообразно своей неизменяемости. Итак, цель Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним. Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она, по возможности, отпечатлевает в себе образ Его, и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света так, что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное низшим себя. Ибо тем, которые совершают священные тайны, или тем, над которыми они свято совершаются, совсем неприлично делать что-нибудь противное священным установлениям своего начальства; да они и не должны так поступать, если хотят удостоиться Божественного онаго осияния, достойно взирать на него и преобразоваться, по мере приемлемости каждой из умных Сил». [86]*

Використовуючи думку Ареопагіта, що мета ієрархії – досягнення вподоби Божої, Грозний говорить про царство, яке несе на собі благодать Божу, царство, яке проповідує Слово Боже іншим. Самодержець такого царства очолює ієрархію, а тим, над ким здійснюються священні таїнства, *«совсем неприлично делать что-нибудь противное священным установлениям своего начальства»*. [86]

Грозний формулює ідеал царя, за яким *«всегда царям следует быть осмотрительными: иногда кроткими, иногда жестокими; добрым же – милосердие и кротость, злым же – жестокость и муки, если же нет этого, то он не царь. Царь страшен не для дел благих, а для зла. Хочешь не бояться власти, так делай добро; а если делаешь зло – бойся, ибо царь не напрасно*

*меч носит – для устрашения злодеев и ободрения добродетельных». [243, с. 129] За Грозним виявляється, що цар визначає, кому «милосердие и кротость», а кому – «жестокость и муки». А це й означає право царя «самодержавно владеть царством», яке не вигадано самим царем, а «началось по Божьему изволению от великого князя Владимира, просветившего Русскую землю святым крещением, и великого князя Владимира Мономаха, удостоившегося высокой чести от греков, и от храброго великого государя Александра Невского, одержавшего великую победу над безбожными немцами, и от достойного хвалы великого государя Дмитрия, одержавшего за Доном победу над безбожными агарянами, вплоть до отомстителя за неправды – деда нашего, великого князя Ивана, и до приобретателя исконных прародительских земель, блаженной памяти отца нашего великого государя Василия, и до нас пребывает, смиренных скипетродержателей Российского царства». [243, с. 122]*

Курбському Грозний протиставляє ідею династії, через яку кожний цар пов'язаний з Божим промислом. Але тим самим він закладає вибуховий заряд уповільненої дії під російське самодержавство. Порушення наступності влади загрожувало всій ідеології, яка ґрунтувалася на богообраності роду. Так і сталося, коли династія припинилася, у суспільстві з недовірою поставилися до спроб заснувати нову династію, що, у свою чергу, дозволило самозванцеві, який сприймався як син Івана Грозного, зійти на престол. Крім того, внаслідок царювання Бориса Годунова в народі оформилося стійке неприйняття царя обраного. Згодом стало можливим те, що раніше було принципово неможливим: з'явилися поняття «праведний» (істинний) та «неправедний» (хибний) цар.

На думку Авраамія Палицина, справжність царя визначається не його особистістю чи його поведінкою, а покликанням, яке визначається Богом (істинний цар) або дияволом (хибний). Такий підхід залишає за кожним підданним самотійно вирішувати, який саме цар править на даний момент, а також чинити спротив неправедному, хибному цареві.

Оскільки сумніви щодо покликання знімалися у випадку, коли людина ставала царем за правом народження, претенденти на титул намагалися відшукати «природні» причини свого обрання на царство. Так, скажімо, у *«Повести о житии Федора Иоанновича»* патріарх Йов розповідає про те, як цар Федір одягнув на Бориса Годунова золотий ланцюг, передбачаючи його майбутнє правління: *«благочестивый самодержец снимает со своей царской выи златокованую цепь, которую носил в знак самодержавного своего монаршего величия, и возлагает ее на выю достохвального своего воеводы Бориса Федоровича, тем самым заслуженно чествуя его за победу и также предвещая, что он после смерти царя будет преемником всего царского достояния, держателем скипетра и правителем превеликого Российского царства; потом, спустя немногие годы, божиим промыслом царское пророчество исполнилось»*. [122] Ангажованість Йова не викликає сумнівів, адже він з середини 1580-х років був близьким прибічником Бориса Годунова. У 1586 році саме завдяки зусиллям Годунова Йов став митрополитом Московським, і, як йшлося вище, у січні 1589 року був поставлений першим патріархом Московським.

Василь Шуйський доводив свою спорідненість з Олександром Невським. Прибічники Михайла Романова обґрунтовували тезу про містичне призначення нового царя генеалогічними аргументами. Авраамій Палицин в *«Сказании»* пише, що Михайло – «братанич» останнього царя з роду Калитичів: *«...достойно во истинну быти царем и государем всея Руси братаничю блаженнаго и великого государя царя и великого князя Феодора Иоанновича всея Руси, сыну Феодора Никитича Романова, благочестивому и благородному великому государю Михаилу»*. [див.: 331, с. 231–233] У створеній не пізніше 20-х років XVII ст. *«Повести о победах Московского государства»* автор називає Івана Грозного «дідом» Михайла Федоровича: *«государь и великий князь всея России Михаил Федорович, государь и самодержец всему Московскому государству, и сел бы на престол деда своего, блаженной памяти государя царя и великого князя Ивана»*



*Васильевича, и дяди своего, царя и великого князя Федора Ивановича*». [262, с. 40] Відзначимо, що рідна сестра Микити Романовича, діда Михайла, була дружиною Івана Грозного. Михайло, як стверджує автор повісті, «*во младенчестве*» отримав благословення царя Федора Івановича й був відзначений ним як спадкоємець. [див.: 262, с. 35–36]

Завдяки ідеї династичної виключності Іван Грозний в творах московських книжників та в очах суспільства стає не тільки попередником, але й кровним прашуром Михайла Федоровича та Олексія Михайловича.

Після Смути стабільність у Московській державі була не стільки фактом суспільного життя, скільки ілюзією, пропагандистським гаслом влади. Національне єднання різних верств населення під час боротьби проти поляків змінилося зосередженістю на внутрішніх проблемах, що, звісно, підсилювало соціальний антагонізм. «Князь Пожарський та громадянин Минін» залишилися російськими героями у позачасовому та позапросторовому вимірі історичної пам'яті (хоча й без імен та по-батькові).

Закріпачення селян стало наслідком розростання держави, яке призводило до спустошення центральних районів, що спричиняло занепад маєтків та вотчин служилих людей. Держава хапалася за останню «соломину», намагаючись врятувати себе за рахунок звичного екстенсивного способу господарювання, за якого вона змушена збільшувати натуральний податок на селян, щоб стабілізувати становище у неземлеробських сферах, зокрема, в армії та ремісництві. Це викликає невдоволення селян. Коло замикається: зменшення чисельності армії не дозволяє ефективно придушувати заворушення та вести війни, збільшення – призводить до бунтів та руйнації всього господарства.

Соціальні проблеми загострювалися тим, що влада та церква почали наступ на народні звичаї, що вилилося у низку розпоряджень щодо скоморохів та ігрищ взагалі. У 1627 році патріарх Філарет, який був фактичним правителем держави, заборонив обрядові ігри. У 1636 патріарх Йосип зобов'язав священників переслідувати скоморохів. Нарешті, у 1648

році цар Олексій Михайлович взагалі заборонив ігрища та подібні заходи, пов'язані з язицькими традиціями. Звичайно, це спричинило спротив парафіян, який часто виливався у побиття ревних священників. М. Плюханова пише, що «Никона побили навіть на митрополії у Новгороді. Авакум та Неронов рятуються втечею від своїх приходів, Никон змушений таємно тікати з Анзерського монастиря». [254, с. 185] Тож офіційна апологія «тиші та спокою», як спроба забути про смутні часи, підривалася знизу.

Але ж і держава не могла залишитися осторонь процесів динамізації суспільного життя. Цар, за словами Авакума, *«накудесил много, горюн, в жизни сей, яко козел скача по холмам, ветр гоня, облетая по аеру, яко пернат»*. [цит. за: 237, с. 10] Активна поведінка царя була неабиякою новиною. Тим більше, що так поведився цар, якого було названо *«тишайшим»*. У *«Первой челобитной царю»* Авакум також наголошує на відсутності тиші: *«Я чаял, живучи на Востоке в смертях многих, тишину здесь в Москве быти»*. [2, с. 279]

Лексема *«тишайший»* (*«тишина»*), наче сперечається з орієнтацією на поспіх, характерною для тогочасної влади. У свою чергу, поспіх був наслідком усвідомлення швидкоплинності та непевності часу, які зайвий раз було продемонстровано Смутою.

Поспіх також був обумовлений жорсткою боротьбою ідеологічних, церковно-релігійних, політичних та культурних рухів. Завдяки широкому спектрові орієнтацій Москва виявилася місцем зустрічі не просто різних, а антагоністичних історіософських та культурних концепцій.

На початку століття Іван Тимофеев, змальовуючи *«греховную слабость»*, що охопила Московщину, бідкався: *«Такой недуг укрепился в нас от слабости страха и от нашего разногласия и небратолюбивого расхождения: как отстоит город от города или какие-нибудь местности, разделенные между собой многими верстами, так и мы друг от друга отстоим в любовном союзе, и каждый из нас обращается к другому хребтом, – одни глядят к востоку, другие к западу»*. [56, с. 340] Г.



Флоровський відзначає, що «не те важливо, що у XVII-му столітті до Московського обігу входять західні дрібниці й подробиці. Але змінюється самий стиль або “обряд життя”, змінюються психологічні навички та потреби, уводиться нова “политес”». [380, с. 74]

Судячи з реакції Тимофеева, «разногласия» й новий «обряд життя» сприймалися багатьма сучасниками негативно або, щонайменше, обережно.

Церква не залишилася осторонь процесів активізації суспільного життя. Як своєрідний буфер між державою та народом, вона несла риси обох цих суб'єктів спільноти. Ієрархи церкви часто-густо були рідні народів, між ними та парафіянами не було такої прірви, як між кліром та парафіянами на Заході. Треба сказати, що й порядку у богословських справах було менше, ніж на Заході. Це зайвий раз засвідчив Стоглавий собор.

Як ми писали вище, православ'я почало здійснювати перехід із Студійського статуту на Єрусалимський ([див.: 116, с. 174]), але перехід цей завершеним не був, що призвело до паралельного існування двох систем-установ, що у майбутньому мало велике значення для розколу.

Рух ревнителів благочестя (серед яких знайшлося місце як для Никона, так і для Авакума, які разом належали до нього у 1645–1652 роках) був спрямований на встановлення одноманітності у світі православних символів. З одного боку, тут давалася взнаки середньовічна відданість універсальності та порядку. З іншого, виходити на простори світового православ'я до того, як наведено лад у власній церкві, було безглуздо.

Але, дійшовши ладу, ревнителі повстали перед двома рядками символів, які з однаковим правом можна було вважати такими, що відображають суть, але заперечують одне одне. Правий О. Панченко, який пише, що «учасники гуртку не хотіли й не вміли вийти за межі релігійної свідомості. Це й наперед визначило крах боголюбців: Росія йшла шляхом секуляризації, апофеозом якої стали петровські реформи». [237, с. 32]

В ситуації гострого конфлікту, який усе далі розводив опонентів, Розкіл був вирішений наперед. Й хоча він мав форму релігійної суперечки,

насправді це було зіткнення світоглядів, що протистоять один одному, зіткнення історіософських концепцій та культурних орієнтацій, які не могли примиритися в межах однієї цивілізаційної системи.

М. Бердяєв зазначає: «Тема розколу була темою історіософічною, пов'язаною руським месіанським покликанням, темою про царство. В основу розколу ліг сумнів у тому, що руське царство, Третій Рим, є справжнє православне царство. Розкільники відчули зраду у церкві та державі, вони припинили вірити у святість ієрархічної влади у руському царстві. Усвідомлення полишеного богом царства було головним рушійним мотивом розколу. Розкільники почали жити у минулому та майбутньому, але не у теперішньому. Вони надихалися соціально-апокаліптичною утопією». [32, с. 40]

Головним замовником підведення під єдиний церковний обряд православної церкви була влада. Хоча Никон плекав надії поставити «священство» вище «царства», саме цар був зацікавлений у ідеологічному підґрунті збереження під своєю рукою православних земель, які опинилися у його царстві. Не заради церкви, а заради царства Олексій Михайлович активно заохочував прибуття до Москви носіїв грецької духовної та обрядової практики. Враховуючи, що однією з «нових» православних земель була Україна, духовенство якої не тільки успішно реформувало свою церкву, але й мало неабиякий досвід спротиву католицтву, вплив київських вчених людей став поширюватися на всі сфери московського життя.

За словами В. Ключевського, «давня Русь й тут не зрадила своїй звичній обережності: вона не наважувалася запозичувати західну освіту прямо з її родовищ, від її майстрів та працівників, а шукала посередників, які могли б передати їй цю освіту у знешкодженій переробці. (...) Західно-руський православний чернець, навчений у школі латинській чи у руській, облаштований за її взірцем, й був першим провідником західної науки, покликаним до Москви». [145, с. 258–259]

Унія в Україні призвела до розколу, але саме її наслідком стала діяльність Петра Могили, яка значною мірою визначила орієнтири та перспективи подальшого розвитку української свідомості, а разом з нею – російської. Освічена, розумна людина та обдарований церковний та державний діяч, Могила розумів, що національна замкненість та православний фундаменталізм не принесуть користі українцям. Тому він свідомо пішов на якомога ширший контакт з латинством. Настільки широкий, що російські дослідники часто називають його «латинянином», який діяв всередині православної церкви. Так або інакше, йому вдалося на деякий час запровадити певну церковну автономію від влади.

Як пише Н. Яковенко, «після десятиліть гнаности й заледве не підпілля Київську митрополію очолила людина династичного роду, рівна серед рівних у колі перших осіб держави. Ця обставина, трактована як знак повернення втраченого престижу, не могла не відлунити сплеском ентузіазму». [404, с. 288] Його реформи підтримувало нове покоління, яке так чи інакше було пов'язане із Заходом.

Оце нове покоління згодом склало стрижень групи «нових учителів» в Московщині, яка намагалася довести російському народу, що держава не може «обійняти усі боки життя». Знищити аристократію московським правителям вдалося, але виконати за неї просвітницьку, культурну місію їм було не по силах. За З. Когутом, «цю вченість українське духівництво прагнуло принести в Московію. Вирушаючи до Московії, воно не лише діставало протекцію, матеріальну допомогу та важливі посади, але також намагалася створити єдине оновлене православ'я, здатне відповісти на виклики католицизму та протестантизму». [152, с. 145]

Переяславські угоди відкрили доступ до Москви освіченим людям з України, які могли принести західну альтернативу до російського історіософського та культурного діалогу. Але їхня діяльність призвела до розколу російської свідомості.

По-перше, тому, що вони апелювали не стільки до народу, скільки до влади, чією прихильністю широко користувалися. По-друге, тому, що їхнє вчення залишалося для дуже багатьох росіян «прибулим». Для Авакума всі вони були «латинянами», яких слід «блюдетися».

Позиції реформаторів послаблювало й те, що серед них існували внутрішні протиріччя, пов'язані з їхнім поділом на «латинофілів» та «грекофілів». Якщо перші прагнули будувати московську культуру за західними взірцями, в основі яких лежав аристотелізм, перероблений томізмом, то другі заперечували будь-які відхилення від сучасного їм грецького православ'я.

І до перших, і до других московська спільнота поставилася упереджено. Ця ж московська обережність, а часто навіть ворожість, до Іншого, призодила до того, що й реформатори у свідомості мас асоціювалися з чужими, а то й ворожими силами. У той же час, опозиція Никонові підкреслювала своє опертя на традиції та амбіції московського народу. А головне – на апофатичну традицію в її авакумівській редакції. Нагадаємо, що з включенням Арєопагітик до *«Великих Миней Четых»* митрополита Макарія, *Corpus* набув майже офіційного статусу.

Авакум Петров виходить за межі простого цитування, а намагається запропонувати своє тлумачення поглядів Арєопагіта. Характерною ілюстрацією авакумівської редакції Арєопагітик є, скажімо, переклад того місця з Діонісія, де йдеться про зовнішнє знання: *«Дионисий научен вере Христовой Павлом-апостолом. Жил он в Афинах и прежде, чем уверовал во Христа, рассчитывал ход светил небесных. А когда уверовал, все дерьмом счел. Тимофею он пишет в книге своей, тако говоря: “Дитя, не разумеешь разве, что вся сия внешняя блядь ничто и обман только, тлен и пагуба? Учился я делу, и не обрел ничего, одну тщету нашел ”»*. [1, с. 8] Можна сказати, що з цього коріння походить недовіра до розуму (*ratio*), яка супроводжує всю російську філософську думку.

Про гостроту суперечки свідчить те, що головною опозицією, навколо вона рогорнулася, є опозиція «світло – темрява». Нові віяння для Авакума є «темрявою»: *«Выпросил у Бога светлую Россию сатана, так пусть окровавит ее кровию мученическою. Добро ты, дьявол, вздумал, и нам то любо – Христа ради, нашего света, пострадать!»*. [1, с. 42] Для одного з «нових вчителів» Сильвестра Медведєва Росія – країна, яка існує у «темряві», а нові віяння є «світлом»: *«Да не тому нам страннии смеются, яко без света суцим ругаются»*. [цит. за: 237, с. 47] Природа відмінностей у розумінні «світла» полягає у його походженні. О. Панченко пише, що «для Авакума та людей з його оточення світло – це онтологічно-гносеологічна категорія, яку вони вивчали передусім за Діонісієм Ареопагітом. Вона об'єднує світло видиме та світло духовне, благо, істину, моральну досконалість та красу». [237, с. 47] Звичайно, що таке розуміння «світла» суперечить «зовнішній мудрості», протилежне секуляризованому знанню. В Медведєва ж «світло» зведене до просвітництва, що є характерною рисою ідеології всіх «нових вчителів».

Саме у цьому філософському підґрунті слід шукати суть суперечки, хоча зовнішньо вона набула вигляду суперечки про церковний обряд та виправлення текстів. Слушно зазначає О. Панченко, що «це була не історіографічна, а історіософська суперечка – суперечка про історичний ідеал, історичну дистанцію, про співвідношення духа та інтелекту, людини та часу, про вічність та плинність, про минуле, теперішнє та майбутнє. У межах історіографії припустимо й резонно роздумувати, хто знає істину, а хто помиляється. Але історіософські концепції XVII ст. – це аксіоми, які не можуть бути доведені або відкинуті». [237, с. 50–51]

Тому ця суперечка була такою, що є принципово невирішуваною. Західна традиція не могла органічно «вписатися» до сталої російської, вона могла або цілком перемогти, або зазнати такої відозміни, яка б дозволила їм якось співіснувати. Перше було неможливе. Залишалось друге. Дискусія велася різними мовами й ніякого компромісу бути не могло.

Це стосується перш за все колізії «дух – інтелект» та граматики. Посилання Авакума на народ як осередок духовної культури та вислів Каріона Істоміна про голос народу – «мужик верещить» не можуть бути порівняні у категоріях «добре – погано», бо вони походять та існують у різних культурних сферах. Один існує у «світлій Русі», другий – у барочній європейській культурі.

Цікавим з огляду на це є процес по справі Микити Добриніна, якого було заарештовано у грудні 1665 року (цей суздальський священник відомий в історії під іменем «Пустосвята»). Добринін заперечував вислів у «Скрижалі»: *«Лучши имать именовати Бога тму и неведение, нежели свет»*. [цит. за: 237, с. 57] Його було піддано критиці з боку С. Полоцького у «Жезле правления» (1667) за незнання першоджерел (Ареопагіта) та виступ проти церковної реформи. За влучним визначенням Светли Матхаузерової, тут зіштовхнулися дві концепції тексту – субстанціональна (ми б назвали її онтологічною) та раціоналістична. За думкою Микити текст самий є субстанцією, слово має онтологічне значення. У той же час С. Полоцький вважає, що слід враховувати критичного суб'єкта, який стоїть між словом та об'єктом, який воно відображає, а отже – сприйняття тексту є співвідношенням: слово – суб'єкт – об'єкт.

Ікона також втрачає своє онтологічне значення, іконопис починає дорівнювати живопису. Наприклад, архімандрит Діонісій пише проти посилань на ікони у суперечці про хресне знамення двома чи трьома перстами: *«Обаче аще и видесте персты сице сложены, от живописца суть сложены, а не от святого и святый, иже есть написан во образе, не беседова с тобою, ниже рече тебе толкование и разум свой, токмо якож восхоте иконописец, тако и писа»*. [цит. за: 237, с. 58] Тож Авакум має всі підстави вважати, що віра та статут Никона *«не по Бозе, но по человеку»*. Про нові ікони він висловлюється ще сильніше: *«А вы ныне подобие их переменили, пишете таковых же, яко же вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки яко стульцы»*. [цит. за: 237, с. 58]

С. Матхаузерова слушно розрізняє авакумівський підхід до іконопису та «нових учителів». В Авакума (трактат «*О внешней мудрости*») основою естетичної традиції виступає «передусім платонівсько-плотинівська ідея довершеної краси, яка є недосягнутою та такою, що не піддається сприйняттю відчуттями (Авакум додає: «зовнішнім розумом»). Наслідування чуттєвим речам, які самі по собі є тінню справжніх ідей, робить міметичне мистецтво бесцільним, позаяк воно стає тінню тіней». [204, с. 15] У той же час, естетичні погляди С. Полоцького мали джерело в іншому. «Вони також були пов'язані з християнським світоглядом, проте таким, який пройшов період схоластики та ренесансу. У їхній основі лежало відкриття св. Августина, висловлене у Сповіді, що не тільки у вищому, але “й у земних речах є свої насолоди”». [204, с. 17–18] Ми знову виходимо на антиномічне протиріччя поглядів Діонісія Ареопагіта та св. Августина.

Реформа мала міцну протидію ще й тому, що змінилися стосунки між церквою та державою. З «помічниці» держави, церква перетворилася на її «служницю». В свою чергу, держава, яка була в очах народу єдиною опорою православ'я у світі, храмом православної віри з царем – намісником Бога, секуляризована, стала в очах мас здобиччю Антихриста. Чи не перетворився Третій Рим на царство диявола слідом за Першим та Другим? «У цьому сумніві та у цій здогадці вихід та глухий кут Московського царства. Надрив та душевне самогубство», – писав Г. Флоровський [380, с. 58]. Народ почав тікати від цієї держави. Чим більше цар переймав «під свою руку» церкву, тим більше у ній вбачали від Антихриста.

Проте Авакум не полишає надії врятувати Росію. Він пам'ятає про те, що справжній Антихрист має народитися у Галилеї, тож «місцеві антихристи» є лише його передтечами. Втім, для нього вони всі однакові, «*и тогда, и ныне, и до кончины*».

Інший «ідеолог» розколу юродивий Афанасій (Авраамій), єдиний юродивий – письменник на Русі, сповнений значно більшого песимізму. У книжці «*Христоопасный Щит Веры*» він прямо називає 1666 рік роком



приходу Антихриста, закінченням Третього Риму. Авакум та його оточення сприймають себе пророками останніх часів. Й у цьому російська думка повертається до своїх прадавніх витоків.

У відповідності до традиції, Авакум мислить події Старого Заповіту як образи подій Нового Заповіту, але додає третій шар – сучасну йому історію: *«Псалом: Врази мои реша мне злая: когда умрет и погибнет имя его. Толк: Біло и самому сему глаголящему пророку от Саула, тестя его, не сладко; гоняше его и глаголаше: когда сын Иосеов умрет и погибнет имя его! Писано о сем в Царствах Первых книг. И жидовя о Христе такоже глаголаху: доколе вземлещи душа наша? И Анна Ртищева мне говорила: а и Аввакум протопоп! коли тебя извод возмет!»*. [цит. за: 253, с. 402] Авакум без сумнівів вводить себе до тлумачення святого письма, виходячи, таким чином, на рівень пророків та апостолів, якщо й не самого Христа...

Трактування віри Никоном, який спирався на прийшлих, могло б наблизити інші слов'янські народи до росіян, прив'язати їх до Москви. Никон намагався вивести Московщину на шлях вселенського покликання. Можна погодитися з Г. Прохоровим, який зазначає, що «Никон та його прибічники прагнули як до ідеалу до майбутнього – майбутньому усього православного світу (вічність-у-майбутньому), а старообрядці – до минулого – минулого російської національної духовності (вічності-у-минулому)». [295, с. 16] Звичайно, що такий перехід від національної замкненості був дуже важливим, з огляду на повернення вектору московської експансії зі Сходу на Захід та Південь.

Ще у 1649 році Никон познайомився з патріархом Паїсієм, який своїми розповідями про Середземномор'я зачарував московитянина. С. Зеньковський пише, що «цей спритний та блискучий патріарх левантієць» зумів розгорнути перед Никоном широку перспективу ідеї всесвітньої православної імперії. [див. 116, с. 172–173]

Навряд чи можна погодитися з С. Зеньковським, що лише спритність Паїсія та некритичність через невисоке походження Никона стали причинами



того, що «велика грецька ідея» православної імперії вкорінилася на російському ґрунті. Саме необхідність історіософського та ідеологічного забезпечення московського інтересу до православних Півдня та Балкан диктувала зацікавленість московитів у такій всесвітній ідеї. До того ж, ще з часів Зосими та Максима Грека перед московською владою постійно повставало завдання порятунку православних.

Зокрема, М. Грек писав: *«и якоже древле от нижних галлов воздвигнув великого во царех Константина, древнего Рима зле стужима избави от нечестивого Максентиа, сице и ныне новаго Рима, тяжце волнуема от безбожных агарян, благочестивейшею державою царствия твоего да изволит освободити и от отеческих престол наследника покажет и свободы свет тобою да подаст нам бедным»*. [цит. за: 328, с. 242–243] Здійснити ж цю місію без реформування церкви було б неможливо з огляду на те, що «тільки Східно-Руська, Московська церква, відрізнялася від всього православного світу деякими деталями богослужіння», як пише Зеньковський. [116, с. 175]

Український дослідник О. Оглоблин звертає увагу на те, що на рубежі 1640-50-х років існувала ймовірність появи Четвертого Риму, який він пов'язує із зацікавленістю греків у Б. Хмельницькому. Той самий Паїсій досить прихильно ставиться до українського гетьмана, називаючи його у 1650 році «новим Мойсеєм». [див.: 226, с. 41] Але поразка під Берестечком у 1651 році та згодом Переяслав перекреслили сподівання греків на утворення міцної православної держави, яка б могла опонувати як Заходові, так і Москві.

Уже після обрання Никона патріархом до Москви завітав колишній константинопільський патріарх Афанасій Пантеллярій, який називав Олексія Михайловича *«столном твердым и утверждением веры, помощником в бедах, прибежищем нашим и освобождением»*, а Никонові казав, що той має *«освещати соборную апостольскую церковь, Софию премудрость Божию»*, тобто визволити Царгород від невірних. [див.: 116, с. 200–201]

Звичайно, під впливом також й Никона, цар пристав до такого свого покликання. Саме тому він підтримував Никона. Але тільки доти, доки діяльність останнього не заважала його особистим планам.

Сакралізація царя у Московщині була започаткована теорією про Москву – третій Рим. Охоронниця за своєю суттю, вона виникає на тлі усвідомлення того, що греки не змогли втримати Костянтинопіль (Другий Рим). Відпадиння греків від православ'я поставило питання про примат грецької культурної моделі чи православ'я і вибір Москвою було зроблено на користь другого. Московський цар посів місце візантійського імператора як володар останнього православного царства й як носій місії захисту віри православної.

У такому контексті Москва протиставляється як «агарянському», так і католицькому світові, а отже усе, що звідти походить, сприймається як «*прелесть*» й відкидається.

Навряд чи Філофей закладав у свою теорію якісь імперіалістичні мотиви. Православне царство має забезпечити чистоту віри у своїх межах, тож теорія про Третій Рим сприяла передусім зміцненню ізоляціоністських настроїв. Але якщо Московське царство усвідомлюється як таке, що дорівнює Всесвіту, то «імперіалістична спокуса» не може не оволодіти головами царських ідеологів.

Як пише В. Живов, «візантійська модель була всім гарна, але, щоб засвоїти її собі, у Росії бракувало однієї деталі. У Візантії (принаймні у тій ідеальній Візантії, на якій ґрунтувалася візантійська модель) чотири патріархи (яких у Росії всіх разом іменували вселенськими) опікувалися своїми патріаршествами в рамках єдиної імперії; повнота імперії, таким чином, сполучалася з повнотою церкви. Повноту імперії Росія могла приписати собі без труднощів, але з повнотою церкви справи були кепські: у Росії був усього один московський патріарх, а чотири східні правила за її межами, і їхня паства під владою російського монарха не була. Російська церква залишалася помісною або – якщо завгодно – національною церквою,

вселенський же патріарх, оскільки Ієремія відмовився від Володимирської кафедри, мешкав серед турків. Тут й виникав конфлікт універсального й національного, що псував досконалість теократичної парадигми». [102, с. 252]

Звідси – наголос на цареві, на його першій ролі у справі захисту правосла'я та православних. У 1649 р. Арсеній Суханов, келар Троїцько-Сергіїва монастиря, каже: *«если по святых отец преданию станут писать, послушают; а не по преданию, ино не послушают. Могут на Москве и четырех патриархов откинуть, якож и папу, если оне не православны будут. Писано есть во святом евангелии Христове: аще око твое соблажняет, истни е; аще рука или нога соблажняет, отсецы ю. Лучше бо ти есть слепу или хрому внити в царство небесное, нежели две оце и руже имущу, лишену быти царства небеснаго. И то Христово толкуют отцы не о очах (и руках и ногах), но о сродниках и о друзьях; сиречь отец или мати или брат и сестра и другия соблажняют тя в вере, отсецы их, сиречь откинъ их от себе или отстанъ от них; лучше ти есть единому жити без отца и без матери и без сродник в законе, нежели с ними вне закона. – Такожъ и то. Если четыре патриархи неправославны будут и соблазн нам чинить своею слабостию учнут, – мы на Москве живем и об одном своем патриархе и с митрополиты и архиепископы и епископы. То ведь вам греком не мочно ничего делать без четырех патриархов своих, потому что в Цареграде был царь благочестивой един под солнцем и учинил 4-х патриархов да папу в первых; и те патриархи были в одном царствии под единым царем и на соборы збирались патриархи по его царскому изволению. А ныне вместо того царя на Москве государь царь благочестивой, во всей подсолнечной един царь благочестивой, – и царство христьянское у нас Бог прославил. И государь царь устроил у себя в своем царстве вместо папы (патриарха) в царствующем граде Москве, идеже и сам царь, а вместо ваших четырех патриархов устроил на государственных местех четырех митроплитов; ино нам мочно и без четырех патриархов ваших править закон Божий,*

*занеже ныне у нас глава православия – царь благочестивый*». [цит. за: 29, с. 85–87]

Як писав С. Зеньковський, «захопившись захистом російського православя, Суханов переніс суперечку на більш абстрактний, історико-філософський ґрунт. Він взагалі заперечував право греків на винятковий авторитет у справах віри, оскільки вони самі їй зрадили на Флорентійському соборі, а росіяни – навпаки, – її зберегли. [116, с. 177]

*«Царь благочестивый»*, який *«ныне у нас глава православия»*, – чи не відчутне тут рівняння на імператора, який володарював над імперією, яка має дорівнювати ойкумені?..

З отриманням контролю над українськими землями Олексій Михайлович надає теорії остаточного політичного значення. Вона стає знаряддям перетворення Московського царства на Російську імперію. Для цього Москва відмовляється від ізоляціонізму й звертається до візантійської спадщини.

Навряд чи можна стверджувати, що Олексій Михайлович мав ідею створити нову візантійську імперію, але безумовно, він пам'ятав, що православна імперія може бути тільки одна.

Як писав Б. Успенський, *«стремление возродить вселенскую православную империю реализовалось прежде всего в семиотическом плане Русский царь стремится вести себя как византийский император, и в этих условиях византийские тексты (в широком семиотическом смысле) обретают новую жизнь Можно сказать, что заимствуется текст императорского поведения, и это должно дать России новый политический статус»*. [374]

Запозичення нових текстів передбачало й запрошення людей, здатних ці тексти не тільки читати, але й адаптувати до потреб московської влади.

«Симфонія» царства та священства в Московській державі завжди була викривленою на користь царства. За умови побудови православної імперії Олексій Михалович намагається перебрати до своїх рук не тільки світську,

але й церковну владу. Проти чого виступають не тільки Авакум з однодумцями, але й Никон.

У тому ж році, коли Арсеній Суханов каже наведене вище, *Уложение* 1649 року запроваджує *Монастырский приказ*, на який покладене було управління церковним майном та здійснення низки судових функцій, які до того були у віданні церкви.

Другим вторгненням царства у священство церквою розглядалася зміна формулювань *ставленых грамот*, де почали поставлення мотивувати «*повелением государя царя*». Патріарх Никон писав близько 1663 року: «*Откуда взял ты такую дерзость, чтобы делать сыски о нас и судить нас? Какие законы Божиим повелели тебе обладать нами, Божиими рабами? Не довольно ли тебе судить правильно людей царствия мира сего? Но ты и об этом не стараешься... Мало ли тебе нашего бегства? Мало ли тебе, что мы оставили все на волю твоего благородия, отрясая прах ног своих ко свидетельству в день судный! Рука твоя обладает всем архиерейским судом и достоянием. По твоему указу – страшно молвить – владык посвящают, архимандритов, игуменов и попов поставляют, а в ставильных грамотах дают тебе равную честь со Святым Духом, пишут: “По благодати Св. Духа и по указу великого государя”. Как будто Святой Дух не волен посвятить и без твоего указа!»*. [цит. за: 159]

Звичайно, конфлікт між Олексієм Михайловичем та Никоном був невідворотним. Політичний ідеал Олексія Михайловича полягає у прагненню до самодержавства, межі якого покладені ні небі, а не на землі. Саме за царювання Олексія Михайловича відбувся конфлікт між царем та патріархом. «Справа патріарха Никона» мала вирішити проблему того, що, з одного боку, управління церквою тримала у своїх руках держава (цар затверджував патріарха, єпархіальних архиєреєв, призначав бояр, дворецьких та дияків, які вели церковне господарство), а з другого, ще залишався чинним принцип «священство вище за царство».

Никон намагався звільнити церкву від надмірної опіки держави, можливо, навіть прагнув стати першою особою у Москві. Олексій Михайлович волів залишити за патріархом право лише «увещевать» царя.

У другій половині 1650-х років стосунки між Никоном та царем погіршилися. С. Зеньковський пояснює це зокрема психологічними чинниками. [див. 99, с. 256] Але цьому були об'єктивні причини. Цар розпочав власну гру, у якій церкві відводилася другорядна роль. Після перемог 1655 року Олексій Михайлович став *«царь всея Великия, Малыя и Белья Руси, и самодержец, великий князь Литовский, Волынский и Подольский»*. Земські собори втратили своє дорадче значення. В особі дядька царя Семена Стрешнева «уже з початку 1660-х років з'являється зловіщий прообраз майбутньої фігури обер-прокурора, що стала з часів Петра повновладним контролером російської церкви», – пише С. Зеньковський. [116, с. 257] Звичайно, за таких умов Никон, який покинув Москву, але залишив за собою звання патріарха, цареві був зайвим.

Узимку 1666-67 року відбувся так званий патріарший собор, у якому взяли участь патріархи Олександрійський Паїсій та Антиохійський Макарій. На ньому Никона було офіційно засуджено. Тоді ж східні патріархи (під проводом царського радника Паїсія Лігаріда) взяли своєрідний реванш у московитів. По-перше, *«патриарху же быти послушлива царю, яко же поставленному на высочайшем достоинстве и отмстителю Божию»* у всіх позацерковних справах. [див. 116, с. 295] По-друге, цар отримав право зміщувати патріарха. Нарешті, було заборонено *«Повесть о Новгородском Белом Клобуке»*, як твір, який *«лживо и неправедно есть»*, та який автор його *«писа от ветра главы своя»*. [див.: 138, т. 2] По-третє, відмінені були постанови Стоглава, які стосуються обряду, зокрема хресного знамення двома перстами: *«Зане той Макарий митрополит (головний ідеолог собору 1551 року – І. Н.), и иже с ним мудрствоваша, невежеством своим безрассудно, якоже восхотеша сами собою, не согласяся с греческими и с древними харатейными словенскими книгами»*. [цит. за: 116, с. 303] А також

засуджене *«Житие св. Евфросина Псковского (о сугубой аллилуйе)»* як таке, що *«писано от соннаго мечтания»*.

Цим заперечувався стан справ, який існував з 1551 року. Але, як слушно зазначають дослідники, це заперечення було застосовано не до духу, а лише до букви Стоглава. Саме з приводу букви точилася дискусія між никонейцями та «старовірами». У модифікованій хіліастичній теорії опоненти відшукали один й той самий дух. Сила та здатність до життя ідеї третього Риму полягала у тому, що вона складалася з двох суттєвих формул: власне «Москва – третій Рим» та «четвертому не бути». «Для офіційних кіл московської держави та Церкви й, будь-що-будь для самого Никона важила передусім перша ідея; для ідеологів “старої віри”, навпаки, друга, – пише Оглоблин. – В цій подвійності, навіть повній двоїстості єства теорії III Риму й було те, що надавало їй в московських умовах XVII в. універсального характеру, єднаючи Церкву і уряд з церковною і урядовою опозицією». [226, с. 43]

Російська церква мала перетворитися з національної на наднаціональну відповідно до нових цілей, які ставила перед собою Московська держава. Але це не заперечувало її принципової відмінності від грецької версії православ'я.

Таким чином, через повне підкорення доктрини церкви доктрині держави, російська церква ставилася під цілковите порядкування держави. За ранніх часів Візантії та Заходу християнство було для імперії лише знаком, так само імперія була для християнства знаком. [див.: 8, с. 125] Виникало певне напруження між двома вимірами світу – історичним та надсвітовим. Держава прагнула долучитися позаісторичного, церква – історичного. У Росії церкву було витіснено з «цього віку» у «майбутній вік», але й там вона не почувала себе затишно, бо держава постійно намагалася подолати різницю між світами й охопити все.

«Фізичний» компроміс між прибічниками «нової» та «старої» віри ставав неможливим, бо все, що мало формальні ознаки старого російського

походження, нещадно відкидалося. Насамперед це стосувалося права церкви на втручання у земні справи. Вірніше сказати, голос церкви мав лунати тільки тоді, коли держава доручала їй освячення своєї чергової ідеології.

Саме ті, хто упродовж 1666-67 рр. закріплювали розкіл Церкви, робили це напередодні петровських реформ. Тобто тоді, коли єдність була церкві дуже потрібна. Ідеологія розколу – це навіть не стільки сам Авакум, скільки С. Полоцький та П. Лігарід разом із київсько-латинською освіченістю. Саме вони перетворили російську Церкву на будівельний матеріал для петровської держави.

Очевидно, що першою силою, що відмовилася від традиції, була державна влада. Густав Шпет зазначає, що Москва мала б відмовитися від східної думки про те, що держава може обіймати всі сфери суспільного життя. Але саме держава виявилася єдиною суспільною силою, тож реформа відбулася у душі (хоча й не за буквою) Стоглавого собору. Національна влада зміцнювалася, позірно набуваючи наднаціональних рис, відкидаючи у маргінальну сферу розкольницьку культуру, привчаючи суспільство до того, що так буде з усіма ідеями, які не будуть освячені владою. Тож саме проблема влади, її ідеологічного обґрунтування та модернізації вийшла на перше місце в історіософських дискусіях.

**Висновки:** Влада московського царя тісно пов'язана з православним світоглядом, яке надає цареві необхідного статусу як голови та захисника православ'я.

Упродовж XV–XVI ст. у Московщині утворилася специфічна система уявлень про природу та характер царської влади. У цій концепції цар (до певного часу й патріарх) набуває особливого сакрального статусу, який виводить його за межі спільних повсякденних, законодавчих, моральних норм та правил, у іншобуття, вхід до якого неможливий для інших смертних. Внаслідок цього адміністративні функції першої особи держави сприймалися



московською свідомістю як прояв особливої харизми влади, а юридичні повноваження – як повноваження харизматичні.

Московська концепція влади стала наслідком не механічного запозичення візантійських взірців, а складного відбору та синтезу окремих візантійських компонентів з додаванням до них специфічних московських. Як зазначає Доналд Островські, впливи, що надходили з Візантії (а також з Орди), набували трансформації на ґрунті місцевої традиції й у такому трансформованому вигляді надавали Москві її цивілізаційного коду. [див.: 419, р. 15]

Під час цього процесу окремі частини «візантійської моделі» влади були інкорпоровані до московської міфології виключності одного роду, династії, міфу, який мав не тільки й не стільки давньоруське, скільки монгольське коріння. «Адже Московія тривалий час була вмонтована в систему ординських уявлень про природу й прерогативи влади, легітимність, ієрархію та титули правителів, характер відносин з підлеглими, що не могло минути безслідно й не вплинути на комплекс уподобань иомковської еліти, на її політичні концепції й експансіоністські стратегії, – зазначає Віктор Брехуненко. – Зрештою, рух до створення своєї імперії Москва розпочала саме з позиції глухого закутка Золотої Орди й потребувала визнання своєї незалежності та самодостатності свого правителя насамперед ординськими чиновникам». [42, с. 53–54]

Виключність династії Рюриковичів накладалася на своєрідне московське розуміння влади та харизми царя. Влада тут не тільки від Бога, влада тут – самий Бог, уособлений царем, який, перебуваючи на межі світського та духовного, земного та небесного світів, має права та обов'язки, які не піддаються жодному юридичному визначенню та обмеженню. Це дозволяє говорити про особливий характер взаємодії царя з церквою та народом, в основі якої підкорення владі з боку її підданих.

Таке розуміння самодержавства робить владу єдиним джерелом створення історичного нарративу. А відтак, весь зміст історії зводиться до

обґрунтування позицій сучасної історичної влади. Якби поруч з царським нарративом існували інші (церковний, шляхетський, міський), то російська історія не була тим монологом, яким вона є. Але альтернативи самодержавству росіяни у XV–XVII ст. не створили...

Згідно візантійського богослів'я автократії, основою земного світоустрою є одноосібне володарювання, подібне до самодержавства Творця. Устрій Неба переноситься на земний устрій, а отже, вимагає реалізації тієї ж самої ієрархії, яка слугує першообразом людського облаштування, гарантом якого є государ. Це не призводить до сакралізації особи самого правителя, а тільки – його влади. Автократор є подібним до інших людей «плотским существом», проте владою він є подібним Богові. Монарх у Візантії виступає як знак, символ вищої істоти – Бога. За теократичною візантійською ідеєю, цар – образ Царя, «автократор» – «Пантократора».

Ще на початку 40-х років XV ст. автор Першої редакції «*Повести о Флорентийском соборе*» Симеон Суздальський використовує відносно Василя II титул «*белый царь всеа Руси*». Автор Повісті акцентує увагу на функції царя передусім як захисника православ'я та благочестя. Найменування московського князя царем нерозривно пов'язується з перенесенням на нього головної функції візантійського імператора – функції захисника православ'я. Очевидно, що таке перенесення можливе у зв'язку з Флорентійською унією, тобто «зрадою» православ'ю з боку Візантії.

Звільнення від влади Орди у 1480 році сприяло подальшому формуванню ідеології царської влади у Москві. Саме зміцнення влади князя сприяло відчуттю необхідності закріпити статус верховної влади у ієрархії світових монархій. З огляду на активізацію взаємин з європейськими країнами у 1490-х роках, московські ідеологи мали залучити до обґрунтування царського титулу докази, які б дозволили московському правителю бути на рівних (можливо, й вище) з їхніми государями. Передусім це стосується імператорів Священної Римської імперії. Проте література XV

ст. ще не надала ідеї царя закінченого вигляду. Це стало можливим у наступному XVI ст.

У *«Сказаних о князьях Владимирских»* з'являється сюжет про *«Мономаховы дары»*, легендарний характер якого доведений істориками. Включення цього сюжету до аргументації щодо царського достоїнства, а згодом – й титулу московського правителя свідчить про розуміння важливості для правителя мати довгий родовід, започаткований безсумнівним авторитетом. Причому, якщо упродовж XV ст. цей авторитет був так або інакше пов'язаний з церквою, то у XVI ст. домінує державницька ідея.

Завдяки *«дарам Мономаха»* княжий рід стає тією необхідною ланкою, через яку Москва пов'язується з долею *«Ромейського царства»*. Але на відміну від церковного трактування *«Ромейського царства»* як такого, що передує есхатологічному фіналу, тобто Царству Божому, княжа ідеологія робить наголос на богообраності Рюриковичів, які в очах сучасників стають частиною вселенської історії.

У 1547 році Іван IV Грозний остаточно затверджує за собою та наступниками цей титул. Він є першим *«вінчаним»*, тобто, з точки зору московської традиції, законним царем. Під час тривалої епопеї з пошуком аргументів на користь правочинності набуття царського титулу Москва створює історичний наратив про походження Рюрика від Августа-кесаря, з одного боку, та про право Грозного на царський титул у зв'язку із взяттям Казані та Астрахані, мовляв, Казань та Астрахань царські місця *«яко же и Русь»*.

В руках Івана Грозного опиняється інструмент укладення історії Московщини, у якій не залишається місця будь-якій варіативності. На його переконання, утопічне справедливе суспільне облаштування уже здійснене у межах його царства. Гарантом цього є він сам як носій царської харизми, як такий, що отримав благодатні дари під час помазання миром. Царство Грозного – це хіліастичне царство Христа, де самим Христом є Іван IV як

«помазаник Божий». Звідси не тільки неприйняття будь-якої опозиції чи бодай навіть будь-яких радників, але й будь-яких спроб запропонувати альтернативне бачення історії.

Грозний залишається на позиції, що вбачає у династії зв'язок царя з Божим промислом. Але тим самим він закладає вибуховий заряд уповільненої дії під російське самодержавство. Порухення наступності влади загрожувало всій ідеології, яка ґрунтувалася на богообраності роду. Так і сталося, коли династія припинилася, у суспільстві з недовірою поставилися до спроб заснувати нову династію, що, у свою чергу, дозволило самозванцеві, який сприймався як син Івана Грозного, зійти на престол. Після того, як царем було обрано Бориса Годунова, в народі виникло стійке неприйняття царя обраного. Стало можливим те, що раніше було принципово неможливим: з'явилися поняття «праведний» та «неправедний» цар.

Смута початку XVII ст. показала, що ставлення до царя як до «праведного» чи «неправедного» може бути індивідуальною справою кожного підданого. Що, у свою чергу, надало шанс церкві взяти на себе роль арбітра. Але вона виявилася не готова до цієї ролі через відсутність ладу у богословських справах.

Рух ревнителів благочестя (у 1645–1652 рр.) був спрямований на встановлення одноманітності у світі православних символів. Але, дійшовши ладу, ревнителі повстали перед двома рядками символів, які з однаковим правом можна було вважати такими, що відображають суть, але заперечують одне одне. Боголюбці були не готові вийти за межі релігійної свідомості, що й призвело до Розколу.

Росія йшла шляхом секуляризації, тож головним замовником підведення під єдиний церковний обряд православної церкви виявилася влада. Хоча Никон плекав надії поставити «священство» вище «царства», саме цар був зацікавлений у ідеологічному підґрунті збереження під своєю рукою православних земель, які опинилися у його царстві. Не заради церкви, а заради царства Олексій Михайлович активно заохочував прибуття до Москви

носіїв грецької духовної та обрядової практики. Враховуючи, що однією з «нових» православних земель була Україна, вплив київських вчених людей став поширюватися на всі сфери московського життя.

Нове покоління «могилянців», так чи інакше пов'язане із Заходом, склало стрижень групи «нових учителів» в Московщині, яка могла принести західну альтернативу до російського історіософського та культурного діалогу. Але їхня діяльність призвела до розколу релігійної свідомості, ситуації, за якої у вигрaші опинилася виключно держава, якій уже майже не залишалось альтернативи. Проте, держава, яка була в очах народу єдиною опорою православ'я у світі, храмом православної віри з царем – намісником Бога, секуляризована, стала в очах мас здобиччю Антихриста. Народ почав тікати від цієї держави. Чим більше цар переймав «під свою руку» церкву, тим більше у ньому вбачали від Антихриста.

Політичний ідеал Олексія Михайловича полягає у прагненні до самодержавства, межі якого покладені ні небі, а не на землі. Саме за царювання Олексія Михайловича відбувся конфлікт між царем та патріархом. «Справа патріарха Никона» мала вирішити проблему того, що, з одного боку, управління церквою тримала у своїх руках держава (цар затверджував патріарха, єпархіальних архиєреєв, призначав бояр, дворецьких та дияків, які вели церковне господарство), а з другого, ще залишався чинним принцип «священство вище за царство».

Узимку 1666–67 року на так званому патріаршому соборі було вирішено, що *«патриарху же быти послушлива царю, яко же поставленному на высочайшем достоинстве и отмстителю Божию»* у всіх позацерковних справах. Крім того, цар отримав право зміщувати патріарха. Нарешті, були заборонені постанови Стоглава, які стосуються обряду, зокрема хресного знамення двома перстами. Цим заперечувалася буква *Стоглава*, щодо духу, то у модифікованій хіліастичній теорії опоненти відшукали один й той самий дух.

Російська церква мала перетворитися з національної на наднаціональну відповідно до нових цілей, які ставила перед собою Московська держава. Через повне підкорення доктрини церкви доктрині держави, російська церква ставилася під цілковите порядкування держави.

Національна влада зміцнювалася, позірно набуваючи наднаціональних рис, відкидаючи у маргінальну сферу розкольницьку культуру, привчаючи суспільство до того, що так буде з усіма ідеями, які не будуть освячені владою. Тож саме проблема влади, її ідеологічного обґрунтування та модернізації вийшла на перше місце.

Із жалем доводиться констатувати відсутність в Московській державі альтернативи самодержавній владі. Московська аристократія не могла скласти конкуренцію царській владі тому, що не мала ідеологічної бази, яку можна було б протиставити православній ідеології влади.

Якщо політичне та громадське життя Київської Русі будувалося на засадах свободи (як зазначає Г. Вернадський, «три елементи влади – монархічний, аристократичний та демократичний – врівноважували один одного» [51, с. 342]), то у Московській державі середини XVI ст. переважали відносини підданства у формі холопства. Її справа не тільки у наслідках ординського панування. Як слушно зазначали Володимир Кобрин та Андрій Юрганов, у Московщині «хода централізації випереджала визрівання її передумов: тенденції розвитку (зростання крупної феодалної власності, економічні зв'язки між землями), що намітилися, не були достатніми для об'єднання розрізнених князівств під владою єдиного государя. Її лише необхідність протистояння Орді пришвидшила, форсувала цей процес. Форсування ж централізації, яке впроваджувалося з постійним використанням насильства та терору (наприклад, опричнина), дозволяла проявитися тій альтернативі розвитку, яка виключала закріплення прав та привілеїв за класом, що панував». [149, с. 60]

Боярство було нездатне протистояти княжій владі тому, що було нездатне протистояти ворогові у принципі. Відсутність замків примушувало

його збиратися під прапором князя у княжому місті й жорстко підкорятися князеві. Значна ж частина дрібних землевласників походила з дрібних княжих слуг. «Холопське походження, собача відданість самодержавству значної частини служилих людей зіграли велику роль у тому, що влада московського царя, яка спиралася на них, набула явних рис деспотизму», – зазначав О. Зимін. [119, с. 374]

Типологічно російський варіант самодержавства близький до візантійського, де, на думку Арона Гуревича, «замість тісних “горизонтальних” зв’язків між особами однакового статусу переважали “вертикально” спрямовані відносини підданих до государя. Не взаємна допомога й обмін послугами, а одностороння холопська залежність нижчих від тих, хто стоїть вище, визначали зовнішність цього суспільства. Наймогутніші, знатні й заможні люди, котрі досягли найвищих посад у державі, залишалися зовсім безправними й незахищеними законом стосовно імператора, який міг довільно позбавити їх майна, посади й самого життя, так само, як піднести будь-яку людину й вискочку з простого люду перетворити на першого сановника імперії». [79, с. 203] Так само, як у випадку Візантії, у Московській державі система підданства трималася на взаєминах власності: верховна влада мала *dominium directum* (власність держави на землі підданих).

Опозицію цареві теоретично мали б скласти міста. Але не у московському, а у європейському розумінні слова. Саме там народжувалися уявлення про права людини та про її індивідуальність. Проте таких у Московщині не було.

Як пише Г. Вернадський, «з політичної точки зору, руйнація у монгольський період більшості великих міст Східної Русі завдала разючого удару по міським демократичним інститутам, які квітнули по всій Русі у київській (й продовжували квітнути у монгольський період у Новгороді та Пскові). Більше того, тільки від населення міст, які уникли руйнування або відновлених, походила відома нам рішуча опозиція монгольському

правлінню упродовж його першого століття. У той час як князям та боярам вдалося пристосуватися до вимог загарбників й встановити з ними *modus vivendi*, міщани, особливо ремісники, котрі жили під постійною загрозою призову, кипіли невдоволенням за кожного чергового обмеження, що вводили нові правителі. Тому монголи, зі свого боку, були сповнені рішучості придушити спротив міст й ліквідувати віче як політичний інститут. Для цього (...) вони схилили до співпраці руських князів, які й самі побоювалися революційних тенденцій віча у Ростові, а також й у деяких інших містах». [51, с. 352–353]

На думку В. Кобрини та А. Юрганова, середньовічній Москві були властиві партнерські, а не конкурентні відносини між містами та князями: «міста, що слугували у Західній Європі противагою феодално-сеньоріальній владі, не могли відігравати цієї ролі на Русі. Виникнувши як адміністративні центри округи (“волости”, “земли”, князівства), вони були завжди резиденцією князів та феодалів-землевласників, котрі звідси керували вітчизнами. Феодалний характер руського міста підсилювався тим, що на землевласників перетворювалися, часто-густо, й міщани, не пов’язані з князівською дружиною. Саме тому у руських містах не виник бюргерський міський патриціат. Цією обставиною та князівським характером міста на Русі обумовлено те, що тут не склалося ані специфічне “міське” право, ані власне міські вольності. Вольності Новгороду та Пскова були правами не міст, а земель й феодалного боярства. Через ті ж причини руські міста не знали й гільдійсько-цехової організації». [149, с. 60]

Але треба окремо сказати про те, що інтеграція у Московщині відбувалася вкрай жорстокими засобами. Можна навіть говорити про те, що жорстокість тут була піднесена до рівня норми поведінки влади. У своєму прагненні встановити свою безумовну владу, Москва широко вдавалася до ліквідації місцевих еліт як таких. «Роль основного інструменту виконали масова конфіскація земель і розпорошення представників еліт по центральних властиво московських районах з наданням помість, – пише В. Брехуненко. –



Натомість звільнені землі роздавалися в помістя “служилим людям” з інших країв. “Виводи” еліт були застосовані в Новгороді, Пскові, Казані, частково в Ярославлі». [42, с. 81]

Ось як розповідає московська повість про наслідки походу Івана III на Новгород: *«пришел князь великий в Руссу, и тут повелел казнить отсеченьем головы новгородских посадников за их измену и за отступничество: Дмитрия Исаковича Борецкого, да Василия Селезнева, да Еремея Сухощюка, да Киприана Арзубьева; а иных многих сослал в Москву да велел их бросить в тюрьму, а незнатных людей велел отпускать в Новгород, а Василия Казимира, да Кузьму Григорьева, да Якова Федорова, да Матвея Селезнева, да Кузьму Грузова, да Федота Базина велел отвезти на Коломну да заковать их»*. [216]

*«И взяли под стражу тех, кто был в гряднице, и под стражей пошли они в свои дворы, и в ту же ночь начали собираться с женами и детьми к отъезду в Москву, поклажу легкую взяв с собою, а остальное все бросили и поехали вскоре с плачем и рыданиями многими. И еще поехали жены тех, кто был посажен в Новгороде. И всего было взято триста псковских семей»*, – це уже розповідь з повської повісті про взяття Пскова. [263]

Нарешті, два фрагменти з оповідань про взяття Казані Іваном Грозним. *«И сосчитали сами оставшиеся в живых казанцы и черемиса всех своих, убитых в Казанское взятие, и до взятия, и после взятия – и татар и черемису в городе, и в острогах, и уведенных в плен, и умерших с голода, и замерзших, и от других причин в разных местах погибших, о которых знали они и которые были записаны, и насчитали, кроме неизвестных и незаписанных, семьсот пятьдесят семь тысяч двести семьдесят человек. Мало осталось их в живых во всей Казанской земле — только простые люди, больные и немощные и бедные земледельцы»*, – розповідає автор *«Казанской истории»*. [129] *«Нечестивых же побили так много, что [горы] мертвых тел казанских татар, лежавшие возле стен внутри города, сравнялись с городскими стенами. И в городских воротах, и в самом городе лежали*

*огромные кучи мертвых, и за городом – во рвах, в реке Казани и за Казанью рекою – везде было бесчисленное множество мертвых. Благодетельный же царь и великий князь всей Руси Иван Васильевич, видя такое милосердие Божие к себе и ко всему своему христоролюбивому воинству, воздев руки к Господу, приносил благодарственные молитвы», – це Троїцька повість про взяття Казані. [363]*

Звичайно, це далеко не повний перелік. Проте й наведеного вище достатньо для того, щоб зробити висновок про жорстокі методи поширення свого впливу. Але зараз йдеться не про жорстокість як таку, а про цілі, які переслідувала московська влада, застосовуючи її. Безумовно, однією з них була уніфікація життя, адже вибивалися носії ладу, інакшого тому, який панував у Москві. Також знищувалася будь-яка солідарність міщан, нехай навіть у тому зародковому стані, як то було у Новгороді та Пскові. Нарешті, розчищувалося місце для московського населення, яке приходило на місце знищеного, як то було у випадку Казані.

Нездатність протистояти зовнішнім загрозам, відсутність внутрішньої солідарності та сакралізація вищої московської влади з боку конкурентів та військова організація спільноти разом з відсутністю моральних принципів з боку московської еліти – ось основні причини успіху централізації за московським взірцем.

Цей взірець було канонізовано М. Карамзіним в *«Истории государства Российского»* й надалі наукова, а відтак й громадська, оцінка централізації виходила передусім з державних потреб й створення сильної монархічної влади. Радість з приводу відсутності в Росії феодалізму та слабкості аристократії висловлював О. Пушкін. Теоретичне обґрунтування ця позиція отримала в істориків так званої державної школи: Бориса Чичеріна та Сергія Соловйова. В їхніх працях просувалася думка, що придушення *«боярской крамолы»* и наступ влади (спочатку великого князя, а згодом – царя) на удільну незалежність тотожні успіхові централізації, яка була безсумнівно позитивною для країни, її народу та подальшого розвитку Росії. Саме завдяки

працям С. Соловйова ідеї державницької школи були успадковані наступними поколіннями істориків, радянськими зокрема.

А між тим, така централізація консервувала середньовічний тип взаємин у суспільстві, не створила міцного фундаменту юридичних гарантій права власності та прав людини. Підданство у холопській формі не тільки гальмувало розвиток суспільства, але й деформувало психіку спільноти.

Здавалося, що такий внутрішній стан міг би забезпечити владу від потрясінь й забезпечити їй надійний тил у її прагненнях розширювати свій вплив назовні. Проте ще Августин свого часу зазначив, що «чим більшою стає імперія, тим войовничіше вона у своєму прагненні забезпечити себе, чим слабші зовнішні вороги, тим більшою є небезпека для внутрішнього миру. Як і у випадку двох сполучених між собою посудин, небезпека громадянської війни зростає зі збільшенням імперії та її стабілізацією ззовні». [цит. за: 153, с. 145]

Положення розділу розкриті автором у наступних статтях: «Метаморфоза релігійної ідеї про “Третій Рим” на рубежі XV-XVI століть», «Релігійно-філософський вимір “руської ідеї” (Ф. Достоевський, В. Соловйов, Є. Трубецькой)», «Самоідентифікація російської влади (XV–XVII ст.)», «Феномен “перенесення столиці” як засіб зміни коду у російській ідентифікаційній традиції», «Україна та Росія як “порубіжні культури”. Відмінності ідентифікації», «Український внесок у російський Розкіл XVII ст.», «”Київська спадщина” у московській інтерпретації XVII ст.», «”Негативна ідентичність” (до визначення джерел апофатичної традиції у російській думці)», «Н. Гоголь в контексті “охранительной идеологии” 1830-40-х гг.», а також у монографії «Структури “свого” та “чужого” у російській ідентичності: Дослідження з філософії історії в Росії XVIII – XIX ст.».

## Розділ V. Умови формування великого російського історичного нарративу у XVIII – першій половині XIX ст.

Замовлення на секуляризовану концепцію російської історії було сформульовано за часів Петра I, коли оформився розрив з традиційним церковним світоглядом. Саме це стало головною причиною того, що перед російською владою з усією гостротою постало питання про створення нової секуляризованої ідеології.

Останнє десятиліття Петра та увесь наступний «післяпетровський» період співпадає з початком та розквітом Французького Просвітництва. Петровський інтерес до Європи та науки взагалі мав прагматичний, скоріше, навіть утилітарний, характер, хоча Вадим Парсамов та Тетяна Шанська вказують, що «європейські техніка та природознавство для Петра не частина загальноєвропейської культури, а її суть, свого роду релігія. Тому у його свідомості західному прогресові протиставляється не стільки відсталість Росії, скільки російська церква, яка є суттю національної культури». [239, с. 246]

Погляди наступників першого російського імператора на просвітництво коригувалися, переважно, відповідно до європейських просвітницьких ідей, зокрема, вчення про «природне право». Після Петра захист «природного права» людини було актуалізовано владою у зв'язку з протидією намаганням відродити давнє право роду.

Крім того, петербурзькій владі не могли не імпонувати антиклерикальні мотиви європейських просвітників, адже до допетровської ситуації, коли освіта залишається у виключному віданні церкви, повернення бути не могло. Держава цілковито взяла на себе опіку над душами своїх підданих.

Василь Зеньковський у своїй *«Истории русской философии»* зазначає, що «ядром, навколо якого складаються ці інтереси та ідеї, є не ідея вселенської релігійної місії (збереження чистоти Православ'я), як це було

раніше, а ідеал Великої Росії». [115, с. 88] Відтак, обґрунтуванню права цього ідеалу на існування підпорядковані й історичні пошуки.

Тому, на думку В. Зеньковського, «історичні твори Татищева, Щербатова, Ломоносова, Болтіна – перших російських істориків – надихалися національною самосвідомістю, яка шукала для себе обґрунтування поза колишньою церковною ідеологією. З одного боку, вони стояли взагалі за “світське життя”, з іншого боку, у вивченні російського минулого вони знаходили задоволення своєму новому почуттю батьківщини. Спираючись на ідеї природного права, впритул наближаючись до сучасних їм філософських течій на Заході, вони будували “нову свідомість” секуляризованої людини XVIII століття». [115, с. 91–92]

Відчуття необхідності сполучення європейських рис та обґрунтування відмінності від Європи є рушійною силою в інтелектуальному житті Росії упродовж XVIII ст. Можна це назвати суперечкою між консерваторами та прогресистами, але ми вважаємо, що таке найменування опонентів дещо звужить зміст процесу. Складний ідентифікаційний процес поглинав всі прояви російської тогочасної думки: просвітництво, консерватизм, прогресизм, фаталізм тощо. Це був пошук відповіді на споконвічне питання хто ми і звідки? Для цього сучасність зверталася до давнини, а давнина актуалізувалася у сучасності.

Багато написано про співвідношення «свого» та «чужого» за Петра. Проте про одне запозичення, важливе для розуміння історії, слід сказати окремо.

Натан Ейдельман наводить надпис на надгробку Михайла Юрійовича Щербатова, батька М. М. Щербатова: *«1738 года сентября 26 дня погребен здесь генерал-мазор и Архангельгородской губернии губернатор князь Михаил Юрьевич Щербатов, который родился во 186 году ноября 8 дня, и по возрасте его 14 лет, в 200 году, взят в комнаты блаженные и вечно достойные памяти Его императорского величества Петра Первого, а в 201 году пожалован в порутчики в лейб-гвардии Семеновский полк и был на*

*Воронежских, Азовских походах и под Керчью, а в 1700 году пожалован в оном же полке капитаном и служил оба Нарвские походы под Шлиссенбургом и под Лесным на Левенгубской баталии, и под Гроднею, также и на турецкой акции под Прутом. 1705 мая 3 числа пожалован от инфантерии полковником. И потом был на многих баталиях, а в 1729 году пожалован от Его императорского величества Петра II бригадиром и находился при полках. 1731 года апреля 28 числа пожалован при коронации Ее императорского величества Анны Иоанновны, за отличие службы, в генерал-мажоры, потом определен в Москве в обер-коменданты, а в 1732 году июля 26 числа по всемилостивейшему Ее императорского величества именному указу послан в город Архангельск в губернаторы, и находился там при делах Ее императорского величества 6 лет, и во шестое лето преставился в городе же Архангельске сего 1738 года июля 22 числа в 7 часов пополудни 52 минуте, на память святой равноапостольской Марии Магдалины, а тезоименитство его ноября 8 дня...». [цит. за: 401, с. 64]*

«Не надгробок, а ціла біографія, – зазначає Н. Ейдельман, – та що там біографія – це бойова реляція, літопис, історія! Роки спочатку йдуть за старим обчисленням років, від “створення світу”: 186-й – це 7186 (або, по-нашому, 1678-й), а 200-й, 201-й – це 7200, 7201 (або 1692-й, 1693-й); потім – з 1700-го, як наказав цар Петро, йде тільки новий рахунок...». [401, с. 64]

У грудні 1699 (7208) року Петро видав указ про зміну календаря, яким привів російський календар у відповідність до європейського, а також встановив нове свято – Новий рік. Як зазначає Олександр Панченко, «будь-яке свято, що встановлюється вперше, неодмінно заперечує старий порядок й встановлює новий. Немає потреби доводити, що зміна календаря мала прямий стосунок до європеїзації Русі: російський календар приводився у відповідність до західного. Свято 1 січня 1700 р. Петро взяв у рамку: напередодні його відбулося славнозвісне гоління борід й перевдягання дворянства (“сперва повелел монарх платью сему быть венгерскому, но потом сие отменил, а указал носить мужескому полу верхнее саксонское и

*французское, а камзолы и нижнее платье немецкое, и женскому – немецкое”»*. [237, с. 144]

Можна погодитися з думкою, що цим святом «Росія уводилася до нового часового простору, й святкування було шляхом засвоєння цього простору». [239, с. 247]

Петро взяв на себе роль Творця, який з «нічого» творить щось, й це щось є не стільки більш-менш вдалим копіюванням Європи, скільки новою реальністю, новим культурним простором, який твориться ним тут і зараз. Саме у цьому полягає причина його поведінки, яка, як писав Борис Успенський, радше нагадує антиповедінку. Втім, ми не погоджуємося з думкою Б. Успенського, що «дії Петра подекуди наче виправдовують ставлення до нього соціуму, тобто Петро наче підкоряється тому, що про нього думають». [371, с. 291] На нашу думку, скоріше, Петро ігнорує мову, якою спілкується соціум. Він демонструє, що його не цікавлять характеристики власних вчинків мовою «старовини».

Якщо стрижнем цієї «старовини» є Церква, то найбільшого удару Петро завдає саме по ній: прийняттям ним титулів «отец Отечества», «император», «Первый», «Великий», а також проведенням «Всешутейших соборов».

Вставши на шлях підпорядкування церкви державі, Петро I у 1721 році оприлюднює маніфест про організацію Духовної колегії (Синоду). Тим самим церковна влада виявляється позбавленою політичного впливу, церкву було уведено до загальної системи державного управління. Синод у державному механізмі став однією з колегій, яка «ведала церковные дела». Також у 1721 році вийшов у світ «Духовний регламент» («Регламент или устав духовных коллегий, по которому она знает долженства своя и всех духовных чинов, також и мирских лиц, поелику оные управлению духовному подлежат, и притом в отправлении дел своих поступать имеет»), «книга зла та злобна», за характеристикою Г. Флоровського. [380, с. 85]



Найбільш гострим аспектом реформування у церковному питанні виявилось скасування патріаршества. Виступаючи проти одноособового церковного правління, Прокопович заявляв, що колегія об'єктивніше вирішує справи, істина повніше досягається «соборним правлінням». Небажаність одноособового глави церкви пояснювалася ним ще й тим, що конфлікти між царем та патріархом супроводжувалися народними заворушеннями, причому всі співчували патріархові й готові були виступити на його боці проти царя.

Про Феофана Прокоповича слід сказати кілька слів окремо. Затятий прихильник абсолютної імператорської влади, Прокопович виходить за межі традиційної богословської аргументації влади, активно залучає теорію «природного права».

Слід погодитися з В. Зеньковським, коли він пише, що «звернення до принципів “природного права” (яке протиставляється церковним установленням) входило істотним елементом до нової ідеології» [115, с. 89], але не можна прийняти точку зору дослідника щодо Прокоповича. Зеньковський зазначає: «Треба, до речі, відзначити, що ще у Феофана Прокоповича, полум'яного апологета реформ Петра Великого, який відкрито проповідує секуляризацію влади й “правду волі монарха”, в основі його міркувань лежить та ж ідея “природного права”». [115, с. 89]

По-перше, Феофан не пориває зовсім з теологічною та патріархальною теоріями, а по-друге, оперуючи поняттями «природного стану», «природного закону», Прокопович використовує їх, на відміну від європейських мислителів, не для обґрунтування прав особистості, а для обґрунтування безмежності російської влади.

Головний «природний закон» реалізується, згідно з вченням Прокоповича, шляхом договору кожного з кожним про утворення верховної влади, у результаті якого піддані віддають монархові свої права, не залишаючи жодних прав собі, й зобов'язуються йому абсолютно коритися з метою досягнення загального блага.



Для того, щоб верховна влада могла опікуватися благом підданих, вона повинна бути необмеженою, незалежною, стояти над законом й не мати відповідальності ні перед ким. Абсолютистська концепція Ф. Прокоповича, мотивована в основному ідеєю «загального блага», усі права надала монархові, усі обов'язки поклала на підданих. З погляду безумовного підпорядкування монархові всіх підданих без винятку в ім'я «загального блага» Феофан розглядає й питання співвідношення церкви й держави.

Щоб виключити саму можливість церковної опозиції; необхідно було реорганізувати церкву на нових засадах. Схиляючи суспільну думку до реформ, що готувалися у сфері церковного управління, Феофан виступив у 1718 році з великою проповіддю *«Слово о власти и чести царской и како оным повинуются людие должныствуют, кто же суть и коликий имеют грех противляющийся им»*. У ній він відкрито звинуватив духовенство в прагненні довести перевагу духовної влади над світською, у спробах вирішувати питання державного й суспільного життя без підпорядкування самодержавній владі. Думку про те, що духовенство й чернецтво можуть бути виключені із цього загального підпорядкування державі, Прокопович порівнював зі зміїним жалом, вбачаючи в ній *«напещский се дух»*. [291, с. 88]

Доводячи абсурдність претензій церкви на самостійне існування «держави у державі», Прокопович говорив, що верховна влада видає закони, на основі яких вершать свої справи не тільки миряни, але й духовні особи. [291, с. 88–90]

У цьому контексті постає питання про історію як про «старовину». Наскільки вона входить до цього нового культурного простору? Чи слід її відкидати у якості частини «старого»?

За свідченням Якова Штеліна, *«как некогда при дворе Петра Великого зашел разговор о древней Российской истории и сему монарху рассказано, что уже много древних российских достопримечательностей в Германии, Франции и Голландии издано в свет, но сказал сей прозорливый государь: “Это все ничего не значит. Могут ли сии люди писать что-нибудь о древней*

*нашей истории, когда мы еще сами ничего об одной не издавали? Может быть, они только нас побуждают к тому, чтоб дать о том лучшее сведение. Я довольно знаю, что подлинное начертание древней Российской истории рассеяно по разным местам государства и в монастырях у монахов сохраняется. Я уже давно имел намерения поручить хорошему повествователю написать истинной древней Российской истории, но всегда имел в том препятствие”».* [цит. за: 24, с. 26] Звичайно, «істинная» означає у контексті Петра не стільки справжня, скільки корисна для престижу його держави та його влади.

Філософія історії у цей час ще не набула своєї модернової форми. Але думки про історію, її межі, зміст та смисл у XVIII ст. були розкидані у творах, різних за жанром та аудиторією. Безумовно, важливу роль для розуміння тогочасного російського погляду на історію відіграють власне історичні твори, де містяться не тільки опис події, але й методологія дослідника.

Справедливо XVIII ст. називають сторіччям історичного фундаменталізму. Сьогодні шукає опертя у минулому, минуле проривається у сьогодні у вигляді гострих питань, які свого часу не були розв’язані.

«Середньовічна традиція російської культури створила подвійну модель – релігійної та світської писемності. При цьому ступінь авторитетності кожної з них була різною. Церковна література, яка відрізнялася мовою, системою жанрів та стилем, сприймалася у своїх основах як надихнута богом й тому безумовно істинна, – писав Ю. Лотман. – Письменник в рамках цієї культури – в ідеалі – не був творцем тексту, а був його передавачем, носієм вищої істини. Тому від нього вимагалася сувора моральність в особистому житті. Етичне обличчя того, кому довірена Істина й хто має право говорити від її імені, не було чимось зовнішнім, відділеним від читача тексту його твору. Крім злиття автора та тексту, надихнутість богом літератури пов’язана була з її автономністю від мирської влади. Літературі приписувалася пророча

функція, що природно витікала з середньовічно-релігійного уявлення про природу Слова». [182, т. 3, с. 127–128]

Втрата автономності церквою потягла за собою втрату її й релігійною літературою. Слово позбавлялося його містичного ореолу й перетворювалося на слово людське, яке підлягає перевірці та критиці. [див. 182, т. 3, с. 128]

В Росії академічні заклади та університети запроваджувалися державою. А вона уже добре усвідомлювала ідеологічне значення гуманітарного знання взагалі, та історичного – зокрема. Тому тут сприяли появі праць, які носили елементи концептуальності, могли не просто надати відомості про ту чи іншу подію, але й витлумачити її у потрібному світлі.

У Століття Просвітництва в Росії співпало бажання влади отримати концептуальну історію й бажання істориків вийти за межі літописного викладення подій, яке тоді багатьом здавалося неупередженим та об'єктивним фіксуванням подій. Тільки коли розпочався порівняльний аналіз літописів, з'ясувалося, що вони не можуть слугувати надійними джерелами інформації. Але авторська історія може бути ще більш тенденційною.

Можна сказати що упродовж XVIII ст. у формуванні російського великого історичного нарративу відбулася зустріч двох тенденційностей: літописної, на яку не могли не спиратися тогочасні наратори, та авторської, яка залежала від ідеологічних настанов того чи іншого автора російської історії. Літописна тенденційність пов'язувалася з церквою й мала поступитися місцем тенденційності авторській, тобто нового історика, людини, яка більшою чи меншою мірою, але була наслідком петровського реформування, й мала вбачати у новій Росії результат та підсумок усього російського розвитку.

Першу авторську (у цьому розумінні) історію Росії запропонував Василь Татищев. Теоретичною базою його поглядів є концепція природного права й договірної походження держави. Татищев продемонстрував велику освіченість та знання як античних, так і сучасних йому європейських мислителів, аргументуючи свої погляди. Він посилається на Платона,

Аристотеля, Цицерона, праці грецьких та римських істориків, багаторазово цитує Томаса Гоббса, Джона Локка, Самуеля Пуффендорфа та ін.

У своїх міркуваннях про походження держави мислитель використовував гіпотезу про переддоговірний «природний стан», за якого панує «війна всіх проти всіх». Потреба людей один в одному привела їх до необхідності створити державу, яку він розглядає як результат суспільного договору, який має на меті забезпечення безпеки народу й «пошуків загального блага».

У своїй праці *«История Российская»* В. Татищев пропонує схему російської історії, відповідно до якої встановлюється лінія наступності Русь – Росія. Ця схема російської історії у викладі Татищева складалася із чотирьох періодів: прадавня історія до 860 року, що оповідає про скіфів, сарматів та слов'ян; від правління Рюрика до татарської навали; від татарської навали до скинення їхньої влади й відновлення монархії Іваном III; від Івана III до обрання на царський престол Михайла Федоровича Романова у 1613 році.

Періодизація й класифікація історії Татищева цілком укладається в просвітницьке уявлення про порядок, який насамперед знаменує порядок істини й, відповідно, порядок історії – це дійсна форма пізнання минулого. Ключовою ланкою татищевської схеми є споріднення понять «Русь» і «Росія». Термін «Русь» Татищев послідовно використовує, якщо йдеться про минуле. Коли ж мова йде про сучасні Татищеву події, він завжди вживає термін «Росія». [див. 269, с. 8] Він каже про те, що «давня Русь» та «сучасна Росія» для нього є двома назвами однієї держави: *«древний руссов город над устьем Ловоти близ Ильменя поныне Старая Русь, или Русса, знаем; и поскольку славяне, придя, руссами овладели и в них новый город в различие от Старой Руси, или Старого Гордорика, Новый град Великий именовали и тут обитать начали»*. [348]

«Руси», таким чином, у Татищева – це прадавнє неслов'янське населення території, якою оволоділи слов'яни й з цього моменту починається

об'єднання «русів», сарматських й «татарських» племен у державу, яка одержує найменування «Русь», а піддані цієї держави називаються «руси».

Із запрошенням варязьких (фінських – на думку Татищева) князів, мова слов'ян, яка була найпоширенішою на Русі, витісняється фінською, але, слов'янка за походженням, княгиня Ольга відновлює значення слов'янської мови.

Назва ж «Росія» з'являється у XVI ст. Її появу Татищев пов'язує зі зростанням території держави («россеяние»), але її «ствердження» у якості назви держави розглядає як результат цілеспрямованої діяльності митрополита Макарія: *«начало же оного хотя весьма от древнего времени производят, но оно не прежде, как в конце царства Иоанна II-го и Грозного Макарием митрополитом восставлено. Прежде же, а несколько и после него, в титуле, историях и на деньгах всюду Русь именовано; и сам оный великий государь, как любочестен и к славе монархии прилежен ни был, в речах и грамотах всегда Руссия, а не Россия употреблял. Значение же его не потребно толковать, ибо всякому видно, что от рассеяния или пространства народа»*. [348]

Нагадаємо, що в основі концепції Макарія лежала легенда про походження Рюрика від Августа-кесаря. У такий спосіб удавнювався царський родовід, а його засновником виявлялася історична особистість, у часи імператорства якої народився Христос. Однак, у нових історичних умовах «августовская легенда» вкупі з ідеєю прабатька Мосоха виявляється програшною для Російської імперії, тому що «віддає» назву «Русь» Польщі. Так, Татищев спростовує легенду про Августа-кесаря: *«ни в каких старых хрониках сего, чтоб род Рюриков от прусов и от цесарей римских пошел, нет; но все же известна оная сказка о происхождении про от цесаря Августа, несмотря на то, что ни от него, ни от брата никакого потомка, ни по женскому от Нерона, не осталось. Сначала Глинский, слыша оные басни в Литве, привнес, Герберштейн утвердил, а Макарий митрополит первый в своей летописи, также как Астрахань Тматораканью назвал, без*

*всякого от древних доказательств за истину приняв, положил; но обе оные басни по доводам отвергаются». [348]*

Однак, відмовивши в праві на існування одній «басне», Татищев відтворює іншу. На думку Татищева, скориставшись поразкою Русі від татар, Литва, а потім – Польща, захопили російські землі й узурпували назву «Русь», залишивши натомість Москві «Московию»: *«Когда Руссия от татар разорена и в бессилие приведена была, а более потому, что русские князи, вместо того чтобы объединиться на неприятеля, сами им на своих помогали, тогда литва, из лесов выйдя и от прежнего подданства русского отрекшись, с князем их многие города русские, а потом чрез много лет Червонную Русь, Волынь и всю Малую или просто Русь захватили, сами князьями русскими, а по соединении с Польшею королями русскими писаться стали, о чем Стрыковский поляк точно говорит. И желая то свое насилие утвердить, а славу русскую и честь государей умалить, великим князям русским надлежащий от древности титул дать не хотели, равняя их с удельными князьями, по Москве граду престольному московскими именовали, чего мы никогда не принимали. Но поскольку они сего силою удержать не могли, то они употребили лестное коварство ко прельщению, стали в историях выводить, якобы это имя, от Мосоха, сына Иафетова, произошедшее, есть старее, нежели от Росса».* [348]

Далі Татищев виступає проти самої постановки питання про «старшість народів», залежно від їхнього походження. *«От единого Ноя и его сынов произошли, – пише Татищев, – то значит, все равны. Но чтоб можно сказать, кто от которого сына пошел, оное весьма сомнительно, ибо тысячи лет народы переходя мешались, иногда пленниками и покоренными себя умножали, иногда пленением и обладанием от других язык свой переменить и оставить принуждены были, следовательно, по языку иным народ, нежели на самом деле, считаются. Потому точнее будет сказать, что все сарматы и татары покоренные и от других народов издавна в Русь пришедшие, язык и веру переменив, по языку, ныне употребляемому,*



*славянами или русскими с древности себя полагают*». [348] Це відповідає головній настанові Татищева – наголосі на населенні території та династії, яка править на цій території. На його погляд, слід з'ясувати, *«какой народ в том пределе издревле обитал, как далеко границы в какое время распростириались, кто владетели были, когда и каким случаем к России приобщено»*. [348]

Звідси – два наслідки, важливі для процесу створення великого історичного нарративу. Перший: традиційний, хоча й з деякими змінами, наголос на династії Рюриковичів-Романових, тобто наступності влади. Другий – на «народності», тобто населенні, яке повинне бути «тим самим» упродовж усієї російської історії. На першому в якості ключового зупинив свій вибір М. Карамзін. На другому – М. Погодін та М. Полевой.

У цілому, говорячи про Татищева, можна погодитися із Сергієм Пештичем, який писав, що «розвінчуючи *“Историю Российскую”* як джерело, ми тим самим не применшуємо, а підносимо заслуги Татищева як історика. Суперечливість форми й змісту його праці, написаної у вигляді літописного зведення, але, що є вже не літописом, а історичним твором, тільки складеним у вигляді літопису, свідчить про самостійне тлумачення джерел Татищевим у дусі його суспільно-політичних поглядів й відповідно до загального рівня розвитку історичної думки в Росії». [247, с. 261]

Джованна Броджі Беркоф звернула увагу на риторичні моделі, які використовує Татищев, викладаючи, зокрема, промови боярина Громили (1148 рік) та князя Андрія Боголюбського (1155 рік): «Визнати, що Татищев міг знайти ці промови (у тому вигляді, у якому вони наведені у *“Истории Российской”*) у середньовічних текстах значило б визнати, що у Київській Русі існувала західноєвропейська риторична традиція, що живилася класичними взірцями. Подібного роду визнання суперечило б усьому, що ми знаємо про давньоруську літературу». [цит. за: 360, с. 410]

О. Толочко справедливо вважає, що промова Громили цікава тим, що цей текст мав величезний вплив на російську історіографію. «Персонаж з

настільки дивним ім'ям вперше висловлює думку, якій за сто років після «Истории» судилося стати чи не найпопулярнішою концепцією державного розвитку Русі XII століття, – пише О. Толочко. – Завдяки своїй дивній політичній проникливості, Громило передбачає майбутнє Русі: розорений міжусобною боротьбою за Київ, південь занепаде, а північний схід почне підноситися. Піднесення це буде забезпечене саме відмовою від боротьби за велике княжіння». [360, с. 411] Під 1148 роком Громило каже Юрієві Довгорукому: *«Во-первых, о великом княжении и на Киеве быть по твоему достоинству весьма бы честно и полезно, если б оное было в том состоянии, как было при Ярославе, отце твоём Владимире и брате Мстиславе, которые сами государством, а не ими люди владели, их князи местные боялись и как отца чтили. Но потом брат ваш Ярополк и Всеволод так упустили, что все князи равны ему быть хотят, не слушают и не почитают, но, на него восставая, воюют, области отбирают и разоряют, то и тебе никакой чести не прибудет. И хотя тебя ныне Олеговичи за старейшего почитают и отцом называют, но сие только льстя, чтоб их от Изяслава избавить. Когда же сядешь в Киеве, то увидишь, что оные не лучше к тебе, чем к Изяславу, будут. Если мыслишь там великое владение приобрести, то напрасно трудиться о том, чтоб пустые и разоренные войнами земли искать, где уже мало и людей остается и впредь еще меньше будет, а без людей земля есть бесполезная пустыня. Здесь же имеешь в своем владении полей и лесов изобильно, а людей мало. Ты весьма изрядно рассудил, что начал города строить и людей населять. И за твое малое время сколько оные князи войнами своих земель опустошили, столько тебе, в покое бывшему, они своими людьми земель населили. Поскольку к тебе, слыша тишину и благоденствие, а кроме того правосудие в земле твоей, идут люди не только от Чернигова и Смоленска, но много тысяч, из-за Днепра и от Волги придя, поселились, и людей, следственно всяких доходов и обилий, každогодно умножается, и для того еще полей и лесов много. Того ради советую тебе оставить их, самому прилежать дома об устройении земли. И*



*узришь вскоре плоды сих трудов твоих, что у тебя будет более градов и сел, нежели у них. А когда людей будешь иметь довольно, не потребна тебе вся оная Русь, ты будешь всем страшен и от всех почитаем».* [349]

Невідомий Громило, чий образ Татищев використав для популяризації своїх власних поглядів, надихнувся С. Соловйова та В. Ключевського на розділи, присвячені піднесенню північного Сходу.

*«Прежде всего мы должны обратить внимание на географическое положение Москвы и ее области. Уже прежде, в своем месте, было замечено о важном значении Москвы как срединного, пограничного места между старою, Южною, и новою, Северною, Русью. Когда Южная Русь потеряла свое значение, княжества обессилели от усобиц, размельчения волостей и особенно от погрому татарского, после которого не было здесь более безопасности, то необходимо должно было усилиться переселение народа с юга на север, в места более безопасные, и первым пограничным княжеством было Московское: боярин Родион Несторович пришел из Киева в Москву на службу к ее князьям и привел с собою 1700 человек дружины; черниговский боярин Плещеев вследствие татарских опустошений также перешел в Москву. Но если переселялись дружинники, то нет основания полагать, что не переселялись люди других сословий. (...) Увеличение народонаселения в княжестве вместе с его продолжительною безопасностью увеличивало доходы княжеские, и отсюда объясняется, почему уже Калита был так богат, что мог покупать целые княжества, как Белоозеро, Углич и Галич; (...) обилие в деньгах позволяло московским князьям давать переселенцам большие льготы, чем какие они могли получить в других областях, от других, менее богатых князей», – пише С. Соловйов.* [342] У В. Ключевського читаємо: *«Андрею не жилось на юге. Не спросившись отца. он тихонько ушёл на свой родной суздальский север, захватив с собой из Вышгорода принесённую из Греции чудотворную икону божьей матери, которая стала потом главной святыней Суздальской земли под именем владимирской. Один позднейший летописный свод так*

объясняет этот поступок Андрея: «Смущался князь Андрей, видя нестроение своей братии, племянников и всех сродников своих: вечно они в мятеже и волнении, все добиваясь великого княжения киевского, ни у кого из них ни с кем мира нет, и оттого все княжения запустили, а со стороны степи все половцы выпленили; скорбел об этом много князь Андрей в тайне своего сердца и, не сказавшись отцу, решился уйти к себе в Ростов и Суздаль - там-де поспокойнее»». [144]

Тож О. Толочко має рацію, коли пише, що «історики ХІХ століття сприйняли ідеї та спостереження Громили. Він розмовляв тією ж мовою, говорив про ті ж речі, розумів історичний процес так само, як й освічені на західний манер університетські професори. Він належав до тієї самої “умственной эпохи”, що й Соловйов з Ключевським, які вели свою інтелектуальну генеалогію від Петровських реформ». [360, с. 416]

На прикладі свідомого уведення до тексту «*Истории*» уявного персонажу Громила видно, яку мету переслідував В. Татищев. Він настільки ж використав свою історичну працю для популяризації сучасних йому ідей, які видавалися йому слухними, наскільки складав російську історію.

Звичайно, самий термін «філософія історії» (який було введено до обігу Вольтером у 1765 р. у праці «*La philosophie de l'histoire*») на початку сторіччя був невідомим. Але її дух у працях російських авторів, як й в Історіях самого Вольтера, які були написані раніше (Карла XII (1730), Людовіка XIV (1751), Петра I (1759)), був присутнім.

Суттєву роль у процесі «філософізації» історії відігравали іноземці, які перебували на російській службі. Саме вони принесли сюди європейські методи дослідження. Це передусім Герард-Фрідріх Міллер, який з 1725 року працює в Росії спочатку студентом, потім ад'юнктом, з 1728 р. – редактором газети «*Санкт-Петербургские ведомости*», з 1732 р. – редактором історичного часопису «*Sammlung russischer Geschichte*», що виходив німецькою мовою у 1732–1765 рр. З 1731 р. Міллер був членом Петербурзької Академії наук. У 1733–1743 роках він здійснив експедицію до

Сибіру, результатом якої стала фундаментальна праця *«Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его русской державой по сии времена»* (повністю російською мовою надрукована лише у 1941 році).

У часи Просвітництва необхідністю була класифікація розрізнених фактів, наведення ладу у дисциплінах. Історія не була виключенням. Міллерові якраз вдавалася така робота. У 1747 р. він був призначений ректором Академічного університету й отримав звання російського історіографа, що надавало йому можливість працювати у державних архівах. До того ж він перейшов до російського підданства.

Деякі з міркувань історика стали новим словом у російській історичній науці. Так, зокрема, він справедливо віддав належне у справі реформування російського життя Федору Олексійовичу. Зокрема, Міллер пише: *«Всякой, читая со вниманием печатанные в чужестранных землях о Российской империи книги и сам имея некоторое знание в Российской истории и географии, не может спорить, что оные книги наполнены премногими погрешностями, что очень много в них недостает того, что потребно к обстоятельному знанию о России и что повторяются в них разные известия, писанные лет тому назад за сто и за двести, к бесславию Российского народа, равномерно как бы оныя времена еще не миновались, в коих предки наши более к войне, нежели к другим наукам склонны будучи, имевши с иностранными народами весьма малое сообщение, конечно от нас, их потомков, нравами и обхождением (в чем признаться нам не стыдно), несколько были отличны. Но за что нас попрекать всегда теми же пороками, когда оные при воссиявшем наук свете, обстоятельным познанием должностей, коими мы Богу, ближнему и самим себе обязаны, коротко сказать, изучением нравоучительной науки и разумным подражанием всему тому, что у других благонравных народов похвалы достойное примечается, хотя не у всех, однако у лучшей части Российского народа благополучно прекратились»*. [211, с. 15]

Саме Г.-Ф. Міллер започаткував дискусію про «походження Русі», коли у вересні 1749 р. на засіданні Академії наук виступив з промовою *«Происхождение народа и имени Российского»*. Міллерові не судилося закінчити свою лекцію, а її наслідком стало створення комісії, яка б мала з'ясувати, чи завдали погляди Міллера шкоди «інтересам і славі Росії».

Як пише С. Пештич, спираючись на матеріали *«Журнала»* дискусії 1749-1750 рр., складеного Міллером, вчений вважав, що «перші варяги були почасти датчани, почасти норвежці й зрідка зі шведів, але всі, однак були готського походження». З їхнім приходом поширилася й назва “Русь”. «Що стосується найбільш вразливого місця норманської теорії – чому варязька мова не стала пануючою, поступившись місцем слов'янській, пише Пештич, – то Міллер пояснював, що слов'янська мова пододала варязьку тому, що “славяне варяг числом превосходили”». [див.: 248, с. 225–227]

У той же час, М. Ломоносов та В. Тредіаковський відстоювали слов'янське походження Рюрика. В. Тредіаковським була сформульована головна причина суперечки щодо «норманської теорії»: *«Хотя нет ни одного, мню, в истинных россиянах, собственно так называемых ныне, который бы не всем желал сердцем, чтоб презнаменитым варягам руссам, прибывшим к нам государствовать в нас, и бывших достославными предками великолепных самодержцев наших, быть точно сими нынешними и всегдашними россиянами, произойти издревле от сего конечно российского корене, и говорит, с самого начала сим одним нашим языком славенороссийским: однако, утверждения иностранных, и еще не бесславных писателей оных, не токмо делают наши желания тщетными, но еще всех нам путей едва не пресекают, чтоб мощи сердцам нашим хотя только того желать уже с основанием, – писав він. – Сие коль есть ни превосходное и твердое предрассуждение о достоинстве первоначальных наших государей, для того, что писатели как на перерыв друг перед другом присвоят их к разным славным и храбрым народам, однако ж нам несколько предосудительное, как отъемлющее у нас собственное наше и дражайшее*

*добро, и через то лишающее нас природныя нашей славы. Когда ж инославными писателями изобрели за должное по единому самолюбию токмо, как мнится, повествовать о высокопоставленных варягах, и воля своих читателей по степеням вероятности, потщилась удостоверять их, что будто сии варяги нам чужеродны и от нас разноречивые, то мы не ободримся ль изобрести за должнейшее, имея в том преискреннейшее участие, что б нам утверждающимся на самой, поскольку возможно достоверности, описать наших начальнобытных самодержцев как единопольными, так и тождеродными с нами? Возможно ль, говоря откровенно, и достойно ль пребыть своим бездейственным при чужих пререкающим удовольствием, да и не стремиться к исторжению отъемлимого у нас не по праву? Высота, светлость и превосходство первенствовавших верховно у нас Великих князей к тому нас обязывают, а честь цветущего, всегда и ныне, Российского народа, не умолкая возбуждает. Должно, должно было давно уж нам препоясаться силами, не токмо к восприимчивости, не весьма удостоющихся в рассуждении сего заключений, но и к утверждению, и как будто по вкореняемому насаждению светозарных истин и непоколебимых правды». [цит. за: 25, с. 47–48]*

Не надто важко помітити, що питання походження Рюрика має надзвичайно важливе значення для вирішення проблеми походження династії, а відтак – й держави. Автохтонне походження Рюрика надавало підґрунтя для визнання самостійності російської державності. Адже дискусії щодо того, чи була взагалі Київська держава російською, не було.

Очевидно також, що питання династії вийшло на перше місце в історичній науці через те, що держава була найбільше зацікавлена у «науковому обґрунтуванні» офіційної ідеології.

Під час обговорення «скаречної дисертації» Міллера різкіше за інших виступив М. Ломоносов, який стояв на позиції, що Рюрик походив зі слов'янського племені: «варяги и Рурик с родом своим, пришедшие в

*Новгород, были колена славенского, говорили языком славенским, происходили от древних роксолан или россов и были отнюд не из Скандинавии, но жили на восточно-южных берегах Варяжского моря, между реками Вислою и Двиною. Блаженный Нестор, летописец печерский, варягов различает на свиев, на готов, на урмян (норманов), инглян (ингрян) и на русь. Следовательно, сии варяги жили по разным местам. Имени русь в Скандинавии и на северных берегах Варяжского моря нигде не слыхано; то явствует, что русь-варяги жили на полуденных берегах помянутого же моря к востоку или западу». [177, с. 33]*

*Загальний висновок Ломоносова був такий: «оной диссертации отнюд поправить не можно так, чтобы лъзя было ее публиковать в собрании академическом: 1) Что мнение господина Миллера о происхождении россов от шведов, а имени их от чухонцев весьма неосновательно, а оное, которое от европейских славных авторов и от целых ученых собраний приемлется, есть весьма основательнее, то есть, что россы и их имя происходят от роксолан древних. При сем отдаю на рассуждение знающим политику, не предосудительно ли славе российского народа будет, ежели его происхождение и имя положить толь поздно, а откинуть старинное, в чем другие народы себе чести и славы ищут. При том также искуснейшим на рассуждение отдаю, что ежели положить, что Рурик и его потомки, владевшие в России, были шведского рода, то не будут ли из того выводить какого опасного следствия. 2) В публичном действии не должно быть ничего такого, что бы российским слушателям было противно и могло бы в них произвести на Академию роптание и ненависть. Но я рассуждаю, что они, слыша в сей диссертации толь новое свое происхождение, на догадках основанное, проименование свое от чухонцев, презрение древних своих историй и частые россиян от шведов разорения, победы, порабощения и опустошения, о которых они прежде не слыхали, конечно не токмо на господина Миллера, но и на всю Академию и на ее командиров по справедливости вознегодуют. 3) Все ученые тому дивиться станут, что*



*древность, которую приписывают российскому народу и имени все почти внешние писатели, опровергает такой человек, который живет в России и от ней великие beneficia имеет». [177, с. 41–42]*

*«Опасное следствие», «роптание», «презрение древних своих историй», нарешті, особистий закид на адресу Міллера – усе це красномовно свідчить про те, що «норманська теорія» була передусім ідеологічною, а не суто науковою, теоретичною проблемою.*

У 1758 р. М. Ломоносов закінчив перший том *«Древней Российской истории»* (1766). Для позначення Київської держави і її населення Ломоносов використовує винятково терміни *«Россия»* та *«россы»* або *«славенороссы»*.

Ломоносов вважав, що ніякого прадавнього народу *«Русь»*, завойованого згодом слов'янами й спорідненого з варягами, не існувало: *«старинный город, Старая Руса издревле называемый, довольно показывает (...) что прежде Рюрика жил тут народ руссы или россы, или по-гречески роксоланы»*. [177, с. 27] Ломоносов наполягає на тому, що все це – різні назви одного слов'янського народу: *«иностранные писатели IX в. и позже услышав от поляков, стали россов называть руссами. И сами россы называли себя тем именем долгое время оттого, что столица была сперва в полянх, славенском народе, то есть в Киеве, и великие князи российские нередко польских принцесс в супружестве имели»*. [177, с. 26]

Що ж стосується терміну *«Россия»*, то Ломоносов вважав його споконвічним і відкидав його походження від *«рассеяния»*, тому що, *«народ российский (...) по толь многих разделениях, утеснениях и нестроениях не токмо не расточился, но и на высочайший степень величества, могущества и славы достигнул»*. [177, с. 169]

Утворення держави уявляється Ломоносовим, як *«соединение разных племен российских под самодержавством первых князей варяжских»*. [177, с. 169] Й племена російські, й варяги, за Ломоносовим є слов'янами. *«Варяги и Рурик с родом своим пришедшие в Новгород, были колена словенского,*

*говорили языком славенским, происходили от древних роксолан или россов и были отнюд не из Скандинавии». [177, с. 53]*

Таким чином, Ломоносов, на відміну від Татищева, наполягає на необхідності говорити про «Россию», коли йдеться про події IX–X ст. Тому він й називає жителів Росії споконвічним, на його погляд, іменем «россы» або «славенороссы».

Втім, «История» вийшла друком уже після смерті Ломоносова. Проте у 1760 р. Він видав «Краткий российский летописец с родословием», вказавши, що родоводу правителів передує «Показание Российской древности, сокращенное из сочиняющейся пространной истории».

Деякі дослідники вказують на спорідненість «Краткого российского летописца с родословием» з «Реэстром государей Российских от самого Рурика до Государя императора Петра Великого, которых исчисляется 33» Феофана Прокоповича. Втім, попри зовнішню схожість, в цих творах є принципова розбіжність, яка не дозволяє вважати твір Прокоповича надто важливим джерелом Ломоносова.

Скажімо, Прокопович пише: «1-й Рюрик, первый князь российской от фамилии Пруса, которого по имени земля Пруская и донныне нарицается, пріят самодержавства скипетр в В[е]ликом Нове Граде в лето от рождества Христова 862 и был на княженіи 17 лет, умре в лето 879». [290, с. 337]

У М. Ломоносова відсутні слова про родинні зв'язки Рюрика з Прусом: «Рурик с братьями Синеусом и Трувором призван из варяг-россов славянами и чудью на великое княжение новгородское. По смерти братьей своих привел новгородцев под самодержавство и всю северную часть России, получившия имя от сих варягов». [177, с. 297] Тут відчутний вплив на Ломоносова Татищева, який виступив проти «легенди про Августа-кесаря».

Так само, Ломоносов відмовляється від ще однієї легенди – про «мономахови дари»: «Владимир Всеволодович Мономах по общему всех прошению сел на великое княжение киевское; усмирил вражды внутренние в



*России. Половцев и других сопостатов побеждал отменною храбростию. Город Кафу, бывший тогда во владении генуезском, взял и во вторую войну, победив на поединке генуезского кафинского князя, снял с него все признаки его чина. Ополчившись на Грецию, получил от царя греческого Алексея Комнина все украшения царского сана и венчан царем и самодержцем всероссийским». [177, с. 302–303]*

Як бачимо, Ломоносов намагається дотримуватися історичних фактів, тоді як Прокопович повторює легенду московських книжників XVI ст.: *«Владимер Мономах, сын Всеволодов, великій князь російській, великою войною потрясе, от греков всю Фракійскую область завоевал и от царя Константина Мономаха прошеніем и дарами утолен и в дружбе призван, между которыми дарами и царській венец получи, и того времени наречеса Мономахом, царь Великія Россіи». [290, с. 338]*

У контексті нашого дослідження нас передусім цікавить підхід Ломоносова до ідеї перенесення державності. У Ломоносова велике княжіння Київське та Новгородське переходить до Московського, потім велике князівство Московське перетворюється на *«царство всероссийское»*. Про Володимир-на-Клязьмі йдеться у статті про Андрія Боголюбського: *«Андрей Юрьич Боголюбский ради многих смятений князей киевских, видя сию столицу немощну, основал престол великого княжения во Владимире. Был храбр, победил болгар волжских. Убит злодейским образом от московских дворян Кучковичев». [177, с. 306]* Але далі Ломоносов зазначає: *«Димитрий-Всеволод Юрьевич призван на великое княжение владимирское, казнил убийцев брата своего Андрея. Вел войну с Глебом, князем рязанским, с обеих сторон разорительную. Половцев победил неоднократно и был от прочих князей почитаем. В его время киевское княжение весьма обессилело и другой престол основан был в Галиче. Владетели писались самодержцами всея России, чем она, разделясь на северную и на южную, пришла в слабость». [177, с. 307]* Тобто він визнає перехід великого князівства з Києва не тільки до Володимира-на-Клязьмі, але й до Галича.

Загалом, у М. Ломоносова якнайкраще помітний перехід від ідеології, традиційної для Московського царства, до ідеології Російської імперії. В. Зеньковський писав, що у Ломоносова (разом з Державіним) «ми знаходимо секуляризований націоналізм, поєднаний з гуманізмом. Уже не “свята Русь”, а “Велика Росія” надихає їх; національний ерос, захват величчю Росії відносяться цілком до емпіричного буття Росії поза будь-яким історіософським обґрунтуванням. У цьому зверненні до Росії є, звичайно, реакція проти сліпого поклоніння Заходу й зневажливого ставлення до всього російського, що так яскраво проявлялося в російському вольтеріанстві. Ломоносов був гарячим патріотом і вірив, що – *“может собственных Платонов И быстрых разумом Невтонов Российская земля рождать”*».

[115, с. 91]

Свій підхід до систематизації історії був запропонований Августом Людвігом Шлецером. У 1764 році він розробив план вивчення російської історії з критичним аналізом джерел. Однак, проти нього рішуче виступив М. Ломоносов, який вбачав у планах Шлецера підступ «німецької партії» особисто проти себе. Розгорнулася гостра боротьба між німцями та росіянами із залученням «важкої артилерії» – влади. Шлецер певний час був позбавлений права виїздити за межі Росії (побоювалися, що він вивезе рукописи). Згодом звернення Шлецера до Катерини II дозволило йому стати ординарним академіком за контрактом на п'ять років, проте у 1767 році він залишив Росію.

Усе ж таки Шлецеру вдалося проаналізувати, перекласти та увести до обігу європейських істориків давні руські літописи. Серед його праць *«Опыт исследования русских летописей»* (1768), *«Аскольд и Дир. Русская история критически описанная»* (1773), *«Нестор: Русские летописи на древле-словенском языке, сличенные, переведенные и объясненные Августом Лудовиком Шлецером»* (1809–1819). Як легко помітити, усі вони були надруковані уже після його від'їзду з Петербурга.

У своїй праці «Представления о всеобщей истории» (1772) Шлецер зазначає, що слід писати історію народів та країн, які завдали вирішального впливу на світові події. Такими народами у Шлецера є римляни, германці та росіяни. Виходячи з цього, він пропонує свою періодизацію історії.

До Шлецера періодизація виводилася з «теорії чотирьох монархій», яка розглядала асирійсько-вавілонську, перську, греко-македонську та римську держави як своєрідну структурну основу всесвітньої історії. У Шлецера Давній Схід та Давня Греція віднесені до передісторії. А про власне історію він пропонує говорити, починаючи з Риму, який називає першою хвилею цивілізації. Друга хвиля у нього пов'язана з германцями. Нарешті, остання хвиля Шлецером відводиться слов'янам, які були пробуджені від сплячки норманами.

Микола Гоголь, який високо цінував Шлецера, писав, що німецький історик *«анализировал мир и все отжившие и живущие народы, а не описывал их; он рассекал весь мир анатомическим ножом, резал и делил на массивные части, располагал и отделял народы таким же образом, как ботаник распределяет растения по известным ему признакам. И оттого начертание его истории, казалось бы, должно быть слишком скелетным и сухим; но, к удивлению, всё у него сверкает такими резкими чертами, могущественный удар его глаза так верен, что, читая этот сжатый эскиз мира, замечаешь с изумлением, что собственное воображение горит, расширяется и дополняет всё по такому же самому закону, который определил Шлецер одним всемогущим словом, иногда оно стремится еще далее, потому что ему указана смелая дорога»*. [62, с. 86]

Загалом, Шлецер вважав предметом історії суспільство, що набуло форми держави. Поза державою немає історії, а є лише етнологія. Відповідно, й історію Росії він починав зі встановлення держави Рюриком.

Просвітницьке розуміння держави як знаряддя прогресу приводить до зведення вивчення суспільства до вивчення держави. У прогрес «роду людського» у ході історії й особливо в сучасне йому «століття

Просвітництва» Шлецер не тільки вірив, але й прагнув перетворити ідею прогресу на лейтмотив свого підходу до всесвітньої історії. Він вбачав прогрес насамперед у розвитку держави, яке був схильний зводити до його зовнішнього зростання, до розширення її територіальних меж, до збільшення в першу чергу кількості населення, її національного багатства, і, як наслідок – до зростання військової могутності.

За такого підходу, в Шлецера вже відчутним є надання державі самодостатнього значення, яке цілком було засвоєне Карамзіним.

Михайло Щербатов у своїй *«Истории Российской от древнейших времен»*, видання якої почалося у 1770 р., на відміну від Ломоносова й Тредіаковського, вважав, що Рюрик й варяги були німцями й прийшли з Лифляндії [395, с. 105, 185] Але в питанні етнічного походження росіян Щербатов наслідує Ломоносова й вживає у своїй *«Истории»* винятково найменування *«Россия»* та *«россиане»*.

Так, Щербатов пише про *«первых обладателей России»*, російських літописців, *«Россию прежде крещения»*, російських князів, про Київ – *«столицу Российскую»*, *«российское воинство»* тощо.

Він вважає, що згадування *«руси»* у прадавніх авторів відносяться до народів, що не мають стосунку до прадавнього населення Росії (*«имя Руссов сим народам не приличествовало»*), так само, як останні *«разумеемы были»* під різними іменами. [395, с. III–V] Однак, у розвиток ідеї Ломоносова, Щербатов упевнений, що говорити слід про різні найменування одного народу.

В цілому, йдучи у річищі лінії Ломоносова, Щербатов керувався дещо іншими мотивами. Ломоносов відстоював російський пріоритет у полеміці з німцями-конкурентами. Для Щербатова важливо було довести здатність Росії сприймати зовнішні культурні впливи. Особливістю розвитку Росії була, за Щербатовим, її здатність до раптових змін. Так, в Передмові до своєї *«Истории»* він писав: *«Россия не так, как другие страны, которыя по степеням из грубейшаго невежества выходили; но можно сказать, что*

*вдруг сделала один шаг из самой грубости (...) гораздо к великому просвещению».* [395, с. II] Але яку ціну Росія сплачує за цю раптовість змін?..

У 1786 році М. Щербатов закінчив працю *«О повреждении нравов в России»*, яка залишалася маловідомою в Росії (повний текст твору був надрукований тут лише у 1898 році). Саму назву праці можна вважати відповіддю на запитання, поставлене вище.

М. Щербатов віддає належне Петрові. Але протиставляючи допетровські та післяпетровські часи, Щербатов головною категорією перших визначає «простоту», а других – розкоші та сластолюбство, які стали наслідком занепаду моралі. Саме цей занепад моралі й є, за Щербатовим, тією великою ціною, яку довелося платити за європейські запозичення.

Особисто ж Петрові він надає досить критичну оцінку: *«подражая чужестранным народам, не токмо тщился ввести познание наук, искусств и ремесел, военное порядочное устройство, торговлю и приличнейшее узаконение в свое государство, так же старался ввести и такую людкость, сообщение и великоление, о коем ему сперва Лефорт натвердил, а потом которое и сам он усмотрел».* [396] Щербатов звертає увагу на штучність запозичення, на те, що нове активно протистоїть народній традиції, без компромісу з якою воно приречене на виродження – *«повреждение»*. Тут відчувається відлуння суперечки часів Розколу: заради чого нове відкидає старе? Щербатов певен, що адептам нового це не зовсім зрозуміло.

Самий Щербатов впевнений, що завдяки історичному зламу «стара», нецивілізована Росія (допетровська) перетворилася на цивілізовану. Його бентежать не самі зміни, а їхня швидкість та радикальність: *«нужная, но, может быть, излишняя перемена Петром Великим»...* [396]

Звичайно, Щербатов не вважав відхід від «справи Петрової», «корекцію петровського курсу», висловлюючись сучасною мовою, розривом з традицією. Навпаки. Але він не міг також не бачити спорідненості Петра та Івана Грозного. Тож і останнього він був змушений віднести, скоріше, до

тиранів, ніж до справжніх монархів. Але тоді постає нове питання: де ж шукати моральності у допетровській історії, заради чого коригувати курс?..

Взагалі, консерватизм Щербатова зовсім не має на меті піднесення старої Росії, повернення до її чеснот. У своєму творі з дуже довгою назвою *«Примерное времяисчислительное положение, во сколько бы лет, при благожелательнейших обстоятельствах, могла Россия сама собою, без самовластия Петра Великого, дойти до того состояния, в каком она ныне есть в рассуждении просвещения и славы»* він вираховував, що *«от зачала Спасской Академии надлежало бы протечи 210 годам, следственно, Россия бы еще начала входить в то состояние, в каком она есть, еще и не прославив себя, около 1892 года, да и то, считая, что в течении бы сего великого времени не было никакого помешательства, ни внутреннего, ни внешнего»*. [397] У статті *«Рассмотрение о пороках и самовластии Петра Великого»* Щербатов дає невтішну характеристику допетровських часів: *«Вельможы и весь народ погружен был в суеверие», «бояре были горды, суеверны, необщительны», «стрельцы, недавно заведенные, по сии, из земских людей набранные и родами ведущиеся, при начале своем имели все пороки Турецких янычар, не имел их храбрости»*. [396] Натомість, Петро приніс просвітництво, яке для Щербатова виявляється єдиним позитивним наслідком реформ, все інше – негатив, *«повреждение нравов»*.

Але його непокоїть проблема того, чому західне просвітництво не вдалося органічно сполучити з російською моральністю. Очевидно, що це дуже важлива ідентифікаційна проблема – чи можливо взагалі сполучити дві цивілізації?

*«Сластолюбство»*, яке, за думкою Щербатова, зруйнувало стару Росію, на переконання Валіцького, є синонімом індивідуалізму, який набув широкого розповсюдження в Європі того часу. Ми можемо додати, що у більш широкому значенні це – секуляризація суспільного життя, яка розпочалася перед Розколом, а загального характеру набула наприкінці XVIII ст.



Отже перед Росією Щербатовим поставлена альтернатива: або шлях прогресу та західного просвітництва (разом з неминучим моральним занепадом), або традиційне заскніння («старое московское суеверие»). Третього шляху немає.

Трагізм ситуації полягає у тому, що Щербатов не знає ніякої іншої освіченості, окрім західної, і не знає ніякої моралі, окрім старої російської. Й у цьому полягає головна помилка його історіософії, викликана сталою російською традицією мислити категоріями «або-або», «відсутнього третього».

Як пише Т. Артемьева «інтерпретації історичних подій не були цілком невинні, а приховували у собі прямі політичні висновки. Російська історія містила в собі багато небезпечних алюзій, а також фактів, у тому числі й таких, як вбивство Івана Антоновича, переворот 1762 р., смерть Петра III. І хоча “История...” Щербатова була далекою до завершення, та він й не встиг би довести її до XVIII ст., небажані трактування подій призвели до певних “профілактичних” заходів з боку Катерини II. Ще на початку свого царювання Катерина писала про наступні доступні їй способи зупинити потік небажаних творів: “1) зазвати автора, куди слід, й побити його, 2) або грошима вгамовувати його писання, 3) або знищити, 4) або писати на захист”. Стосовно Щербатова був вибраний четвертий спосіб». [24, с. 89]

Піддати критиці Щербатова було доручено генерал-майору Іванові Болтіну. Спочатку Болтін видає «Примечания на Историю древняя и нынешняя России г. Леклерка, сочиненные генерал-майором Иваном Болтинным» (1788). Зважаючи на те, що Н.-Г. Леклерк був лікарем дружини М. Щербатова, а також користувався порадами й документами історика, удар був спрямований проти Щербатова. Принаймні, у самого Щербатова сумніви з цього приводу не було. Тож у відповідь князь видає «Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, к одному его приятелю в оправдание на некоторые скрытые и явные охуления, учиненные его

*Истории от господина генерал-майора Болтина, творца Примечаний на Историю древняя и новья России г. Леклерка» (1789).*

У тому ж 1789 році Болтін видає «*Ответ генерал-майора Болтина на Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории*», у якому, зокрема, пише: «*Сочинитель Письма извиняется перед своим приятелем в темном и необстоятельном написании о происхождении русского народа и незнанием ученых языков, несведением слов разных населяющих Россию народов и других... Положим, что приятель его сочтет такое извинение достаточным... однако же и при сем случае по долгу дружества должен будет ему сказать: “Но кто же принуждал Вас братья за дело выше своих сил и возможности? Не лучше ли было бы, по неимению сказанных помощей, оставить вещи так, как они были, нежели, писав из головы и без всякого основания, в вящую приводить их темноту, запутанность и безобразие?”*».

[цит. за: 24, с. 91]

Що стосується власне російської історії, то Болтін викладає концепцію Татищева у переспіві Катерини II. Так, він пише, що на «*пространстве нынешняя России*» до появи слов'ян мешкали сармати (за Татищевим сарматами він називає фінські племена). Серед них було плем'я «*руссов*», які «*язык имели сходной*» з іншими сарматськими народами. [див.: 39, с. 70, 78] Ця мова «*в Новгороде и в Киеве в начале Российския Монархии был в употреблении*». [39, с. 80] Слов'яни завоювали «*Руссов*» та «*заставили их по нужде говорить своим языком*». Але з приходом варягів «*русской* (сарматський – І. Н.) *язык сделался преимущественным в княжестве Новгородском, потому что Рурик, будучи сам от Рускаго рода, более Руских и Варяг уважал*», тож «*от самого того времени вся страна сия называться стала Русью*». [39, с. 83–84]

Болтін говорить про те, що народи та мови походять від «*смешения*»: «*Славяне совокупившиися с Руссами, Чудью, Кривичами и другими Сарматскими племенами во един сонм, во едино тело, чрез несколько веков составили из себя новый народ, от обоих нечто заимствующий, но ничего*



*общего ни с тем, ни с другим не имеющий; внешние токмо знаки (...) русость волосов и белизна кожи*. [39, с. 91] Й у цьому простежується бажання Болтіна довести, що Росія стоїть осторонь інших європейських народів: надто багато різних чинників вплинули на її формування та ходу її історії.

Олександр Радищев, автор класичного твору *«Путешествие из Петербурга в Москву»* (1789), у пошуках шляхів подальшого суспільного розвитку постійно звертався до історії. З утилітарних міркувань, але йому вдалося створити теорію історичного розвитку, яка відрізнялася від тих, що панували у тодішній науці.

За змістом радищевська критика сучасного йому стану Росії майже збігається з щербатівською. Так, Радищев міг би підписатися під такими рядками князя: *«Охуляю я наши законы; поелику они не токмо с согласия народного, но ниже с согласия главного правительства сочиняются»* [299, с. 256] Але причина радищевського заперечення існуючого ладу інша. Радищев бачить головну провину Петра у тому, що він *«изтребил последния признаки дикой вольности своего отечества»*. [300, т. 1, с. 150–151]

Радищев зробив спробу подолати уявлення, висловлене французькими просвітниками, що зміна суспільного ладу залежить від розповсюдження просвітництва, визвольних ідей та виховання. Адже цей шлях надто довгий. За слухним зауваженням Ю. Лотмана, «для західного просвітника головним завданням було сформулювати істину, для російського ж – відшукати шлях для її здійснення». [181, с. 261] Радищев відчуває потребу у радикальній зміні стану речей, тобто у революції, у насильницькому перевороті, але рушійні сили цього процесу усвідомлює доволі абстрактно. О. Пушкін вважав, що про свою остаточну мету не здогадувався й сам Радищев.

Свобода, за Радищевим, має стати головним мотивом перетворень. Але як йому було пояснити важливість свободи у наскрізь несвободному суспільстві?.. *«Устройство за счет свободы столь же противно блаженству нашему, как и самые узы. Сто невольников, прикованных ко скамьям корабля, веслами двигаемого в пути своем, живут в тишине и*

*устройстве; но заглянем в их сердце и душу. Терзание, скорбь, отчаяние»,* – пише він. [299, с. 191] Але не до невільників звертається Радищев. Його писання адресовані не селянській масі, а освіченим верствам, на яких, проте, Радищев не сподівається (прощай «дворянська революція»). Він їх, радше, застерігає можливістю революції селянської. Після Пугачова це мало б подіяти...

Ю. Лотман продовжує: «Необхідно було вказувати шляхи здійснення ідеалів, а будь-які з цих шляхів напевне були утопічними». [181, с. 261] Саме такою утопією біли сподівання мислителя на те, що дворянство схаменеться, або на те, що монарх своєю владою покладе край рабовласництву.

*«Путешествие из Петербурга в Москву»* мало показати жахливий стан суспільства, примусити уряд піти на радикальні зміни – це, скоріше, акт відчаю. Проте цей акт залишився майже не поміченим. За висловом Пушкіна, громадськість прочитала книжку й забула про неї. Уряд «ліберальної» Катерини II, хоча й злякався, але у відповідь завдав удару по автору твору. Саме за *«Путешествие»* його було покарано (смертна кара (!) була замінена засланням до Ілімського острогу на десять років).

Надія Радищева на зміни підточувалася не тільки тодішнім станом Росії, але й завдяки вивченню історії. У *«Путешествии»* він пише про християнство, яке *«в начале было смиренно, кротко»*, потім *«устранилось своего пути»* й нарешті *«в изступлении шло стезею народам обыкновенною»*, *«воздвигло начальника, разширило его власть, и Папа стал всесильным из Царей»*. [300, т. 1, с. 260] Тим самим шляхом пішла й Реформація. Тож, робить висновок Радищев, *«дошел до краёв возможности, вольномыслие возвратится вспять»*. [300, т. 1, с. 261]

Звичайно, Радищев не міг оминати проблему «природного стану» людини та початку державності. На його думку, будь яке суспільство є обмеженням природних прав людини. Проте це є добровільна відмова людини від «безмежної свободи» заради «загального блага». Звідси його

заперечення права однієї людини володіти іншою, адже обмеження, які накладає суспільство на особу, мають бути однаковими для всіх.

Схема розвитку російської історії, яка активно створювалася упродовж XVIII ст., центром її бачила самодержавство. Хоча це самодержавство мало б нести риси «просвітницької монархії», насправді воно було апологією деспотизму. Тому виступ Радищева проти самодержавства слід розглядати як його заперечення деспотії.

Події російської історії розглядаються мислителем крізь призму боротьби вольності та самовладдя. Радищев не тільки читає, але й робить багато нотаток з літопису Нестора, *«Истории»* Татищева та *«Ежемесячных сочинений»* за 1761 рік. Перш за все його цікавить стан взаємин влади та народу у давнину. Звичайно, він із захопленням ставиться до новгородського вічового ладу. У своїй незакінченій праці *«Сокращенное повествование о приобретении Сибири»* Радищев пише: *«Вечевый колокол, палладиум вольности Новгородской, и собрание народа, об общих нуждах судящего, кажется быть нечто в России древнее, и роду Славянскому сосущественно, с того может быть даже времени, одно, как Славяне начали жить в городах; другое, когда Христианский закон перенесен в Россию и при церквах колокола возвешены»*. [300, т. 2, с. 145]

На ґрунті уявлення про давній Новгород як про вільну державу, Радищев заперечує позитивне значення підкорення міста Москвою. Хоча вважає, що діяльність Івана III (серед іншого й підкорення Новгорода) відкрила шлях до об'єднання країни й перемог над Казанським та Астраханським царствами.

Отже перед О. Радищевим стоїть дилема, яка зачіпає як сучасний стан країни, так й суть її історії: свобода чи Держава? Ми вважаємо, що він не зробив остаточного вибору. Й це стало не тільки причиною його глибоко песимістичного погляду на життя після повернення з Сибіру, але й самогубства.

Боротьба між прихильниками різних методів складення російської історії, що точилася з упродовж XVIII ст., завершилася лише у 30-ті роки XIX ст., коли остаточно затвердилася схема, яку винайшов Микола Карамзін.

На нашу думку, не варто розглядати Карамзіна як транслятора ідей влади. Це був самостійний мислитель, якого важко звинувачувати в інтелектуальному (як й будь-якому іншому) плазуванні перед владою. Микола Гоголь мав підстави писати про нього: *«Карамзин представляет, точно, явление необыкновенное. Вот о ком из наших писателей можно сказать, что он весь исполнил долг, ничего не зарыл в землю и на данные ему пять талантов истинно принес другие пять. Карамзин первый показал, что писатель может быть у нас независим и почтен всеми равно, как именитейший гражданин в государстве. Он первый возвестил торжественно, что писателя не может стеснить цензура, и если уже он исполнился чистейшим желанием блага в такой мере, что желанье это, занявши всю его душу, стало его плотью и пищей, тогда никакая цензура для него не строга, и ему везде просторно. Он это сказал и доказал. Никто, кроме Карамзина, не говорил так смело и благородно, не скрывая никаких своих мнений и мыслей, хотя они и не соответствовали во всем тогдашнему правительству, и слышишь неволью, что он один имел на то право»*. [62, с. 266–267] Інша справа, як інтелектуальний продукт мислителя вжили його наступники та влада...

У 1803 році М. Карамзін розпочав працю над *«Историей Государства Российского»*, перше видання якої вийшло у 1818 році накладом у 3 тисячі примірників і стало сенсацією. Концепція історика проглядає уже у самій назві. Карамзін пише саме історію Держави, яка є стрижнем існування Росії. Тоді ж Карамзін зізнавався у листі до П. Вяземського, що вважає самодержав'я душею Росії.

Ще до виходу *«Истории»* М. Карамзін звертається до Олександра I із *«Запиской о древней и новой России в ее политическом и гражданском*

*отношениях*», яку було написано наприкінці 1810, а до рук імператора вона потрапила на початку 1811 року.

Принагідно зазначимо, що широкій публіці текст *«Записки»* залишався невідомим понад сто років. Уривки з неї друкувалися за межами Росії починаючи з 1847 року, а перше російське видання було здійснене літературознавцем Василем Сіповським лише у 1914 році обмеженим накладом й одразу стало бібліографічною рідкістю.

Як і М. Щербатов раніше, Карамзін роздумує над наслідками петровських реформ й висловлює невдоволення тим, що, на його думку, Петро *«еще мог бы возвеличиться гораздо более, когда бы нашел способ просветить ум россиян без вреда для их гражданских добродетелей»*. [134, с. 35] Як справедливо вказує Ю. Лотман, Карамзіна не влаштовує втрата поваги до людської гідності, без якої свободи бути не може. На думку мислителя, бюрократія, яка узурпувала самодержавну владу, комфортно розмістилася між імператором та народом, позбавивши їх можливості спілкуватися. Як писав Ю. Лотман, Карамзін більше, ніж хто-небудь із сучасників його, був людиною європейського просвітництва. Але саме Карамзін першим помітив, що щеплення європейської адміністрації до російського самодержавства породжує ракову пухлину бюрократизму. Вся реформаторська діяльність Олександра I зводилася до мрій про всезагальний благоустрій держави та практичної її бюрократизації. Саме цей – насправді найулюбленіший для імператора – бік державних перетворень зустрів в особі Карамзіна непримиренного критика». [182, т. 2, с. 199]

Саме ця позиція так дратувала Олександра, була неприйнятною для його наступників аж до комуністичних правителів Росії. Власне, уваровська «тріада» як раз й була спробою бюрократії «перехопити ініціативу» у недержавної інтелігенції. Як ми побачимо нижче, погоджуючись з Карамзіним у визнанні необхідності самодержавства для Росії, Уваров вкладав у це поняття інший зміст.

Карамзін же протиставляє бюрократії «наївну думку про сімейну, патріархальну природу управління в Росії», з якої випливає ідея «”безпосередньої” батьківської влади», яка протистоїть «європеїзованому бюрократичному деспотизмові, – прямому нащадкові петровської “регулярної держави”». [182, т. 2, с. 199–200]

Для Карамзіна цілком зрозуміла концепція «повреждения нравов» внаслідок петровських реформ, сформульована Щербатовим. Слідом за Карамзіним, М. Гоголь, за словами Г. Флоровського, створює «утопічний образ теократичного царя» [380, с. 267.], котрий втілює народну любов й тільки у цьому смислі стає Христом на землі. Тільки тому любов до царя виявляється тотожною любові до Христа, й ця любов поєднує самодержавство з православ'ям, й саме до цього союзу любові залучається російський народ.

У «Записке» Карамзін стисло сформулював своє кредо, яке полягає в тому, що Росія зміцнювалася перемогами та одновладдям, а занепадала через розбрат. Тож завдання монарха полягає не у новаціях, а у збереженні існуючого ладу з його обережним удосконаленням. Адже давній народ не потребує нових законів. *«Россия существует около 1000 лет и не в образе дикой орды, но в виде государства великого. А нам все твердят о новых образованиях, о новых уставах, как будто мы недавно вышли из темных лесов Американских. Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой»*, – пише Карамзін. [134, с. 63] Стабільність ним розуміється саме як нерухомість. А гарантом стабільності може бути лише монарх, який стоїть над законом, який сам є закон. Карамзін пропонує ідею священного характеру влади та держави без релігійного забарвлення, але з опертям на самодостатню міць та славу Росії.

Як слушно наголошує Анджей Валіцький, «”самодержав'я” у концепції Карамзіна означає передусім неподільність влади, а не її необмеженість». [48, с. 42] Але саме з неподільності виростає необмеженість.

У цілому, розуміння Карамзіним самодержавства співзвучне просвітницькому. Воно повинно ґрунтуватися на законі, але джерелом його має бути сам монарх. Можна порівняти такий підхід з радищевським, який писав: *«Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками. Государь есть первый гражданин народного общества»*. [299, с. 21]

Позаяк від волі царя залежить, підкорятися законам чи ні, то єдиною гарантією їхнього виконання є добра воля самодержця, яка залежить від його добродетності. *«Наш государь имеет только один верный способ обуздать своих наследников в злоупотреблении власти, – пишет Карамзин, – да царствует благодетельно, да приучит подданных к благу»*. [134, с. 49] Підданий за такої системи не раб, а громадянин, тобто свідомий суб'єкт взаємин з владою.

Але бюрократичне самодержавство не потребувало позаідеологічних заохочень до співпраці ані народу, ані громадськості. Й це добре помітно на прикладі головного твору М. Карамзіна – *«Истории Государства Российского»*.

У відповідності до своєї головної тези про самодержавство, Карамзін вибудовує історичну лінію. Як підкреслює Карамзін ще у *«Записке»*, *«Россия основалась победами и единоначалием, гнула от разновластия и спаслась мудрым самодержавием»*. [134, с. 22]

Київська Русь Карамзіним подається як єдина держава з самодержавною владою великих київських князів. В основі *«древней государственности»* акт *«добровольного призвания»* варягів, що становить головну унікальність російської історії.

«Удільний період» руської історії Карамзін оцінює як добу занепаду та ослаблення країни, що призвело до поразки від татар та встановлення ординського *«ига»*. Як зазначає Карамзін у Записці, *«к несчастью, она в сей бодрой юности не предохранила себя от государственной общей язвы тогдашнего времени, которую народы германские сообщили Европе:*



*говорю о системе удельной. Счастье и характер Владимира, счастье и характер Ярослава могли только отсрочить падение державы, основанной единовластием на завоеваниях. Россия разделилась». [134, с. 18]*

Тільки возз'єднавши руський (російський) народ під своєю владою як спадкоємці «древнерусского государства», московські великі князі ствердили міцну Московську (Російську) державу й забезпечили квітнення народу російського. Як тільки самодержавна влада проявляє слабкість, одразу ж виникає загроза самому існуванню держави. *«Наконец скажем, что если бы Россия была единойдержавным Государством (от пределов Днестра до Ливонии, Белого моря, Камы, Дона, Сулы), то она не уступила бы в могуществе никакой державе сего времени; спаслась бы, как вероятно, от ига Татарского и, находясь в тесных связях с Грецією, заимствуя художества ее, просвещение, не отстала бы от иных земель Европейских в гражданском образовании»,* – зазначає Карамзін. [135]

Ми не збираємося розбирати схему за кожним пунктом. Проте очевидно, що карамзінська схема слугує матрицею для будь якого російського історичного нарративу, спрямованого на ідеологічне забезпечення міцності російської влади. Це стосується «особливого шляху» Росії з давніх давен; споконвічного існування Росії у якості «фортеці в облозі», яка може встояти тільки ціною концентрації усіх ресурсів в руках єдиного центру влади; примату інтересів «держави», «нації» тощо над правами окремої людини.

У Передмові Карамзін пише: *«история наша делится на древнейшую от Рюрика до Иоанна III, на среднюю от Иоанна до Петра, и новую от Петра до Александра. Система уделов была характером первой эпохи, единовластие – второй, изменение гражданских обычаев – третьей. Впрочем, нет нужды ставить грани там, где места служат живым урочищем».* [136] Це, власне, й є звичайна схема російської історії, про яку Михайло Грушевський писав, що «схема ся стара, вона має свій початок в історіографічній схемі московських книжників, і в основі її лежить ідея



генеалогічна – генеалогія московської династії. З початком наукової історіографії в Росії сю схему положено в основу історії “Российского государства”. Потім, коли головна вага перенесена була на історію народу, суспільності, культури, й “русская история” стала зближатися до того, щоб стати історією великоруського народу й його культурного життя». [75]

Саме тому, що схема Карамзіна значною мірою спиралася на міфологічні уявлення московських церковних книжників XV–XVII ст., а також «Синописис», ми вважали за необхідне провести спеціальне дослідження джерел формування російського великого історичного нарративу.

Хоча для М. Карамзіна об’єктом історичного вивчення були передусім панівні династії. Так, у Руській державі панувала княжа династія Рюриковичів, тож якщо одна з гілок цієї розгалуженої династії стала з 1150 р. правити на Заліссі аж до остаточного її припинення 1598 р., коли помер цар Федір Іванович, то й наступність Києва та Москви для нього очевидна. Правий Грушевський, коли пише, що «історія державних організацій грає все ще забагато ролі в представленні “русської історії” чи історії східного слов’янства». [75]

Ю. Лотман вказує на те, що Карамзіна невірно називають державником. «Достатньо порівняти “Историю...” Карамзіна з працями дослідників так званої державної школи Б. Н. Чичеріна та К. Д. Каверіна (...), щоб побачити, якою мірою Карамзіну були чужі питання адміністративно-юридичної структури, організації станових інститутів, тобто проблеми формально-державної структури суспільства, якими так переймалася “державна школа”», – пише Ю. Лотман. [182, т. 2, с. 211] Формально це так. Але далі сам Лотман пише, що у Карамзіна «ідеал Утопії змінився імпазантним образом державної величі, а сама ця велич мислилася невід’ємною від просторової величі, військової міцці й внутрішньої єдності. У внутрішньому житті їй відповідав “полный гордого доверия покой” – просвітництво та адміністративна облаштованість. Так склалося карамзінське поняття держави: єдність території та управління, пов’язане з поняттям могутності й

величі». [182, т. 2, с. 217] Очевидно, що саме таке розуміння Держави Російської набуло рис канону для наступних поколінь її оспівувачів.

Саме тому знадобилися зусилля низки істориків, які спробували додати до державницького так званій «народний» компонент. Зокрема, Михайло Погодін є автором теорії, згідно з якою корінними жителями Київщини проголошувалися «великороссы», яких після 1240 р. витіснили на північ монголо-татари, а спорожнілі землі заселили натомість українські прибульці з Волині й Галичини. [див. 267, с. 425–428] М. Погодін, таким чином, обґрунтовує належність давнього Києва до російської традиції тим, що його населяли росіяни, а українці нібито з'явилися тут лише після татарської навали. Отже, до теорії Карамзіна про заміщення політичних центрів додалась теорія Погодіна про заміщення народів.

Така концепція історії східних слов'ян була пізніше модифікована Сергієм Соловйовим в його 29-томній *«Истории России с древнейших времен»* (1851–1879) та його учнем Василем Ключевським у 5-томному *«Курсе Русской истории»* (1904–1921). Згідно поглядам Соловйова, «первісна сцена російської історії, знаменита водна дорога з Варяг у Греки, наприкінці XII століття виявилася нездатною розвинути із себе міцні основи державного побуту. Життєві сили, йдучи від початку визначеним напрямком, відливають від південного заходу до північного сходу; населення рухається в цьому напрямку, і разом з ним йде історія». [342] Детерміністський погляд Соловйова був доповнений наголосом В. Ключевського на фізіологічній зміні населення: «Коли населення Північної Русі відчуло, що Москва здатна стати політичним центром, коло якого воно могло б зібрати свої сили для боротьби із зовнішніми ворогами, що московський князь може бути народним вождем у цій боротьбі, у головах та взаєминах удільної Русі стався перелам, який вирішив долю удільного порядку: усі доти утаємничені або такі, що дримали, національні та політичні очікування та співчуття великоруського племені, котрі довго та без успіху шукали собі надійного пункту прикріплення, тоді зійшлися з династичними зусиллями московського

великого князя й понесли його на висоту національного государя Великої Росії». [144]

Деякі топографічні назви на Суздальщині ідентичні з київськими та чернігівськими: Переяслав, Звенигород, Стародуб, Білгород. Ця обставина вплинула на можливість доповнити уявну ідеологічну конструкцію наступності твердженням про однорідність населення, що має край українським претензіям на київську спадщину. Однак, як пише І. Шевченко, сьогоденні історики «не вірять у раптовий розквіт міст у XII ст. ex nihilo; вони вказують на те, що варязько-волзький водний шлях виник раніше, ніж дніпровський; вони знають, що приблизно у X ст. територія Владимиро-Суздальського князівства була населена фіно-угрським племенем меря, і що фінські топоніми збереглися там по сьогодні: досить згадати лише одну таку місцевість за п'ять кілометрів від Суздаля, під назвою Кідекша, відому своєю церквою св. Бориса та Гліба. Історики знають також, що цю саму землю колонізували новгородські слов'яни, які прийшли з північного заходу, та кривичі – слов'яни, які жили на території сучасної Білорусі і які прийшли з південного заходу». [392] Це дозволяє науковцю зробити висновок, що «слов'янська колонізація не велася переважно з Києва, а населення суздальських земель не було первісно чи виключно слов'янським. У джерелах згадується про те, що люди сюди стікалися звідусіль, у тому числі з надволзької Булгарії». [392]

Щодо М. Погодіна, то особливу увагу він приділяв реконструкції неповторних «начал» історії російської держави, що відрізняють її від історії Заходу, зводячи їх, у результаті зіставлення, до ряду бінарних опозицій: Західна Європа – завойована німецькими племенами, Росія – зайнята слов'янами, що споконвіку її населяли; жителі Європи діляться на прибульців та тубільців, а в Росії збереглося гомогенне місцеве населення; у Європі – феодалізм, у Росії – удільна система; коріння європейського християнства – у Римі, російського – у Візантії тощо.

Зокрема, у 1832 р. у лекції, яку Погодін прочитав у присутності Уварова

(на той час товариша міністра народної освіти), він сказав: «До нас прийшли варяги, але добровільно обрані, принаймні спочатку, не як західні завоювники – перша істотна відмінність у зерні, насінні російської держави». Він також говорив про те, що російський народ сам запросив своїх правителів, корився їм й любив їх, доводячи тим самим, що російське самодержавство має народне коріння. На Заході виникненню національних держав передували завоювання, що стали невід’ємною частиною їхньої історії. Відмітною рисою російського народу, навпаки, було прийняття й поклоніння іноземному правителю. [268, с. 6–8]

Якщо Росія не знала завоювання, то в ній й не було ані свавільної феодалної аристократії, ані третього стану, а отже, був відсутній фактор станової, або класової, боротьби. Православна церква, на відміну від католицької, яка спокусилася світською владою, не була у стані конфлікту з державою, а добровільно підкорила свої інтереси світській владі.

Історія Росії, таким чином, була визначена як «позбавлена конфліктності»: у ній відсутні рабство, ненависть, боротьба. Тому вона є зовсім іншим типом цивілізації відносно Заходу.

В остаточному підсумку Погодін зводить усю сукупність відмінностей до тези: у Росії згода, любов та єднання, у Європі – тверда владна ієрархія, ворожнеча та індивідуалізм. Але якщо Погодіним встановлений смисл історичних настанов у державі, то тим самим доводиться необхідність його збереження, більше того – стає очевидною потреба у мудрій охороні й дбайливому консервуванні російських соціальних відносин та політичних інститутів, вінцем яких є самодержавство.

**Висновки.** Замовлення на секуляризовану концепцію російської історії було сформульовано за часів Петра I, коли оформився розрив з традиційним церковним світоглядом. Саме це стало головною причиною того, що перед російською владою з усією гостротою постало питання про створення нової секуляризованої ідеології.

Останнє десятиліття Петра та увесь наступний «післяпетровський» період співпадає з початком та розквітом Французького Просвітництва. Петровський інтерес до Європи та науки взагалі мав прагматичний характер. Погляди його наступників на просвітництво коригувалися, переважно, відповідно до європейських просвітницьких ідей. Зокрема, вчення про «природне право». Після Петра захист «природного права» людини було актуалізовано владою у зв'язку з протидією намаганням відродити давнє право роду.

Крім того, петербурзькій владі не могли не імпонувати антиклерикальні мотиви європейських просвітників, адже до допетровської ситуації, коли освіта залишається у виключному веденні церкви, повернення бути не могло. Держава цілковито взяла на себе опіку над душами своїх підданих. Ядром, навколо якого складаються інтереси держави, є ідеал Великої Росії, обґрунтуванню якого підпорядковані й історичні пошуки поза колишньою церковною ідеологією.

Відчуття необхідності сполучення європейських рис та обґрунтування відмінності від Європи є рушійною силою в інтелектуальному житті Росії упродовж XVIII ст. Для цього сучасність зверталася до давнини, а давнина актуалізувалася у сучасності.

Петро взяв на себе роль Творця, котрий з «нічого» творить щось, й це щось є не стільки більш-менш вдалим копіюванням Європи, скільки новою реальністю, новим культурним простором, який твориться ним тут і зараз. Таким усвідомленням своєї місії він заклав нове ставлення до історії. Якщо стрижнем «старовини» є церква, то найбільшого удару Петро завдає саме по ній. Свідченням остаточного відсторонення церкви від впливу на формування історичного нарративу було скасування патріаршества.

При цьому прибічники Петра звертаються до принципів «природного права», які протиставляють церковним установленням. Але з часів Ф. Прокоповича ідеологи Російської імперії оперуючи поняттями «природного стану», «природного закону» тощо, використовують їх, на відміну від

європейських мислителів, не для обґрунтування прав особистості, а для обґрунтування безмежності російської влади.

Так, головний «природний закон» реалізується, згідно з вченням Прокоповича, шляхом договору кожного з кожним про утворення верховної влади, у результаті якого піддані віддають монархові свої права, не залишаючи жодних прав собі, й зобов'язуються йому абсолютно коритися з метою досягнення загального блага. Верховна влада відтак мислиться як необмежена, незалежна, така, що стоїть над законом й не має відповідальності ні перед ким.

Втрата автономності церквою потягла за собою втрату її й релігійною літературою. Слово позбавлялося його містичного ореолу й перетворювалося на слово людське, яке підлягає перевірці та критиці.

Місце церкви мало посісти наукове товариство, згуртоване навколо Академії. В Росії академічні заклади та університети запроваджувалися державою. А вона уже добре усвідомлювала ідеологічне значення гуманітарного знання взагалі, та історичного – зокрема. Тому тут сприяли появі праць, які носили елементи концептуальності, могли не просто надати відомості про ту чи іншу подію, але й витлумачити її у потрібному світлі.

У Століття Просвітництва в Росії співпало бажання влади отримати концептуальну історію й бажання істориків вийти за межі літописного викладення подій, яке тоді багатьом здавалося неупередженим та об'єктивним фіксуванням подій. Тільки коли розпочався порівняльний аналіз літописів, з'ясувалося, що вони не можуть слугувати надійними джерелами інформації. Але авторська історія може бути ще більш тенденційною.

Можна сказати що у XVIII ст. у формуванні російського великого історичного нарративу відбулася зустріч двох тенденційностей: літописної, на яку не могли не спиратися тогочасні наратори, та авторської, яка залежала від ідеологічних настанов того чи іншого автора російської історії. Літописна тенденційність пов'язувалася з церквою й мала поступитися місцем тенденційності авторській, тобто нового історика, людини, яка більшою чи

меншою мірою, але була наслідком петровського реформування, й мала вбачати у новій Росії результат та підсумок усього російського розвитку.

Першу авторську (у цьому розумінні) історію Росії запропонував Василь Татищев. У своїх міркуваннях про походження держави мислитель використовував гіпотезу про переддоговірний «природний стан», за якого панує «війна всіх проти всіх». Потреба людей один в одному привела їх до необхідності створити державу, яку він розглядає як результат суспільного договору, який має на меті забезпечення безпеки народу й «пошуків загального блага».

Схема російської історії у викладі Татищева складалася із чотирьох періодів: прадавня історія до 860 року, що оповідає про скіфів, сарматів та слов'ян; від правління Рюрика до татарської навали; від татарської навали до скинення їхньої влади й відновлення монархії Іваном III; від Івана III до обрання на царський престол Михайла Федоровича Романова у 1613 році.

Періодизація й класифікація історії Татищева цілком укладається в просвітницьке уявлення про порядок, який насамперед знаменує порядок істини й, відповідно, порядок історії – це дійсна форма пізнання минулого.

Розглядаючи історію Росії від прадавніх часів, він закладає підвалини двох методологічних підходів, важливих для розуміння процесу створення великого історичного нарративу. Перший: традиційний, хоча й з деякими змінами, наголос на династії Рюриковичів-Романових, тобто наступності влади. Другий – на «народності», тобто населенні, яке повинне бути «тим самим» упродовж усієї російської історії. На першому в якості ключового зупинив свій вибір М. Карамзін. На другому – М. Погодін та М. Полевой.

Питання походження Рюрика, як ключове у вирішенні проблеми походження династії, вийшло на перше місце в історичній науці через те, що держава була найбільше зацікавлена у «науковому обґрунтуванні» офіційної ідеології.

Активним провідником ідеї слов'янського походження Рюрика був М. Ломоносов. Утворення держави уявляється Ломоносовим як об'єднання

слов'янським племен під владою варязьких (також слов'янських) князів. Обстоюючи місцеве походження династії, а відтак – й держави, Ломоносов відмовляється від ідеї спорідненості Рюрика з Прусом, тобто виступає проти «легенди про Августа-кесаря». Так само, Ломоносов відмовляється від ще однієї легенди – про «мономахови дари».

Загалом, у М. Ломоносова якнайкраще помітний перехід від ідеології, традиційної для Московського царства, до ідеології Російської імперії. Його націоналізм живить не ідея «святої Русі», а ідея «Великої Росії», яка є самодостатньою та не потребує для доведення своєї величч зовнішніх запозичень.

Свій підхід до систематизації історії був запропонований Августом Людвігом Шлецером, який вплинув на формування російського великого історичного нарративу. Шлецер вважав предметом історії суспільство, що набуло форми держави. Поза державою немає історії, а є лише етнологія. Відповідно, й історію Росії він починав зі встановлення держави Рюриком. Просвітницьке розуміння держави як знаряддя прогресу приводить до зведення вивчення суспільства до вивчення держави. Й прогрес «роду людського» він вбачав насамперед у розвитку держави, який був схильний зводити до її зовнішнього зростання, до розширення її територіальних меж, до збільшення в першу чергу кількості населення, її національного багатства, і, як наслідок – до зростання військової могутності. За такого підходу, в Шлецера вже відчутним є надання державі самодостатнього значення, яке цілком було засвоєне Карамзіним.

Михайло Щербатов, в цілому, йдучи у річищі лінії Ломоносова, проте керувався дещо іншими мотивами. Ломоносов відстоював російський пріоритет, для Щербатова важливо було довести здатність Росії сприймати зовнішні культурні впливи. Особливістю розвитку Росії була, за Щербатовим, її здатність до раптових змін. Але яку ціну Росія сплачує за цю раптовість?.. Занепад моралі й є, за Щербатовим, тією великою ціною, яку довелося платити за європейські запозичення.



Щербатов впевнений, що завдяки історичному зламу «стара», нецивілізована Росія (допетровська) перетворилася на цивілізовану. Його бентежать не самі зміни, а їхня швидкість та радикальність. Його непокоїть, чому західне просвітництво не вдалося органічно сполучити з російською моральністю. Очевидно, що це дуже важлива ідентифікаційна проблема – чи можливо взагалі сполучити дві цивілізації? Отже перед Росією Щербатовим поставлена альтернатива: або шлях прогресу та західного просвітництва (разом з неминучим моральним занепадом), або традиційне заскніння («старое московское суеверие»). Третього шляху немає. Трагізм ситуації полягає у тому, що Щербатов не знає ніякої іншої освіченості, окрім західної, і не знає ніякої моралі, окрім старої російської. Й у цьому полягає головна помилка його історіософії, викликана сталою російською традицією мислити категоріями «або-або», «відсутнього третього».

Олександр Радищев у пошуках шляхів подальшого суспільного розвитку постійно звертався до історії. З утилітарних міркувань, але йому вдалося створити теорію історичного розвитку, яка відрізнялася від тих, що панували у тодішній науці.

За змістом радищевська критика сучасного йому стану Росії майже збігається з щербатівською. Але причина радищевського заперечення існуючого ладу інша. Радищев бачить головну провину Петра у тому, що він знищив останні ознаки вольності.

Радищев зробив спробу подолати уявлення, висловлене французькими просвітниками, що зміна суспільного ладу залежить від розповсюдження просвітництва, визвольних ідей та виховання. Адже цей шлях надто довгий. Радищев відчуває потребу у радикальній зміні стану речей, тобто у революції, у насильницькому перевороті, але рушійні сили цього процесу усвідомлює доволі абстрактно.

Свобода, за Радищевим, має стати головним мотивом перетворень. Але як йому було пояснити важливість свободи у наскрізь несвободному суспільстві?.. «Путешествие из Петербурга в Москву» мало показати

жахливий стан суспільства, примусити уряд піти на радикальні зміни – це, скоріше, акт відчаю. Проте цей акт залишився майже не поміченим. За висловом Пушкіна, громадськість прочитала книжку й забула про неї. Уряд «ліберальної» Катерини II, хоча й злякався, але у відповідь завдав удару по автору твору.

Схема розвитку російської історії, яка активно створювалася упродовж XVIII ст., центром її бачила самодержавство. Хоча це самодержавство мало б нести риси «просвітницької монархії», насправді воно було апологією деспотизму. Тому виступ Радищева проти самодержавства слід розглядати як його заперечення деспотії. Й події російської історії розглядаються мислителем крізь призму боротьби вольності та самовладдя. На ґрунті уявлення про давній Новгород як про вільну державу, Радищев заперечує позитивне значення підкорення міста Москвою. Хоча вважає, що діяльність Івана III (серед іншого й підкорення Новгорода) відкрила шлях до об'єднання країни й перемог над Казанським та Астраханським царствами.

Отже перед О. Радищевим стоїть вибір, який зачіпає як сучасний стан країни, так й суть її історії, вибір між Свободою та Державою? Ми вважаємо, що він не зробив остаточного вибору. Й це стало не тільки причиною його глибоко песимістичного погляду на життя після повернення з Сибіру, але й самогубства.

Боротьба між прихильниками різних методів складення російської історії, що точилася з упродовж XVIII ст., завершилася лише у 30-ті роки XIX ст., коли остаточно затвердилася схема, яку винайшов Микола Карамзін.

М. Карамзін зовсім не був транслятором ідей влади. Це був самостійний мислитель, якого важко звинувачувати в інтелектуальному (як й будь-якому іншому) плазуванні перед владою. Інша справа, як інтелектуальний продукт мислителя вжили його наступники та влада...

Ще до виходу *«Истории»* М. Карамзін звертається до Олександра I із *«Запиской о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях»*. Як і М. Щербатов раніше, Карамзін роздумує над наслідками

петровських реформ й висловлює невдоволення тим, що Петро завдав удару по моральності. Карамзіна не влаштовує втрата поваги до людської гідності, без якої свободи бути не може. На думку мислителя, бюрократія, яка узурпувала самодержавну владу, комфортно розмістилася між імператором та народом, позбавивши їх можливості спілкуватися. Саме Карамзін першим помітив, що щеплення європейської адміністрації до російського самодержавства породжує бюрократію, яка здатна придушити усі позитивні надбання.

Бюрократії Карамзін протиставляє ідею патріархальної влади, яка піклується про своїх підданих. Звідси – його захоплення самодержавством, яке він розуміє як неподільність влади.

У цілому, розуміння Карамзіним самодержав'я співзвучне просвітницькому. Воно повинно ґрунтуватися на законі, але джерелом його має бути сам монарх.

Позаяк від волі царя залежить, підкорятися законам чи ні, то єдиною гарантією їхнього виконання є добра воля самодержця, яка залежить від його добродійності. Підданий за такої системи не раб, а громадянин, тобто свідомий суб'єкт взаємин з владою.

Але бюрократичне самодержавство не потребувало позаідеологічних заохочень до співпраці ані народу, ані громадськості. Й це добре помітно на прикладі головного твору М. Карамзіна – *«Истории Государства Российского»*.

У відповідності до своєї головної тези про самодержавство, Карамзін вибудовує історичну лінію. Київська Русь Карамзіним подається як єдина держава з самодержавною владою великих київських князів. В основі *«древней государственности»* акт *«добровольного призвания»* варягів, що становить головну унікальність російської історії. *«Удільний період»* руської історії Карамзін оцінює як добу занепаду та ослаблення країни, що призвело до поразки від татар та встановлення ординського *«ига»*. Тільки возз'єднавши руський (російський) народ під своєю владою як спадкоємці

«древнерусского государства», великі московські князі ствердили міцну Московську (Російську) державу й забезпечили квітнення народу російського. Як тільки самодержавна влада проявляє слабкість, одразу ж виникає загроза самому існуванню держави.

Очевидно, що карамзінська схема слугує матрицею для будь якого російського історичного нарративу, спрямованого на ідеологічне забезпечення міцності російської влади. Це стосується «особливого шляху» Росії з давніх часів; споконвічного існування Росії у якості «фортеці в облозі», яка може встояти тільки ціною концентрації усіх ресурсів в руках єдиного центру влади; примату інтересів «держави», «нації» тощо над правами окремої людини, нехай навіть громадянина.

За Карамзіним, історія Російська поділяється на найдавнішу до Рюрика, від Рюрика до Івана III, від Івана до Петра, від Петра до Олександра. Це, власне, й є звичайна схема російської історії, про яку писав Михайло Грушевський. Наступність династії розгортається на одній території, вона панує над одним й тим самим народом й приводить країну до військової могутності й адміністративної облаштованості. Очевидно, що саме таке розуміння Держави Російської набуло рис канону для наступних поколінь її оспівувачів.

Отже, завдяки історикам XVIII – першої половини XIX ст. й передусім Миколі Карамзіну склався російський великий історичний нарратив, у якому закріплено думку про те, що Росія може існувати, лише спираючись на власні настанови. У ньому культура є чимось закінченим, сталим. Через це історія Росії виявляється неісторичною, вона позбавлена динаміки, вона є сукупністю настанов, які підлягають некритичному вжиткові тільки тому, що вони «свої». Відтак, ті настанови, які є чи тільки здаються «чужими», або через це підлягають відкиданню, або такій трансформації, що перетворюються на свою протилежність.

Історія, за такою логікою, перетворюється на низку замкнених циклів, у кожному з яких діють власні закони, існує набір власних символів, образів

тощо. Тоді вона конче потребує сили, яка б могла звести усе це до купи, аби в такий спосіб забезпечити існування Росії.

Місію покласти завдання стати головною охоронною силою на владу взяв на себе Сергій Уваров, автор відомої тріади «Православ'я. Самодержавство. Народність». Ця консервативна програма виявилася такою, що не тільки відповідала тодішнім потребам влади, а й надала владі інтелектуальні важелі впливу на народ та громадськість в Росії.

Уваровська «тріада» є тією структурою, яка не тільки дає змогу збагнути російську ідентичність, але й сама формує її навколо себе. Уварову вдалося дати позитивну відповідь на питання «Хто такі росіяни?». Росіяни – це спільнота, яка послуговується однією ідеологією (православ'я), має єдиний центр влади (самодержавство) та відчуває себе єдиним суб'єктом історичного процесу, соборною істотою (народ), що протистоїть усім іншим, обстоюючи свої унікальні ідеологію та владу.

У листопаді 1833 року в доповідній імператорові Уваров писав, «освіта теперішня і майбутніх поколінь у єдиному дусі Православ'я, Самодержавства і Народності становить безперечно одну з найкращих надій і найголовніших потреб часу і водночас одне з найважчих доручень, яким довіреність Монарха могла б ушанувати вірнопідданого, здатного осягнути і важливість цього завдання, і ціну кожної миті, і невідповідність своїх сил, і відповідальність свою перед Богом, Государем і Вітчизною». [366]

Тріада була оприлюднена у вигляді директиви міністра у першому томі «Журнала министерства народного просвещения» за 1834 рік. Десять років по тому Уваров писав: «Посеред стрімкого падіння релігійних і цивільних установ в Європі, за повсюдного поширення руйнівних понять, з огляду на сумні явища, що оточували нас з усіх боків, належало укріпити вітчизну на твердих підвалинах, на яких ґрунтується благоденство, сила та життя народне; знайти начала, що становлять відмітний характер Росії й тільки їй належать; зібрати в одне ціле священні останки її народности й на них укріпити якір нашого спасіння». [365, с. 2]

Свою формулу Сергій Уваров запропонував у вигляді тріади аж ніяк не випадково. По-перше, тріада у православ'ї тісно пов'язана з образом Святої Трійці та з традиційним антропологічним поглядом на людину: «Дух – Душа – Тіло». По-друге, уваровська «тріада» полемізує з гаслами Французької революції: «Свобода. Рівність. Братерство». Росію протиставлено Революції. Ідеї свободи, за якою вгадується свобода сповідання віри, протиставлено Православ'я, як справжню віру. Ідеї рівності, спрямованій на десакралізацію монархічної влади, – Самодержавство як ідея нерівності, за якої вибудовується ієрархія нерівних у правах та обов'язках людей (у тих, у кого більше прав – більше й обов'язків), що завершується постаттю царя – *«Помазанника Божьего»*. Нарешті гаслові братерства, спрямованому на розчинення національного в універсальному, – Народність як національне.

Якщо говорити про уваровську ідею в контексті часу, то поєднання православ'я з самодержавством постає тут як альтернатива теорії «суспільного договору». Наскільки «без любові до віри предків народ, як і окрема людина, має загинути. Росіянин, відданий вітчизні, так само мало ладен погодитись на втрату одного з догматів нашого Православ'я, скільки й на викрадення одного перла з вінця Мономахова», настільки ж «самодержавство становить головну умову політичного існування Росії. Російський колос спирається на нього, як на наріжний камінь своєї величі», – писав Уваров. [365, с. 3]

Але якщо зазирнути глибше, то поєднання православ'я із самодержавством набуває сакрального змісту в цілковито традиційному дусі поєднання Церкви й Держави.

Народність Уваров розуміє як традицію, що зміцнює зв'язок між минулим і сучасністю: «Що стосується народности, то все утруднення полягало в узгодженні старих і нових понять; але народність не змушує йти назад або зупинятися; вона не вимагає непорушности в ідеях. Державний склад, подібно до людського тіла, із віком змінює свій зовнішній вигляд: риси змінюються з роками, але фізіономія не має змінюватися. Було б

недоречно чинити опір цьому періодичному розвиткові; досить буде, якщо ми збережемо недоторканим святилище наших народних понять...». [365, с. 3–4]

Густав Шпет свого часу вказував на особисті зв'язки Уварова в європейському культурному світі, а також писав про вплив на розуміння Уваровим «народності» німецького романтизму, зокрема, сучасника Уварова – німецького історика Г. Лудена (1788-1847).

На думку Шпета, проблема народностей у дусі ідей національного відродження, що охопили тоді Європу, могла бути запропонована російській інтелігенції у якості культурно-творчого завдання «*приноровлення*» загальносвітового просвітництва до потреб російського народного побуту. Проте, як слушно зазначає Г. Шпет, «у чому полягає назване *приноровлення*? Сам освічений Уваров не міг би відповісти на запитання ясно та певно, між тим, кожному надавалося на власний розсуд розгадувати той Х – «дух народний», «дух російський». Найпростіший вихід був той, що дух народний тільки й визначається тими двома предикатами, які у якості принципів виставив Уваров поруч з народністю. Історично відношення речей спрощувалося ще більше. Православне духовенство вже давно вичерпало свої інтелігентні сили, й його керівна роль у світській освіті закінчилася». [394, с. 469]

Тепер, за Уваровим, справа полягає у створенні «позитивного порядку», який, «на противагу порядку природному («природне право», «природна релігія») й порядку надприродному («божому»), розуміється тепер як історичний державний порядок. Цим порядком було одне чисте, національне й необмежене самодержавство». [394, с. 470] Відтак, тільки уряд знає що й як робити.

Уваров виступав за піднесення аристократії, яка ще не відіграла своєї творчої ролі, але Микола I, надто після виступу декабристів, з недовірою ставився до дворянства. Він зробив ставку на бюрократію. В цьому контексті, зрозуміло, уваровська «тріада» не тільки не перетворилася на струнку

філософську систему, а й була зведена до суто бюрократичних заходів, ба й ідеологічної «палиці» задля обстоювання «охоронних» настанов. У ній відбилосся все розмаїття історіософських поглядів російського суспільства, але в редукованому вигляді. Втім, ідеологія, – а уваровську систему можна вважати першою російською ідеологією у модерному розумінні цього поняття, – і має бути таким редукованим варіантом культури, зокрема, політичної філософії та історіософії. Отак, «замість народності здійснився націоналізм самодержавної держави». [394, с. 467]

У першому номері *«Журнала Министерства народного просвещения»* Уваров розміщує програмну статтю, у якій зазначає: «Тільки уряд має усі засоби знати й висоту успіхів всесвітньої освіти, й справжні потреби Вітчизни». [цит. за: 367, с. 74] Така позиція надає право Шпетові сказати, що «справжня програма Уварова не у його «потрійному понятті», – воно тільки випадкова постановка питання у дусі часу, – а у його переконанні, що уряд є єдиний інтелектуальний керівник країни». [394, с. 471]

Уваровська теорія містила у собі відлуння просвітницьких ідей. Але, перетворившись на «офіційну народність», вона їх втратила. Як писав Річард Вортман, «у межах теорії “офіційної народності” історичний наратив залишався лінійним, наслідуючи карамзінську модель. Таким чином, виявлялося, що (...) принципи єдиногодержавства й самодержавства продовжували виконувати рятівну роль в історії Росії. Саме вони піднесли імперію до її нинішньої величі, оскільки розгромивши Наполеона, російська монархія перетворилася на знаряддя Божого Промислу». [55, с. 234]

В процесі оформлення ідеї самодержавства склалася пара «народ – цар-самодержець», яка є такою, що тримає систему й у якій взаємини будуються за принципом «діти – батько». У цій системі усі права та відповідальність перебувають в руках «батька». Його воля є вищою та практично єдиною інстанцією у вирішенні усіх суперечок. Його «діти» позбавлені прав, у них є обов'язки, а також вони можуть розраховувати на заохочування у вигляді привілеїв, які залежать від волі «батька».



Народ за такої системи виступає як маса, люди у якій позбавлені будь-яких індивідуальних рис та прав. Саме як маса народ може впливати на владу тупою покорою, бунтом (безтямним та жорстоким) чи красномовним пушкінським «безмолвством». У будь-якому разі це стихійний, емоційний вплив, приречений на стратегічну поразку.

Й за часів царства, а особливо, за часів імперії, в Росії існував й розширювався прошарок, який перебував між царем (імператором) та народом. Попри удавану аморфність, бюрократичний апарат хоча й прагне виступати консолідовано, складається з індивідів зі своїми персональними інтересами. Через наявність персональної відповідальності перед «начальством» у них вироблюється відчуття власної індивідуальності. Серед них виникають люди, які виступають творцями ідеологій влади, тобто беруть на себе авторство концепцій, які покликані зберігати статус-кво.

Власне, такою людиною був Сергій Уваров, якому вдалося створити дієву концепцію, яка й досі дозволяє російській владі зберігати свої позиції якщо не зовсім непохитними, то стабільними. «Питання про автентичність та істинність офіційної версії національного минулого, – пише Р. Вортман, – так само, як й альтернативні версії, загрожували монологічному всесвіту імперського міфу». [55, с. 237] Уварову вдалося суттєво послабити такі альтернативи.

Положення розділу розкриті автором у наступних статтях: «Релігійно-філософський вимір “руської ідеї” (Ф. Достоевський, В. Соловйов, Є. Трубецькой)», «Російська ідентифікація: між традиціоналізмом та Просвітництвом (М. Щербатов та О. Радіщев)», «Російська ідентифікація. Микола Карамзін», «Російська ідентифікація. Олександр Пушкін», «Російська ідентифікація. Олександр Пушкін vs Пьотр Чаадаєв: два підходи до російської історії», «Попытка выведения “новой породы” людей в России XVIII века в контексте российской самоидентификации», «Російська ідентифікація. “Любомудріє” замість філософії», «Феномен уварівської “тріади”, або Маніфест Антипросвітництва», «Н. Гоголь в контексте

“охранительной идеологии” 1830-40-х гг.», а також у монографії «Структури “свого” та “чужого” у російській ідентичності: Дослідження з філософії історії в Росії XVIII–XIX ст.».

## Висновки

### 1.

Творення російського великого історичного нарративу московськими книжниками розпочалося одночасно з політичним та військовим піднесенням Москви. Московщина, як кожне молоде утворення, під час свого виходу у XV ст. на історичну арену намагається встановити власну ідентичність, ґрунтом для якої слугує православ'я, а відтак, в ролі провідника процесу самоідентифікації виступає церква.

Утвердження ідеї винятковості Москви живилося відчуттям самотності в оточенні іновірців та «зрадників» істинної віри, яке поглиблювалося після Ферраро-Флорентійської унії 1439 року та падіння Костянтинополя у 1453 році.

Ідентифікуючи себе у категоріях останнього православного царства, Москва не могла спертися виключно на внутрішній досвід, якого було ще замало для утворення історіософських конструкцій. Москва вкрай потребувала «двійника», який в ідеалізованому, покращеному вигляді, відповідав би уявленням московської еліти про те, як саме має бути облаштоване це останнє православне царство.

Таким «двійником» стала Київська Русь, яка через механізм засвоєння «київської спадщини» була залучена до створення російського великого історичного нарративу. Зазначимо, що, таким чином, Україна виявилася залученою до російського нарративу значно раніше XVII ст. Більше того, «київська спадщина» є фундаментом цього нарративу, що й визначає жорсткість сучасних історичних дискусій.

Саме у процесі засвоєння «київської спадщини» до московського ідеологічного обігу залучаються тексти київських авторів, зокрема, Іларіона, автора Повісті Минулих Літ, Феодосія Печерського та ін. Вирвані з їхнього власного й «вмонтовані» до московського контексту, «освітлені» ним й, врешті-решт, «створені» наново, київські тексти слугували справі не

подовження київської традиції шляхом її усебічного та плідного засвоєння, а своєрідній спробі «успадкування» через «заміщення» спадкодавця.

Сформульована духовенством, зацікавленим у єдності київської митрополії, ідея «повернення» «київської спадщини» припала до душі московським князям та царям у контексті їхньої зовнішньополітичної практики. Ідея династичної наступності (сформульована Іларіоном у «Слові») стала наріжним каменем великого російського історичного нарративу, відомого також як «звичайна схема російської історії».

«Вписування» своєї історії до більш широкого контексту з метою «подовження» власної традиції, її легітимації дотичністю до знакових осіб минулого є ще одним важливим елементом великого російського історичного нарративу.

Володимирсько-Московський літопис та нарративні джерела XIV–XV ст. засвідчили перетворення Москви (через Володимир-на-Клязьмі) на центр «збирання земель», а також радикальний розрив з традиціями давнього Києва. З інтелектуальної спадщини київських авторів використовується ідея єдності Руської землі, але місце Києва займає Москва, а місце київського князя посідає московський князь. Разом з XV ст. закінчується перший етап інтегрування «київської спадщини» до московської свідомості та історичного нарративу. Упродовж наступного століття московські ідеологи намагаються дивитися «крізь» київську давнину.

До «київської спадщини» Москва знову звертається у XVII ст. Ініціаторами цього процесу у контексті боротьби між двома субкультурами (умовно – пропольської та промосковської), що змагалися за головування всередині української культури, виступає київське духовенство. Привласнення Москвою «київської спадщини» надавала перевагу «москвофільській» субкультурі, що багато у чому визначило симпатію значної частини українців до Москви та антипатію до Польщі.

Українська інтелектуальна еліта, репрезентована майже виключно особами духовного сану, за відсутності української держави змушена була

шукати державної підтримки й фактично створила уявну православну державу – Московщину.

У контексті інтеграції українців до Московського царства слід розглядати появу «Синопису» (1674), у якому закріплена концепція двох частин Русі – Великої й Малої, колись єдиних, згодом розділених, а тепер знову об'єднаних разом в єдиному православному царстві. «Синопис» закріплював у свідомості українців становище їхньої батьківщини як «Малої Русі» у складі православного світу, який на той час уже був локалізований у кордонах Московщини. Твір доводив, що ґрунтом для перебування малоросіян у складі Московської держави є спільне з великоросами київсько-руське минуле.

Історична концепція автора «Синопису» надала Московському царству, яке поступово набувало імперського вигляду, не тільки ідеологічне обґрунтування політичних кроків, але й сприяло закріпленню у російській самосвідомості тих рис, які й сьогодні залишаються домінуючими. Зокрема, це стосується включення Малоросії (як Україну почали називати у 1670-х – 1680-х рр.) до широкого «*общерусского контекста*». Росія як територія нащадків Рюрика (династії), обіймала Московщину (Велику Русь) та Малоросію як землі, населені єдиним «православним славено-російським народом».

Наслідки інтеграції київської церкви до Москви були згубними не тільки для них обох, але й для руської та московської культур загалом. В стосунках України з Росією унітарність церкви була прирівняна до унітарності культурної. В цих умовах культура перетворилася на ідеологію. Якщо для української культури це мало наслідком її відрив від української історії та української ідентичності, то для московської культури це означало повне підкорення політичній волі влади. Зважаючи на те, що цей процес співпав з приходом до влади Петра, то не виглядає дивним, що згодом й церква як інститут стала невід'ємною частиною держави.

Автори петровської та післяпетровської доби уже не вважали за потрібне підтримувати наголос на православній єдності руських земель. Для них релігійні аргументи уже були нецікавими та й непотрібними. Політична складова історичного наративу вийшла на перше місце. Це помітно в *«Истории Российской»* Василя Татищева. Ще більше – у Миколи Карамзіна, який головним об'єднавчим принципом і гарантом привласнення «київської спадщини» вважає династію, яка, у свою чергу, у нього ототожнена з державою.

*«История Государства Российского»* М. Карамзіна починається з «київського періоду» (Київ), переходить до північно-східних земель (Володимир-на-Клязьмі, Москва), а звідти – до Санкт-Петербургу. Хоча й з модифікаціями, але цілком сприймають карамзінську схему історичного наративу М. Устрялов та М. Погодін. А включення кістяка цього наративу до творів С. Соловйова та В. Ключевського робить його канонічним.

Отже є всі підстави стверджувати, що ідеї, які народжувалися у конкретно-історичних умовах й були спрямовані на досягнення короткострокових цілей, були залучені до наративу й перетворилися на схему, яка не передбачає жодної трансформації. Відтак, Київ буде фігурувати у якості першої «сходинки» у будь-якому московському наративі. Це означає, що «звичайна схема російської історії» й надалі залишатиметься актуальною, адже якщо «перша сходинка» – Київ – буде втраченою, то уся конструкція російської історії буде зруйнована. А це, у свою чергу, завдасть болючого удару по монологізму російської ідеології, чого московська влада, не зацікавлена у будь-яких альтернативах, допустити не може.

## 2.

Друга половина XV ст. у Москві проходить під знаком кінця світу, що наближується, й який очікувався у 1492 (7000) році. Навколо есхатологічної проблеми розгортається боротьба між архієпископом Новгородським Геннадієм та *«жидовствующими»*, наслідком якої стала поява теорії Філофея про «Москву – третій Рим».

На рубежі XV–XVI ст., з'являється *«Повість о Новгородском Белом Клобуке»*, у якій хоча й не йдеться про «Москву – третій Рим», втім конструкція теорії «Третього Риму» уже присутня доволі прозоро.

Митрополит Зосима у творі *«Изложение пасхалии»* формулює ідею «Москви – нового града Костянтина». Називаючи Івана III новим Костянтином, Зосима наполягає на тому, що з Москвою не повториться трагедія Візантії – віднині з Московською державою пов'язується ідея провіденційної обраності, в першу чергу, як державою християнською, але державою.

Ідея, сформульована Зосимою, отримала у XVI ст. розвиток й трансформувалася у теорію «Москви – третього Риму» старця Філофея. Якщо у Зосими йдеться передусім про постання Москви у якості *«нового града Костянтина»*, що мало на меті визначити місце Русі серед православних країн, у Філофея з'являється більш широкий християнський контекст, у якому знайшлося місце «вічному Римові».

У Посланнях Філофея розвиваються одразу кілька ідей. З одного боку – це розвинення тих, які були викладені Зосимою у його *«Пасхалии»*. З другого – ідея, започаткована *«Повестью о Новгородском Белом Клобуке»*.

У Посланні до дияка Михайла Місюря-Мунехіна Філофей проголошує втрату віри причиною падіння царств. У Посланні до Великого князя Василя релігійний зміст «Третього Риму» доповнюється державницькими мотивами: саме московський князь (а не Руська земля, як, скажімо, у *«Повести о Новгородском Белом Клобуке»*) проголошується головним охоронцем православ'я.

Історіософія Філофея ґрунтується на промислі Божому. Це дозволяє низці дослідників розглядати теорію старця виключно в есхатологічному ключі. Але розвиток православної релігійної думки йде у річищі створення національної ідеології. Філофей пропонує ідеологічну стабілізаційну програму, яка згодом стала основою тих заходів, які й дозволили стабілізувати релігійну та ідеологічну сфери життя Москви. Адже, держава,

яка є тисячолітнім Царством Христовим, у своєму внутрішньому житті має відповідати порядку, заповіданому Христом.

Розуміння того, що Візантія, Другий Рим, є надто непереконалим опертям для Третього Риму, вело до зростання специфічної зацікавленості московських книжників у Першому Римі. Так, Філофей намагається відшукати опертя у докостянтинівій традиції, відштовхнутися у побудові своєї схеми від ранньої християнської церкви. Таким чином він вибудовує конструкцію, за якою витoki російської церкви сягають часів імператора Августа, тобто часів Христа.

А отже у Філофея йдеться про «Ромейське царство» яке розуміється не як Візантія, а як непорушне Царство Царств, яке, на противагу «Великому Римові» не впало духовно й на противагу «Грецькому царству» не впало фізично. Сила цього «Ромейського царства» непорушного у тому, що *«Господь в римскую область вписался»*.

Аналіз творів Філофея доводить, що не слід розділяти власне концепцію Філофея та її подальший розвиток у пізнішій публіцистиці XVI ст. Самий факт того, що історіософські роздуми Філофея вступають у тісну взаємодію з циклом *«Сказания о князьях Владимирских»* з його доведенням походження Рюриковичів від Августа-кесаря свідчить про те, що можливість перетворення біблійної історії на національний міф, покладений в основу російського великого історичного наративу, була закладена самим Філофеєм.

Важливою складовою наративу виявляється механізм «мандрівного царства» – «Ромейського царства» – яке не може бути зруйнованим у межах історії, й існуватиме до другого пришествя Христа. Новим конкретно-історичним втіленням «Ромейського царства» є Москва.

Після того, як концепція «Третього Риму» увійшла до *«Уложенной грамоты об учреждении Московского Патриархата»* (1589), вона набула статусу офіційної доктрини.

«Комплекс Філофея» залишався актуальним й під час есхатологічних дискусій XVII ст. Так у 1640-ві роки автор московської друкованої *«Книги о*



*вере*» інтегрує погляди Філофея та автора «*Палинодии*» Захарії Копистенського.

Якщо підсумувати уявлення московських книжників 50-х років XVII ст. про есхатологію, то вийде, що Москва – останній Рим, якому загрожує катастрофа у 1666 році, причому, йдеться виключно про віру. Колишній Рим уже відпав від віри і, отже, перестав бути Римом; його глава – Папа Римський – став передтечею Антихриста. Місце другого Рима з концепції Філофея тепер майже вільно (згадують про відпаданя Малої Росії в Унію, хоча і не називаючи, звичайно ж, її Римом). Кінець всесвітньої історії як і раніше – як і в старця Філофея – розділяється на три періоди, але тепер їхня тривалість виражена з математичною добірністю: 1000 + 600 + 66 років.

Теорія Філофея була добре відома й Авакумові, для якого Московське царство та російська церква вже не є втіленням благодаті, а ареною розгортання Апокаліпсису. Мрія розкольників про Тутешній Град перетворилася на скорботу про її нездійсненність. Авакум жалкував, що вона майже здійснилася в московському царстві, і лише відступництво царя та ієрархів церкви від свого призначення та благочестя завадили цьому. З точки зору розкольників, віра українців, греків, сербів неповноцінна, тому Бог і віддав їхні країни під владу невірних. Відмова від національної віри означатиме для Московщини те саме.

Але властиве старообрядництву у цілому відштовхування від усього грецького, в сфері історико-есхатологічних концепцій обернулося втратою усього історичного їхнього змісту. Адже християнська історико-есхатологічна думка з найперших століть християнства займалася історією Імперії, і ця Імперія була завжди та сама, хоча і переміщувалася географічно. Замість цієї великої Імперії з великої літери старообрядники залишилися при одному Московському царстві, якому було тільки-но сто років, і яке, не маючи дійсної історії, вже очікувало на, як вони вважали, безславний кінець.

Реформи патріарха Никона сприймалися розкільниками як відступ від православ'я, а отже, у відповідності до теорії Філофея, як кінець останнього Риму.

«Коли Никон промовив: “Я руський, але віра моя грецька”, – він завдав страшного удару ідеї Москви, як Третього Риму. Грецька віра уявлялась не православною вірою, тільки руська віра – православна, істинна віра. Істинна віра пов'язана з істинним царством. Істинним царством мало бути руське Царство, але цього істинного царства більше немає на поверхні землі. З 1666 р. почалося в Росії царство антихриста». [32, с. 41]

Звідси їхнє трагічне випадіння з контексту творення Імперії як втілення Третього Риму, але іншими, покладеними в основу «регулярної держави» Петра, засобами.

Таким чином, есхатологічна (з елементами хіліазму) за своїм первинним смислом концепція Філофея, який переймався церковними проблемами передусім, була поставлена на службу московській ідеології. До російського великого історичного нарративу уведений сюжет заміни останнього царства царством вічним – імперією.

Поєднання Філофеєм ідеї царства з чистотою віри та обґрунтування цим перенесення «Ромейського царства» до Москви – ось найбільш характерні риси московської національної та філософсько-історичної свідомості. Політична ідеологія у XVI–XVII ст. створювалася церковними колами в ім'я внутрішньоцерковних мотивів, в ім'я наближення до втілення Царства Божого на землі. Але у процесі виходу церковної свідомості за межі священого проявилася слабкість московської церкви. Філофей та його наступники надали до рук держави міцний ідеологічний інструмент, який був використаний не тільки проти самої церкви, але й проти суспільства.

Взявши теорію Філофея у якості офіційної ідеологічної доктрини, московська влада стала невразливою для будь-якої критики. Її монолог стосовно інтепретації історії та сьогодення відтепер майже не переривається поодинокими опонентами й цілком належить до компетенції самодержця.

## 3.

Московська концепція влади стала продуктом складного відбору та синтезу окремих візантійських компонентів з інкорпорацією їх до московської міфології виключності одного роду, династії, міфу, який мав не тільки й не стільки давньоруське, скільки монгольське коріння.

Виключність династії Рюриковичів накладалася на своєрідне московське розуміння влади та харизми царя. Влада тут не тільки від Бога, влада тут – самий Бог, уособлений царем, який, перебуваючи на межі світського та духовного, земного та небесного світів, має права та обов'язки, які не піддаються жодному юридичному визначенню та обмеженню. Це дозволяє говорити про особливий характер взаємодії царя з церквою та народом, в основі якої підкорення владі з боку її підданих.

Таке розуміння самодержавства робить владу єдиним джерелом створення історичного наративу. А відтак, весь зміст історії зводиться до обґрунтування позицій сучасної історичної влади. Якби поруч з царським наративом існували інші (церковний, шляхетський, міський), то російська історія не була тим монологом, яким вона є. Але альтернативи самодержавству росіяни у XV–XVII ст. не створили...

Згідно візантійського богослов'я автократії, основою земного світоустрою є одноосібне володарювання, подібне до самодержавства Творця. Устрій Неба переноситься на земний устрій, а отже, вимагає реалізації тієї ж самої ієрархії, яка слугує першообразом людського облаштування, гарантом якого є государ. Це не призводить до сакралізації особи самого правителя, а тільки – його влади. Автократор є подібним до інших людей «плотским существом», проте владою він є подібним Богові. Монарх у Візантії виступає як знак, символ вищої істоти – Бога. За теократичною візантійською ідеєю, цар – образ Царя, «автократор» – «Пантократора».

Процес активізації уваги до титулу християнського царя у якості офіційного у Московському князівстві слід пов'язати з втратою його

візантійським імператором, який відпав у латинство, тобто не виконав головної функції православного царя – не захистив віру.

Звільнення від влади Орди сприяло подальшому формуванню ідеології царської влади у Москві. З огляду на активізацію взаємин з європейськими країнами у 1490-х роках, московські ідеологи мали залучити до обґрунтування царського титулу докази, які б дозволили московському правителю бути на рівних (можливо, й вище) з їхніми государями. Передусім це стосується імператорів Священної Римської імперії. Проте література XV ст. ще не надала ідеї царя закінченого вигляду. Це стало можливим у наступному XVI ст.

У *«Сказаних о князьях Владимирских»* з'являється сюжет про *«Мономаховы дары»*, легендарний характер якого доведений істориками. Включення цього сюжету до аргументації щодо царського достоїнства, а згодом – й титулу московського правителя свідчить про розуміння важливості для правителя мати довгий родовід, започаткований безсумнівним авторитетом. Причому, якщо упродовж XV ст. цей авторитет був так або інакше пов'язаний з церквою, то у XVI ст. домінує державницька ідея.

Завдяки *«дарам Мономаха»* княжий рід стає тією необхідною ланкою, через яку Москва пов'язується з долею *«Ромейського царства»*. Але на відміну від церковного трактування *«Ромейського царства»* як такого, що передує есхатологічному фіналу, тобто Царству Божому, княжа ідеологія робить наголос на богообраності Рюриковичів, які в очах сучасників стають частиною вселенської історії.

У 1547 році Іван IV Грозний остаточно затверджує за собою та наступниками цей титул. Він є першим *«вінчаним»*, тобто, з точки зору московської традиції, справжнім та легітимним царем. Під час тривалої епопеї з пошуком аргументів на користь правочинності набуття царського титулу Москва створює історичний наратив про походження Рюрика від

Августа-кесаря, з одного боку, та про право Грозного на царський титул у зв'язку із підкоренням Казані та Астрахані.

В руках Івана Грозного опиняється інструмент укладання історії Московщини, у якій не залишається місця будь-якій варіативності. На його переконання, справедливе суспільне облаштування уже здійснене у межах його царства. Гарантом цього є він сам як носій царської харизми, як такий, що отримав благодатні дари під час помазання миром.

Царство Грозного – це хіліастичне царство Христа, де самим Христом є Іван IV як «помазаник Божий». Звідси не тільки неприйняття будь-якої опозиції чи бодай навіть будь-яких радників, але й будь-яких спроб запропонувати альтернативне бачення історії.

Грозний вбачає у династії зв'язок царя з Божим промыслом. Але тим самим він закладає вибуховий заряд уповільненої дії під російське самодержавство. Порушення наступності влади загрожувало всій ідеології, яка ґрунтувалася на богообраності роду. Так і сталося, коли династія припинилася, у суспільстві з недовірою поставилися до спроб заснувати нову династію, почало формуватися стійке неприйняття царя обраного. Стало можливим те, що раніше було принципово неможливим. З'явилися поняття «праведний» та «неправедний» цар.

Смута початку XVII ст. показала, що ставлення до царя як до «праведного» чи «неправедного» може бути індивідуальною справою кожного підданого. Що, у свою чергу, надало шанс церкві взяти на себе роль арбітра. Але вона виявилася не готовою до цієї ролі.

Хоча Никон, запроваджуючи свою церковну реформу, плекав надії поставити «священство» вище «царства», саме цар був зацікавлений у ідеологічному підґрунті збереження під своєю рукою православних земель, які опинилися у його царстві. Не заради церкви, а заради царства Олексій Михайлович активно заохочував прибуття до Москви носіїв грецької духовної та обрядової практики. Враховуючи, що однією з «нових»

православних земель була Україна, вплив київських вчених людей став поширюватися на всі сфери московського життя.

Нове покоління «могилянців» склало стрижень групи «нових учителів» в Московщині, яка могла принести західну альтернативу до російського історіософського та культурного діалогу. Але їхня діяльність призвела до розколу релігійної свідомості, ситуації, за якої у виграші опинилася виключно держава, якій уже майже не залишалося альтернативи. Проте, держава, яка була в очах народу єдиною опорою православ'я у світі, храмом православної віри з царем – намісником Бога, секуляризована, стала в очах мас здобиччю Антихриста. Чи не перетворився Третій Рим на царство диявола слідом за Першим та Другим? Народ почав тікати від цієї держави. Чим більше цар переймав «під свою руку» церкву, тим більше у ньому вбачали від Антихриста.

Політичний ідеал Олексія Михайловича полягає у прагненні до самодержавства, межі якого покладені ні небі, а не на землі. Саме за його царювання відбувся конфлікт між царем та патріархом. Никон намагався звільнити церкву від надмірної опіки держави, можливо, навіть прагнув стати першою особою у Москві. Олексій Михайлович волів залишити за патріархом право лише *«увещевать»* царя.

Узимку 1666–67 року на так званому патріаршому соборі суперечка між Никоном та Олексієм Михайловичем була вирішена на користь останнього: Никона було офіційно засуджено, а також вирішено, що *«патриарху же быти послушлива царю, яко же поставленному на высочайшем достоинстве и отмстителю Божию»* у всіх позацерковних справах.

Крім того, цар отримав право зміщувати патріарха. Нарешті, були заборонені постанови Стоглава, які стосуються обряду, зокрема хресного знамення двома перстами. Цим заперечувалася буква *Стоглава*, щодо духу, то у модифікованій хіліастичній теорії опоненти відшукали один й той самий дух.

Російська церква мала перетворитися з національної на наднаціональну відповідно до нових цілей, які ставила перед собою Московська держава. Через повне підкорення доктрини церкви доктрині держави, російська церква ставилася під цілковите порядкування держави.

Національна влада зміцнювалася, позірно набуваючи наднаціональних рис, відкидаючи у маргінальну сферу розкольницьку культуру, привчаючи суспільство до того, що так буде з усіма ідеями, які не будуть освячені владою. Тож саме проблема влади, її ідеологічного обґрунтування та модернізації вийшла на перше місце.

Нездатність протистояти зовнішнім загрозам, відсутність внутрішньої солідарності та сакралізація вищої московської влади з боку конкурентів та військова організація спільноти разом з відсутністю моральних принципів з боку московської еліти – ось основні причини успіху централізації за московським взірцем.

Цей взірець було канонізовано М. Карамзіним в *«Истории Государства Российского»* й надалі наукова, а відтак й громадська, оцінка централізації виходила передусім з державних потреб й створення сильної монархічної влади. Теоретичне обґрунтування ця позиція отримала в істориків так званої державної школи: Б. Чичеріна та С. Соловйова. В їхніх працях просувалася думка, що придушення *«боярской крамолы»* и наступ влади (спочатку великого князя, а згодом – царя) на удільну незалежність тотожні успіхові централізації, яка була безсумнівно позитивною для країни, її народу та подальшого розвитку Росії. Саме завдяки працям С. Соловйова ідеї державницької школи були успадковані наступними поколіннями істориків, радянськими зокрема.

А між тим, така централізація консервувала середньовічний тип взаємин у суспільстві, не створила міцного фундаменту юридичних гарантій права власності та прав людини. Підданство у холопській формі не тільки гальмувало розвиток суспільства, але й деформувало психіку спільноти.

## 4.

Замовлення на секуляризовану концепцію російської історії було сформульовано за часів Петра I, коли оформився розрив з традиційним церковним світоглядом. Саме це стало головною причиною того, що перед російською владою з усією гостротою постало питання про створення нової секуляризованої ідеології.

Відчуття необхідності сполучення європейських рис та обґрунтування відмінності від Європи є рушійною силою в інтелектуальному житті Росії упродовж XVIII ст. Для цього сучасність зверталася до давнини, а давнина актуалізувалася у сучасності.

Петро взяв на себе роль Творця, котрий з «нічого» творить щось, й це щось є не стільки більш-менш вдалим копіюванням Європи, скільки новою реальністю, новим культурним простором, який твориться ним тут і зараз. Таким усвідомленням своєї місії він заклав нове ставлення до історії. Якщо стрижнем «старовини» є церква, то найбільшого удару Петро завдає саме по ній. Свідченням остаточного відсторонення церкви від впливу на формування історичного нарративу було скасування патріаршества.

При цьому прибічники Петра звертаються до принципів «природного права», які протиставляють церковним установленням. Але з часів Ф. Прокоповича ідеологи Російської імперії, оперуючи поняттями «природного стану», «природного закону» тощо, використовують їх, на відміну від європейських мислителів, не для обґрунтування прав особистості, а для обґрунтування безмежності російської влади. Верховна влада мислиться Феофаном як необмежена, незалежна, така, що стоїть над законом й не має відповідальності ні перед ким.

Втрата автономності церквою потягла за собою втрату її й релігійною літературою. Слово позбавлялося його містичного ореолу й перетворювалося на слово людське, яке підлягає перевірці та критиці.

Місце церкви мало посісти наукове товариство, згуртоване навколо Академії. В Росії академічні заклади та університети запроваджувалися



державою. А вона уже добре усвідомлювала ідеологічне значення гуманітарного знання взагалі, та історичного – зокрема. Тому тут сприяли появі праць, які носили елементи концептуальності, могли не просто надати відомості про ту чи іншу подію, але й витлумачити її у потрібному світлі.

У Століття Просвітництва в Росії співпало бажання влади отримати концептуальну історію й бажання істориків вийти за межі літописного викладення подій, яке тоді багатьом здавалося неупередженим та об'єктивним фіксуванням подій. Тільки коли розпочався порівняльний аналіз літописів, з'ясувалося, що вони не можуть слугувати надійними джерелами інформації. Але авторська історія може бути ще більш тенденційною.

Можна сказати що у XVIII ст. у формуванні російського великого історичного нарративу відбулася зустріч двох тенденцій: літописної, на яку не могли не спиратися тогочасні наратори, та авторської, яка залежала від ідеологічних настанов того чи іншого автора російської історії. Літописна тенденційність пов'язувалася з церквою й мала поступитися місцем тенденційності авторській, тобто нового історика, людини, яка більшою чи меншою мірою, але була наслідком петровського реформування, й мала вбачати у новій Росії результат та підсумок усього російського розвитку.

У першій авторській (у цьому розумінні) історії Росії Василь Татищев закладає підвалини двох методологічних підходів, важливих для розуміння процесу створення великого історичного нарративу. Перший: традиційний, хоча й з деякими змінами, наголос на династії Рюриковичів-Романових, тобто наступності влади. Другий – на «народності», тобто населенні, яке повинне бути «тим самим» упродовж усієї російської історії.

Питання походження Рюрика, як ключове у вирішенні проблеми походження династії, вийшло на перше місце в історичній науці через те, що держава була найбільше зацікавлена у «науковому обґрунтуванні» офіційної ідеології. Активним провідником ідеї слов'янського походження Рюрика був Михайло Ломоносов. Утворення держави уявляється Ломоносовим як об'єднання слов'янським племен під владою варязьких (також слов'янських)

князів. Обстоюючи місцеве походження династії, а відтак – й держави, Ломоносов відмовляється від ідеї спорідненості Рюрика з Прусом, тобто виступає проти «легенди про Августа-кесаря». Так само, Ломоносов відмовляється від ще однієї легенди – про «Мономахови дари».

Загалом, у М. Ломоносова якнайкраще помітний перехід від ідеології, традиційної для Московського царства, до ідеології Російської імперії. Його націоналізм живить не ідея «святої Русі», а ідея «Великої Росії», яка є самодостатньою та не потребує для доведення своєї величчї зовнішніх запозичень.

Свій підхід до систематизації історії був запропонований Августом Людвігом Шлецером, який вплинув на формування російського великого історичного нарративу. Шлецер вважав предметом історії суспільство, що набуло форми держави. Поза державою немає історії, а є лише етнологія. Просвітницьке розуміння держави як знаряддя прогресу приводить до зведення вивчення суспільства до вивчення держави. Й прогрес «роду людського» він вбачав насамперед у розвитку держави, яке був схильний зводити до його зовнішнього зростання, до розширення його територіальних меж, до збільшення в першу чергу кількості населення, його національного багатства, і, як наслідок – до зростання військової могутності. За такого підходу, в Шлецера вже відчутним є надання державі самодостатнього значення, яке цілком було засвоєне Карамзіним.

Михайло Щербатов у своїй *«Истории Российской»*, в цілому йде за Ломоносовим, проте керується дещо іншими мотивами. Ломоносов відстоював російський пріоритет, для Щербатова важливо було довести здатність Росії сприймати зовнішні культурні впливи. Особливістю розвитку Росії була, за Щербатовим, її здатність до раптових змін. Але яку ціну Росія сплачує за цю раптовість?.. Занепад моралі й є, за Щербатовим, тією великою ціною, яку довелося платити за європейські запозичення. Його бентежать не самі зміни, а їхня швидкість та радикальність. Його непокоїть, чому західне просвітництво не вдалося органічно сполучити з російською моральністю.

Очевидно, що це дуже важлива ідентифікаційна проблема – чи можливо взагалі сполучити дві цивілізації? Отже перед Росією Щербатовим поставлена альтернатива: або шлях прогресу та західного просвітництва (разом з неминучим моральним занепадом), або традиційне заскніння («старое московское суеверие»). Третього шляху немає. Трагізм ситуації полягає у тому, що Щербатов не знає ніякої іншої освіченості, окрім західної, і не знає ніякої моралі, окрім старої російської. Й у цьому полягає головна помилка його історіософії, викликана сталою російською традицією мислити категоріями «або-або», «відсутнього третього».

Олександр Радищев у пошуках шляхів подальшого суспільного розвитку постійно звертався до історії. Йому вдалося створити теорію історичного розвитку, яка відрізнялася від тих, що панували у тодішній науці. Радищев зробив спробу подолати уявлення, висловлене французькими просвітниками, що зміна суспільного ладу залежить від розповсюдження просвітництва, визвольних ідей та виховання. Адже цей шлях надто довгий. Радищев відчуває потребу у радикальній зміні стану речей, тобто у революції, у насильницькому перевороті, але рушійні сили цього процесу усвідомлює доволі абстрактно. Свобода, за Радищевим, має стати головним мотивом перетворень.

Схема розвитку російської історії, яка активно створювалася упродовж XVIII ст., центром її бачила самодержавство. Хоча це самодержавство мало б нести риси «просвітницької монархії», насправді воно було апологією деспотизму. Тому виступ Радищева проти самодержавства слід розглядати як його заперечення деспотії. Й події російської історії розглядаються мислителем крізь призму боротьби вольності та самовладдя.

Перед О. Радищевим стоїть вибір, який зачіпає як сучасний стан країни, так й суть її історії: Свобода чи Держава? Ми вважаємо, що він не зробив остаточного вибору. Й це стало не тільки причиною його глибоко песимістичного погляду на життя після повернення з Сибіру, але й самогубства.

Боротьба між прихильниками різних методів складення російської історії, що точилася з упродовж XVIII ст., завершилася лише у 30-ті роки XIX ст., коли остаточно затвердилася схема, яку винайшов Микола Карамзін.

Карамзін зовсім не був транслятором ідей влади. Це був самостійний мислитель, якого важко звинувачувати в інтелектуальному (як й будь-якому іншому) плазуванні перед владою. Інша справа, як інтелектуальний продукт мислителя вжили його наступники та влада...

Ще до виходу *«Истории»* М. Карамзін звертається до Олександра I із *«Запиской о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях»*. Карамзін розмірковує над наслідками петровських реформ й висловлює невдоволення тим, що Петро завдав удару по моральності. Карамзіна не влаштовує втрата поваги до людської гідності, без якої свободи бути не може. На думку мислителя, бюрократія, яка узурпувала самодержавну владу, комфортно розмістилася між імператором та народом, позбавивши їх можливості спілкуватися. Саме Карамзін першим помітив, що щеплення європейської адміністрації до російського самодержавства породжує бюрократію, яка здатна придушити усі позитивні надбання.

У цілому, розуміння Карамзіним самодержавства співзвучне просвітницькому. Воно повинно ґрунтуватися на законі, але джерелом його має бути сам монарх. Позаяк від волі царя залежить, підкорятися законам чи ні, то єдиною гарантією їхнього виконання є добра воля самодержця, яка залежить від його добродетності. Підданий за такої системи не раб, а громадянин, тобто свідомий суб'єкт взаємин з владою.

Але бюрократичне самодержавство не потребувало позаідеологічних заохочень до співпраці ані народу, ані громадськості. Й це добре помітно на прикладі головного твору М. Карамзіна – *«Истории Государства Российского»*.

У відповідності до своєї головної тези про самодержавство, Карамзін вибудовує історичну лінію. Київська Русь Карамзіним подається як єдина держава з самодержавною владою великих київських князів. В основі

«древней государственности» акт «добровольного призвания» варягів, що становить головну унікальність російської історії. «Удільний період» руської історії Карамзін оцінює як добу занепаду та ослаблення країни, що призвело до поразки від татарів та встановлення ординського «ига». Тільки возз'єднавши руський (російський) народ під своєю владою як спадкоємці «древнерусского государства», московські великі князі ствердили міцну Московську (Російську) державу й забезпечили квітнення народу російського. Як тільки самодержавна влада проявляє слабкість, одразу ж виникає загроза самому існуванню держави.

Очевидно, що карамзінська схема слугує матрицею для будь якого російського історичного нарративу, спрямованого на ідеологічне забезпечення міцності російської влади. Це стосується «особливого шляху» Росії з давніх давен; споконвічного існування Росії у якості «фортеці в облозі», яка може встояти тільки ціною концентрації усіх ресурсів в руках єдиного центру влади; примату інтересів «держави», «нації» тощо над правами окремої людини, нехай навіть громадянина.

За Карамзіним, історія Російська поділяється на найдавнішу до Рюрика, від Рюрика до Івана III, від Івана до Петра, від Петра до Олександра. Це, власне, й є звичайна схема російської історії, про яку писав Михайло Грушевський. Наступність династії розгортається на одній території, вона панує над одним й тим самим народом й приводить країну до військової могутності й адміністративної облаштованості. Очевидно, що саме таке розуміння Держави Російської набуло рис канону для наступних поколінь її оспівувачів.

Отже, завдяки історикам XVIII – першої половини XIX ст. й передусім Миколі Карамзіну склався російський великий історичний нарратив, у якому закріплено думку про те, що Росія може існувати, лише спираючись на власні настанови. У ньому культура є чимось закінченим, сталим. Через це історія Росії виявляється неісторичною, вона позбавлена динаміки, вона є сукупністю настанов, які підлягають некритичному вжиткові тільки тому, що

вони «свої». Відтак, ті настанови, які є чи тільки здаються «чужими», або через це підлягають відкиданню, або такій трансформації, що перетворюються на свою протилежність.

Історія, за такою логікою, перетворюється на низку замкнених циклів, у кожному з яких діють власні закони, існує набір власних символів, образів тощо. Тоді вона конче потребує сили, яка б могла звести усе це до купи, аби в такий спосіб забезпечити існування Росії.

Власне, таку місію на себе поклав Сергій Уваров, автор відомої тріади «Православ'я. Самодержавство. Народність». Ця консервативна програма виявилася такою, що не тільки відповідала тодішнім потребам влади, а й надала владі інтелектуальні важелі впливу на народ та громадськість в Росії.

Уваровська «тріада» є тією структурою, яка не тільки дає змогу збагнути російську ідентичність, але й сама формує її навколо себе. Уварову вдалося дати позитивну відповідь на питання «Хто такі росіяни?». Росіяни – це спільнота, яка послуговується однією ідеологією (православ'я), має єдиний центр влади (самодержавство) та відчуває себе єдиним суб'єктом історичного процесу, соборною істотою (народ), що протистоїть усім іншим, обстоюючи свої унікальні ідеологію та владу.

Свою формулу Сергій Уваров запропонував у вигляді тріади аж ніяк не випадково. По-перше, тріада у православ'ї тісно пов'язана з образом Святої Трійці та з традиційним антропологічним поглядом на людину: «Дух – Душа – Тіло». По-друге, уваровська «тріада» полемізує з гаслами Французької революції: «Свобода. Рівність. Братерство». Росію протиставлено Революції. Ідеї свободи, за якою вгадується свобода сповідання віри, протиставлено Православ'я, як справжню віру. Ідеї рівності, спрямованій на десакралізацію монархічної влади, – Самодержавство як ідея нерівності, за якої вибудовується ієрархія нерівних у правах та обов'язках людей (у тих, у кого більше прав – більше й обов'язків), що завершується постаттю царя – «*Помазанника Божьего*». Нарешті гаслові братерства, спрямованому на розчинення національного в універсальному, – Народність як національне.

Якщо говорити про уваровську ідею в контексті часу, то поєднання православ'я із самодержавством постає тут як альтернатива теорії «суспільного договору». Наскільки без любові до віри предків народ, як і окрема людина, має загинути, настільки ж самодержавство становить головну умову політичного існування Росії.

Але якщо зазирнути глибше, то поєднання православ'я із самодержавством набуває сакрального змісту в цілковито традиційному дусі поєднання Церкви й Держави.

Народність Уваров розуміє як традицію, що зміцнює зв'язок між минулим і сучасністю. На думку Г. Шпета, проблема народностей у дусі ідей національного відродження, що охопили тоді Європу, могла бути запропонована російській інтелігенції у якості культурно-творчого завдання. Проте, Уваров ставив перед державою завдання створити «позитивний порядок», який, на противагу порядку природному («природне право», «природна релігія») й порядку надприродному («божому»), розуміється тепер як історичний державний порядок. Відтак, тільки уряд знає що й як робити.

Уваров зробив ставку на бюрократію через що «тріада» була зведена до суто бюрократичних заходів, й набула характеру ідеологічної «палиці» задля обстоювання «охоронних» настанов.

Уваровська теорія містила у собі відлуння просвітницьких ідей. Але, перетворившись на «офіційну народність», вона їх втратила. У її межах історичний наратив залишався лінійним, наслідуючи карамзінську модель.

В процесі оформлення ідеї самодержавства склалася пара «народ – цар-самодержець», яка є такою, що тримає систему й у якій взаємини будуються за принципом «діти – батько». У цій системі усі права та відповідальність перебувають в руках «батька». Його воля є вищою та практично єдиною інстанцією у вирішенні усіх суперечок. Його «діти» позбавлені прав, у них є обов'язки, а також вони можуть розраховувати на заохочування у вигляді привілеїв, які залежать від волі «батька».

Народ за такої системи виступає як маса, люди у якій позбавлені будь-яких індивідуальних рис та прав. Саме як маса народ може впливати на владу тупою покорою, бунтом (безтямним та жорстоким) чи красномовним пушкінським «безмолвством». У будь-якому разі це стихійний, емоційний вплив, приречений на стратегічну поразку.

Й за часів царства, а особливо, за часів імперії, в Росії існував й розширювався прошарок, який перебував між царем (імператором) та народом. Попри удавану аморфність, бюрократичний апарат хоча й прагне виступати консолідовано, складається з індивідів зі своїми персональними інтересами. Через наявність персональної відповідальності перед «начальством» у них вироблюється відчуття власної індивідуальності. Серед них виникають люди, які виступають творцями ідеологій влади, тобто беруть на себе авторство концепцій, які покликані зберігати статус-кво. Саме їхніми зусиллями, офіційна ідеологія миколаївської доби, як писав А. Валіцький, «використовувала консерватизм для обґрунтування політики уряду, але разом з тим ретельно очищувала цей консерватизм від “старошляхетських” елементів, які могли б переродитися в критику абсолютистської влади». [43, с. 53]

Власне, такою людиною був Сергій Уваров, якому вдалося створити дієву концепцію, яка й досі дозволяє російській владі зберігати свої позиції якщо не зовсім непохитними, то стабільними.

\*

3. Когут зазначає: «Імперський гранд-нарратив, або “традиційна схема” російської історії, сформувалася цілковито до другої половини дев’ятнадцятого століття». [150] Але джерела його сягають часів, які набагато передують часові встановлення родоводу московської династії («*Степенная книга*»), та формулювання історії православного слов’яно-російського царства («Синопис»). Хоча дійсно, на початку XIX ст. цей нарратив перетворився на оповідання про Державу Російську й згодом



трансформувався у національну історію Росії. Власне, дослідженню джерел російського великого історичного нарративу й присвячене наше дослідження.

Підсумовуючи зусилля російських істориків та ідеологів, можна сказати, що саме на рубежі 1830–40-х років в Росії великий історичний нарратив було сформовано у майже остаточному вигляді. Згідно його моделі, історія Росії має «початок», який ототожнено з «початком Русі». Росія має особливу духовну місію, яка пов'язується з православ'ям, й усвідомлення якої тягне за собою розуміння її особливого, виключного місця в світовій історії. Кожний етап російської історії розглядається не як самодостатній період, а тільки у якості «підготовчого» до наступного. За такого підходу минуле має цінність тільки у якості підготовки до «славного майбутнього», яке винесене за межі історії. Таким чином, вартими уваги виявляються тільки ті процеси та події, які детермінують це «славне майбутнє», що свідчить про детермінованість історичного утопічним, а минулого – майбутнім.

Ці установки, які можна назвати архетипічними, були сформульовані істориками доби Просвітництва в період переходу від літопису до власне історії, концептуалізації історичного оповідання, створення ідеологічних конструкцій й теоретичного обґрунтування історичного базису соціальної міфології.

Парадигми, сформульовані тоді, використовувалися упродовж XIX–XX ст., використовуються й у наш час, що через систему освіти впливає на свідомість кожного росіянина й спотворює розуміння ним сучасних соціальних і духовних процесів та його прогнози щодо майбутнього.

### Список використаних джерел

1. Аввакум. Житие / Аввакум. – М. : Захаров , 2002. – 199 с. – ISBN 5-8159-0212-8.
2. Аввакум. Первая челобитная / Аввакум // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. – [М.] : Academia , 1934. – С. 279–287.
3. Аввакум. Пятая челобитная / Аввакум // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. – М. : Гослитиздат , 1960. – С. 195–202.
4. Августин Аврелий Творения : [Перевод] / Блаженный Августин ; Сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. Т. 3. Августин Аврелий О граде божием : Кн. 1-13 – СПб. , Киев : Алетейя : УЦИММ–пресс , 1998 – 593, [2] с. ил. – (Творения [Перевод] Блаженный Августин). – На пер. и корешке только авт. и загл. т. – ISBN 5-89323-087-5.
5. Августин Аврелий Творения : [Перевод] / Блаженный Августин ; Сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. Т. 4. Августин Аврелий О граде Божиим : Кн. 14-22 – СПб. , Киев : Алетейя : УЦИММ–пресс , 1998 – 584, [2] с. портр. – (Творения [Перевод] Блаж. Августин). – ISBN 5-89329-088-2.
6. Аверинцев С. С. Период Палеологов и конец византийской цивилизации / Аверинцев С. // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М. : Наука , 1983–1994. – На титл. л. изд.: История всемирной литературы: в 9 т. Т. 3. – 1985. – С. 32–41.
7. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. Аверинцев // Античность и Византия. [Сборник статей] / АН СССР, Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького; Отв. ред. Л. А. Фрейберг. – М. : Наука , 1975. – С. 266–285.

8. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы: [Сб. статей] / С. С. Аверинцев; АН СССР, Ин-т мировой литературы им. М. Горького. – М. : Наука , 1977. – 320 с.
9. Аверинцев С. Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса) / С. Аверинцев // Семиотика и художественное творчество. [Сборник статей] / АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького, Венгерская акад. Наук, Ин-т литературоведения. [Ред. коллегия: Ю. Я. Барабаш (отв. ред.) и др.] – М. : Наука , 1977. – 368 с., 1 л. илл. (с. 308–337).
10. Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и «Задонщина» / В. П. Адрианова-Перетц // Слово о полку Игореве – памятник XII века / Отв. ред. Д. С. Лихачев; АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1962. – С. 131–168.
11. Адрианова-Перетц В. П. Летопись [Пскова второй половины XV – первой половины XVI в.] / В. П. Адрианова-Перетц // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 394–401.
12. Адрианова-Перетц В. П. Послание Памфила и Филофея / В. П. Адрианова-Перетц // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М.–Л. : Изд-во АН СССР, 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 409–411.
13. Адрианова-Перетц В. П., Комарович В. Л. Областные летописные своды XI – начала XIII века / В. П. Адрианова-Перетц, В. Л. Комарович // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. I. Литература XI – начала XIII века. – 1941. – С. 298–314.
14. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 1. – Санкт-Петербург : Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг , 1841–1842. – VIII, 551, 44 с.

15. Альшиц Д. Н. Легенда о Всеволоде – полемический отклик XVI в. на «Слово о полку Игореве» / Д. Н. Альшиц // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – М.–Л. : Изд-во АН СССР, 1958. – [Т.] XIV. – С. 64–70.
16. Аляев Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія. / Г. Є. Аляев – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 368 с. (Bibliotheca studiorum). – Бібліогр.: с. 335–365. – ISBN 966-8210-02-6.
17. Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток / Л. А. Андреева – М. : Ладомир, 2007 – 300, [2] с. – Библиогр. в примеч. – ISBN 978-5-86218-432-7.
18. Андрущенко В. П. Історія соціальної філософії: (Західноєвропейський контекст): Підручник для студ. вищих навч. закл. / Національний ун-т ім. Тараса Шевченка; Інститут вищої освіти АПН України. / В. П. Андрущенко – К. : Тандем, 2000. – 406 с. – Бібліогр.: с. 404–406. – ISBN 966-7145-20-4.
19. Андрущенко Т. І. Естетичне у творчості представників патристики та блаженного Августина / Т. І. Андрущенко // Вища освіта України : Теор. та наук.-метод. часопис – 2006. – № 3. – С. 94–98;
20. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Франклин Рудольф Анкерсмит – М. : Европа, 2007 (М. : Баккара-принт) – 609 с. – ISBN 978-5-9739-0128-8.
21. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры : [сб. эссе] / Франклин Рудольф Анкерсмит; [Пер. с англ. М. Кукарцева и др.] – М. : Прогресс-традиция, 2003 – 489, [3] с. – Библиогр. в коммент.: с. 427–444 и в примеч. в конце кн. – Пер.: Ankersmit, F. R. History and tropology: the rise and fall of metaphor. – Berkeley etc. : Univ. of California press, 1994. – ISBN 5-89826-137-0.

22. Анкерсмит Ф. Р. Нарративная логика: Семант. анализ яз. историков / Франк Анкерсмит; Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова; Под науч. ред. Л. Б. Макеевой – М. : Идея–Пресс , 2003 (ПИК ВИНТИ) – 360 с. – Библиогр.: с. 353–360. – Пер. Ankersmit, Frank R. Narrative logic. – The Hague [ect.], 1983. – ISBN 5-7333-0058-2.
23. Арон Р. Опій інтелектуалів. / Реймон Арон; Пер. з франц. Г. Філіпчука. – К. : Юніверс , 2006. – 272 с. – ISBN 966-81-18-39-1.
24. Артемьева Т. В. Идея истории в России XVIII века. / Татьяна Артемьева // «Философский век». Альманах.: Вып. 4. – СПб. , 1998. – 267 с.
25. Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. Кн. 2. (с приложением). – М. – 1859. – [417] с. разд. паг.
26. Барабанов Е. В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе / Барабанов Е. В. // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 62–73.
27. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин – Л. : Прибой , тип. им. Н. Бухарина Госуд. изд-ва , 1929. – 244 с.
28. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. [Примеч. С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова]. 2-е изд. / М. М. Бахтин – М. : Искусство , 1986. – 446 [1] с. : портр.
29. Белокуров С. А. Арсений Суханов : Исслед. Сергея Белокурова. Сочинения Арсения Суханова. / С. А. Белокуров – М. : Универ. тип. , 1894. – LXXXVI, 283 с., 2 л.
30. Бердников И. Государственное положение религии в Римско-Византийской империи / Бердников И. С. – Казань : т-фия Императорск. Ун-та , 1881. – [2], VI, 566, IV, [1] с.
31. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев; АН СССР, Науч. совет по пробл. культуры. – Репринт. воспроизведение – М. : Наука , 1990. – 220, [2] с. Вых. сведения ориг.: Париж : YMCA–PRESS, 1955. – ISBN 5-02-008161-2.

32. Бердяев Н. А. Русская идея / Николай Бердяев – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 318, [1] с. – (Азбука-классика). – Указ. – ISBN 978-5-91181-819-7.
33. Бестужев-Рюмин К. Н. Биографии и характеристики (Летописцы России): Татищев, Шлецер, Карамзин, Погодин, Соловьев, Ешевский, Гильфердинг. – М. : Век, 1997. – 320 с. – (Отечественные достопамятности). – ISBN 5-88987-003-3.
34. Бестужев-Рюмин К. Н. О том, как росло Московское княжество и сделалось Русским царством / [соч.] К. Бестужева-Рюмина – Санкт-Петербург : Тип. Т-ва Общественная польза, 1866. – 170 с.
35. Бицилли П. Элементы средневековой культуры / П. М. Бицилли; [Вступ. ст. Б. С. Кагановича, с. VII–XXVII; Комментарии А. Г. Федорова, Ю. Ю. Гудыменко]; Эксперим. студия кн. искусства «Чистое поле» – СПб. : ТОО «Мифрил», 1995. – XXVII, 242, [2] с. – Имен. указ.: с. 241–243. – Библиогр. в примеч.: с. 202–228. – ISBN 5-86457-010-9.
36. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Марк Блок; Пер. Е. М. Лысенко; Примеч. и ст. [с. 182–231] А. Я. Гуревича; [АН СССР]. – 2-е изд., доп. – М. : Наука, 1986. – 254, [2] с. – Указ. имен: с. 248–254. – Библиогр. в примеч.: с. 232–247.
37. Богданов А. П. Чины венчания московских царей / А. П. Богданов // Культура средневековой Москвы, XIV–XVII вв. : [Сб. ст.] / Рос. АН, Науч. совет по истории мировой культуры, Секция по культуре Древ. Руси; [Редкол.: Б. А. Рыбаков (отв. ред.) и др.] – М. : Наука, 1995. – 268, [3] с. ил. – Библиогр. в примеч. в конце ст. – ISBN 5-02-011229-1.
38. Богданов А. П. Московская публицистика последней четверти XVII века / А. П. Богданов; Рос. акад. наук. Ин-т рос. истории – М. : Ин-т рос. истории РАН, 2001. – 489, [2] с. ил. – Указ. – ISBN 5-8055-0071-X.

39. Болтин И. Н. Ответ генерал майора Болтина на письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории. / И. Н. Болтин – СПб. : в Типографии Горного училища, [17]89. – 183 с.
40. Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси : [Перевод] / М. Ю. Брайчевский; АН УССР, Ин-т археологии – К. : Наук. думка, 1989. – 294, [2] с. – Библиогр.: с. 270–293 (903 назв.). – ISBN 5-12-001172-1.
41. Брайчевський М. Ю. Приєднання чи возз'єднання? (Критичні замітки з приводу однієї концепції). / Михайло Брайчевський // Переяславська рада: історичне значення та політичні наслідки: Матеріали наук.-практ. конф. / Переяслав-Хмельницький держ. педагогічний ун-т ім. Г.Сковороди; Всеукраїнське товариство «Просвіта» ім. Т.Г.Шевченка; Центр українознавства Київського національного ун-ту ім. Т. Г. Шевченка; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія» / М. Т. Товкайло (упоряд.) – К. : Видавничий центр «Просвіта», 2003. – 168 с. – С. 23–67. – ISBN 966-7551-86-5.
42. Брехуненко В. Московська експансія і Переяславська Рада 1654 року / НАН України; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Наукове Товариство ім. Шевченка в Америці / Віктор Брехуненко – К. : ВАТ «Книжкова друкарня наукової книжки», 2005. – 368 с. – Бібліогр.: с. 322–340. – ISBN 966-02-3420-1.
43. Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). / И. У. Будовниц – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – 488 с. – Указ. имен.
44. Бычкова М. Е. Русское государство и Великое княжество Литовское с конца XV в. до 1569 г. : Опыт сравнит.-ист. изучения полит. строя / М. Е. Бычкова; Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории – М. : Изд. центр ИРИ, 1996. – 173, [2] с. – Указ. имен: с. 170–174. – Библиогр. в примеч. в конце гл. – ISBN 5-201-00638-8.
45. Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии / А. Валицкий // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 68–72.

46. Валицкий А. Россия / А. Валицкий // Вопросы философии. – 1990. – № 12. – С. 67–88.
47. Валишевский К. Ф. Иван Грозный. (1530–1584) : Пер. с фр. / К. Валишевский – М. : Эра , 1912. – 418, [2] с., 1 л. портр. – (Происхождение современной России / К. Валишевский).
48. Валіцький А. В полоні консервативної утопії. Структура та відозміни російського слов'янофільства. Переклад з польської В. Моренець / Анджей Валіцький – К. : Основи , 1998. – 710 с. – ISBN 996-500-031-4.
49. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца 17 в. / Владимир Вальденберг – Пг. : Тип. А. Бенке , 1916. – 474 с. – репринтная копия.
50. Вашкевич В. М. Феномен історичної свідомості: соціально-філософський аналіз / В. М. Вашкевич // Гілея (науковий вісник): Збірник наукових праць. – К. , 2008. – Випуск 12. – С. 203–213.
51. Вернадский Г. В. История России. Монголы и Русь : [Пер. с англ.] / Георгий Владимирович Вернадский – Тверь , М. : ЛЕАН : Аграф , 1997. – 476, [1] с. – Загл. корешка : Монголы и Русь. – Библиогр.: с. 446–464. Библиогр. в примеч.: с. 398–435. – ISBN 5-85929-004-6.
52. Волинка Г. І. Філософія Стародавності і середньовіччя в освітньому контексті: Навч. посіб. для студ. вищих навч. закл. – К. : Вища освіта, 2005. – 543 с. – Бібліогр.: с. 528-543. – ISBN 966-8081-33-1.
53. Волинка Г. І., Гусев В. І., Огородник І. В., Федів Ю. О. Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика: Підруч. для студ. вищих закладів освіти / Григорій Іванович Волинка (ред.). – К. : Вища школа , 1999. – 623 с. – ISBN 5-11-004714-6.
54. Воропай Т. С. В поисках себя. Идентичность и дискурс / Т. С. Воропай – Харьковский гос. политехнический ун-т. – Харьков , 1999. – 418 с. – Бібліогр.: с. 399–414. – ISBN 966-593-134-2.



55. Вортман Р. «Официальная народность» и национальный миф российской монархии XIX века. / Ричард Вортман // Россия/Russia. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII – начало XX века. – М. : ОГИ , 1999. – С. 233–244.
56. Временник Ивана Тимофеева / Подгот. к печати, пер. и коммент. О. А. Даржавиной ; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. – Репр. воспроизв. изд. 1951 года – СПб. : Наука , 2004 : Акад. тип. Наука РАН – 509 с., [6] портр., факс. – (Литературные памятники / Рос. акад. наук). – ISBN 5-02-026995-6.
57. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика : вибрані твори: Пер. з нім. / Г. Гадамер. – К. : Юніверс , 2001. – 280 с. (Філософська думка). – ISBN 966-7305-37-6
58. Гадамер Г.-Г. Истина і метод / Г. Г. Гадамер ; пер. О. Мокровольський. – К. : Юніверс , 2000. (Філософська думка). Т. 1 : Герменевтика I: Основи філософської герменевтики. – [Б. м.] : [б.в.] , 2000. – 464 с. – ISBN 966-7305-27-9
59. Герберштейн С. Записки о Московии : [Пер. с латин. и нем.] / [Вст. ст. А. Л. Хорошкевич; с. 7–45; примеч. – С. В. Думина и др.] – М. : МГУ , 1988. – 429, [1] с. – ISBN 5-211-00183-4.
60. Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8 / РАН, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького, О-во исследователей Древней Руси; [Отв. ред.: О. В. Гладкова, Е. Б. Рогачевская]. – М. : Наследие , 1995. – 332 с. – ISBN 5-86562 018-5.
61. Гиляров Ф. А. Предания русской начальной летописи / [Соч.] Ф. Гилярова – М. : Современные известия , 1878. – [6], 325 с.
62. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: [В 14 т.] / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). / Н. Гоголь – [М.–Л.] : Изд-во АН СССР , 1937–1952. Т. 8. Статьи. – 1952. – 816 с.
63. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви / [Соч.] Е. Голубинского, экстр.-орд. проф. Моск. духов. акад. Т. 1. Период первый. Киевский

- или Домонгольский : Первая половина тома. / Евгений Голубинский – М. , 1880. – XXIV, 793 с.
64. Гольдберг А. Л. Идея «Москва – третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. / А. Л. Гольдберг // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1983. – Т. 37. – 424 с. – С. 139–149.
65. Гольдберг А. Л. К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха / А. Л. Гольдберг // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1976. – Т. 30: Историческое повествование Древней Руси. – 387 с. – С. 204–216.
66. Гольдберг А. Л. К предыстории идеи «Москва – Третий Рим» / Александр Гольдберг // Культурное наследие древней Руси : истоки, становление, традиции : [сборник статей] / Акад. наук СССР, Отд-ние лит. и яз., Ин-т русской лит. (Пушкинский Дом) ; [редкол.: В. Г. Базанов (и др.)] – М. : Наука , 1976 – 459, [1] с., [1] л. портр.ил. – Список трудов: с. 432–453. – С. 111–116 – режим доступа до тексту: <http://www.krotov.info/history/16/1/1976goldberg.htm>
67. Гольдберг А. Л. Три «послания Филофея» (Опыт текстологического анализа) / А. Л. Гольдберг // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1974. – Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В. П. Адриановой-Перетц. – 384 с. – С. 68–97.
68. Горобець В. «Волимо царя східного...» Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава / Український науковий ін-т Гарвардського ун-ту. / Віктор Горобець – К. : Критика , 2007. – 464 с., іл. – (Сер. «Критичні студії» / Інст. Критики). – ISBN 966-7679-89-6.

69. Горский А. А. О титуле «царь» в средневековой Руси (до середины XVI в.) / А. А. Горский // Одиссей. Человек в истории. – 1996. – С. 205–212.
70. Горский В. С. Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» Илариона / В. С. Горский // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. тр. / АН УССР, Ин-т философии; отв. ред. В. С. Горский. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 39–50.
71. Греков Б. Д. Киевская Русь / Борис Греков – М. : АСТ, 2004. – 671 с. – (Историческая библиотека). – ISBN 5-17-025449-0.
72. Гржибек П. Бахтинская семиотика и Московско-Тартуская школа / Петер Гржибек // Лотмановский сборник 1. / Тартус. ун-т, Каф. рус. лит. Каф. семиот. с др. ; [Ред.-сост. Пермяков Е. В.] – М. : ИЦ–Гарант, 1995. – 734 с. [2] л. портр. – С. 240–259. – ISBN 5-900241-44-0.
73. Григорий Богослов Слова. [Электронный ресурс] / Григорий Богослов – режим доступа до тексту: <http://www.pagez.ru/lsn/bogoslov/036.php>
74. Гришко В. Исторично-правне підґрунтя теорії III Риму / Василь Гришко – Мюнхен : Церковна-Археографічна Комісія Апостольського Візитатора для Українців у Західній Європі, 1953. – 76 с.
75. Грушевський М. Звичайна схема «Русскої» історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства. // Статті по славянознавству. – Вип. I. / М. Грушевський – СПб., 1904. – С. 298–304. – режим доступа: <http://litopys.org.ua/hrs/hrs02.htm>
76. Грушевський М. С. Історія України–Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. / М. Грушевський – К. : Наук. Думка, 1991. – (Пам'ятки іст. думки України). – ISBN 5-12-002468-8. Т. 7. – 1995. – 628 с. – ISBN 5-12-004784-X.
77. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. / Л. Н. Гумилев – М. : Мысль, 1989. – 764, [1] с. : карт. – ISBN 5-244-00338-0.
78. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А. Я. Гуревич; Рос. АН, Ин-т всеобщ. истории – М. : Индрик, 1993. – 327, [1]

- с. – (Научная библиотека студента НБС История). – Библиогр. в примеч.: с. 304–327. – ISBN 5-85759-003-5.
79. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – 2-е изд., испр. и доп. / Гуревич А. Я. – М. : Искусство , 1984. – 350 с. – Библиогр.: с. 335–344. – Указатели (предм., произвед., авторов): с. 346–350.
80. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Эдмунд Гуссерль – Б. м. , 2009. – 489 с. – ISBN 978-5-8291-1042-0
81. Гуссерль Э. Идея феноменологии : пять лекций / Эдмунд Гуссерль ; пер. с нем. Н. А. Артеменко – СПб. : Гуманитарная акад. , 2006. – 219, [4] с. – Пер.: Husserl, Edmund. Die Idee der phänomenologie. Band II. – ISBN 5-93762-055-0
82. Густинський літопис [Електронний ресурс] / Пер. В. І. Крекотня сучасною українською мовою за списком 1670 року – режим доступу до тексту: [http://litopys.org.ua/old17/old17\\_08.htm](http://litopys.org.ua/old17/old17_08.htm)
83. Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной под ред. Л. Б. Макеевой. / Артур Данто – М. : Идея–Пресс , 2002. – 292 с. – (Унив. б-ка; Исслед. по аналит. философии). – ISBN 5-7333-0050-7.
84. Дворнік Ф. Слов'яни в Європейській історії та цивілізації / Пер. з англ. / Ф. Дворнік – К. : Дух і Літера , 2000. – 528 с. – ISBN 966-7888-02-9.
85. Демкович-Добрянський М. Україна і Росія. Історичні нариси на теми російського імперіалізму. / Михайло Демкович-Добрянський. – Львів , Краків , Париж : Видавнича спілка «Просвіта» , 1993. – 205 с. – ISBN 5-7707-0632-5.
86. Дионисий Ареопагит О небесной иерархии. [Електронний ресурс] / Дионисий Ареопагит – режим доступу до тексту: <http://www.hesychnasm.ru/library/dar/shierarchy.htm>

87. Дмитриев Л. А., Лурье Я. С., Панченко А. М. Проблемы изучения древнерусской литературы // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. – М. : Наука , 1976. – С. 3–23.
88. Дмитриева Р. П. О текстологической зависимости между разными видами рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха / Р. П. Дмитриева // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1976. – Т. 30: Историческое повествование Древней Руси. – 387 с. – С. 217–230.
89. Дмитриева Р. П. Политическая теория великокняжеской власти на Руси в 20-х годах XVI в. («Сказание о князьях владимирских») / Р. П. Дмитриева // Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. Roma, Constantinopoli, Mosca: studio storico e comparativo dei centri dell'ideologia e della cultura fino al XVII secolo : [Тр. семинара] / VI междунар. семинар ист. исслед. «От Рима к Третьему Риму», Москва, 28–30 мая 1986 г.; [Редкол.: А. Н. Сахаров, П. Каталано (отв. редакторы) и др.] – М. : ИРИ , 1997. – 376, [1] с. – Парал. загл.: Roma, Constantinopoli, Mosca: studio storico e comparativo dei centri dell'ideologia e della cultura fino al XVII secolo. – В надзаг.: Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории, Нац. совет и исслед. Италии, Рим. ун-т «Ла Сапьенца». – Библиогр. в примеч. в конце докл. – С. 275–281. – ISBN 5-201-00614-0.
90. Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских / Под ред. Д. С. Лихачева; Академия наук СССР. Институт литературы (Пушкинский дом). / Дмитриева Р. П. – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1955. – 215 с. : илл.
91. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым – 3-е изд. по 2-му, полн. изд. – М. : тип. А. А. Торлецкого и К<sup>о</sup> , 1878. – XXVI, 10, 296 с. нот.

92. Дьяконов М. А. Власть московских государей : Очерк из истории полит. идей древ. Руси до конца XVI в. / [Соч.] М. Дьяконова – СПб : тип. И. Н. Скороходова , 1889. – VI, 224 с. – На обл. подзаг.: Историч. очерки.
93. Евсевий Кесарийский Церковная история [Электронный ресурс] / Евсевий Кесарийский – режим доступа до тексту: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html> 13-15
94. Евсевий Памфил Жизнь блаженного василевса Константина = Εἰστον βίον του μακαλιου Κωνσταντινου του βασωλεωε : Εἰστον βίον του μακαλιου Κωνσταντινου του βασωλεωε / Евсевий Памфил. – 2. изд. – М : Labarum , 1998. – 350, [1] с. – (Византийская серия). – Данные тит. л. частично парал. греч. – Указ. – ISBN 5-900546-12-8.
95. Евсевия Памфила Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования [Электронный ресурс] / Евсевий Памфил – режим доступа до тексту: <http://myriobiblion.byzantion.ru/logos.htm>
96. Емченко Е. Б. Стоглав : Исслед. и текст / Е. Б. Емченко; Рос. акад. наук. Ин-т рос. истории – М. : Индрик , 2000. – 495 с., [4] л. факс.ил. – (Памятники древней письменности). – На обл. авт. не указан. – Библиогр. в примеч. – ISBN 5-85759-117-1.
97. Еремин И. П. Слово избрано на латыню / И. П. Еремин // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 299–302.
98. Ермолай-Еразм Правительница. Наставление в землемерии царям, если им угодно // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб. : Наука , 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – 566 с. – ISBN 5-02-028387-8 – режим доступа до тексту: <http://pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5116>

99. Ефрем Сирийский Слово на второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа [Электронный ресурс] / Ефрем Сирийский. – режим доступа до текста: <http://www.orthlib.ru/Efrem/mch.html>
100. Живов В. Два пространства русского средневековья и их позднейшие метаморфозы [Электронный ресурс] / Живов В. // Отечественные записки. – 2004. – № 5. – режим доступа до текста: [http://magazines.russ.ru/oz/2004/5/2004\\_5\\_1.html](http://magazines.russ.ru/oz/2004/5/2004_5_1.html)
101. Живов В. М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века / В. Живов // Из истории русской культуры / А. Д. Кошелев (сост.). Т. 3 : XVII – начало XVIII века. – М. : Школа «Языки рус. культуры», 1996. – 624 с. – С. 460–485. – ISBN 5-88766-031-7.
102. Живов В. О превратностях истории или о незавершенности исторических парадигм / Виктор Живов // Россия / Russia. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе Россия, XVIII – начало XX века / Сост. Н. Н. Мазур – М., Венеция, 1999. – 278, [1] с. – Библиогр. в конце ст. – ISBN 5-900241-26-2 – С. 245–260
103. Живов В. М. Улики подлинности и улики поддельности / В. М. Живов // Русский язык в научном освещении. – 2004. – № 2 (8). – С. 240–267.
104. Жиленко І. В. Легенда про здобуття Московськими царями царських регалій // Синопис Київський, Додаток 9. [Электронный ресурс] / І. Жиленко – режим доступа до текста: <http://litopys.org.ua/synopsis/syn13.htm>
105. Жиленко І. В. Синопис Київський. Лаврський альманах / Реда: В. М. Колпакова (відп. ред.) та ін. – К. : ВІПОЛ, – Спецвип. 2 : Синопис Київський / І. В. Жиленко. – 2002. – 194 с. – режим доступа до текста: <http://izbornyk.org.ua/synopsis/syn04.htm>
106. Жиленко І. Слово до читача. Джерела та історія тексту Печерського патерика / І. Жиленко // Патерик Києво-Печерський /

- Упорядкувала, адаптувала українською мовою, склала додатки і примітки Ірина Жиленко. Відп. редактор В. М. Колпакова. – 2-е вид. – К. , 2001. – 348 с. ISBN 966-518-147-5. – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/paterikon/patchyt.htm>
107. Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1997. – Т. 4: XII век. – 687 [2] с. – ISBN 5-02-028311-8 – режим доступу до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934>
108. Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах [Электронный ресурс] – режим доступу до тексту: <http://christianity.shu.ru/Texts/athanasius/antony.html>
109. Житіє преподобнаго Антонія Римлянина // Журналь «Православный собеседникъ». – Казань. – 1858. – Книга II. – С. 157–171, 310–324. – режим доступу до тексту: [http://www.krotov.info/acts/16/2/antony\\_rim.htm](http://www.krotov.info/acts/16/2/antony_rim.htm)
110. Завещания двенадцати патриархов, сыновей Иакова [Электронный ресурс] – режим доступу до тексту: [http://www.krotov.info/acts/01/joseph/apok\\_01.html](http://www.krotov.info/acts/01/joseph/apok_01.html)
111. Задонщина // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 15. «Изборник». Сборник прирзведений литературы Древней Руси – М. : Художественная литература , 1969. – 799 с. – С. 380–397.
112. Зализняк А. А. «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. / А. Зализняк – М. : Языки славянской культуры , 2004. – 350 [2] с., табл. – ISBN 5-94457-200-0.
113. Замалеєв А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеєв, В. А. Зоц. – 2-е изд., перераб. и доп. – К. : Вища шк. : Изд-во при Киев. гос. ун-те , 1987. – 181, [2] с. ил. – На пер. авт. не указаны. – Библиогр.: с. 182.



114. Зеленина Г. Сефардские мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля [Электронный ресурс] / Г. Зеленина – режим доступа до тексту: [http://www.polit.ru/research/2009/01/13/zelenina.html#\\_ednref12](http://www.polit.ru/research/2009/01/13/zelenina.html#_ednref12)
115. Зеньковский В. История русской философии / В. Зеньковский – М. : Академический Проект , Раритет , 2001. – 880 с. – (Summa) – ISBN 5-8291-0127-0 («Академический Проект»), ISBN 5-85735-139-1 («Раритет»)
116. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество : Духов. движения 17-го в. / С. А. Зеньковский. – [Репринт. воспроизведение] – М. : Церковь , 1995. – 527, [1] с. – Предисл. парал.: англ., рус. – Перепеч. изд.: Russia's old-believers / Serge A. Zenkovsky (München). – Указ.: с. 507–528. – Библиогр.: с. 497–505. – ISBN 5-88893-001-6.
117. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. / А. А. Зимин. – М. : Изд. АН СССР , 1958. – 498 с. Библиог.: с. 456–479.
118. Зимин А. А. Слово о полку Игореве / А. А. Зимин – СПб. : Дмитрий Буланин , 2006 (СПб. : Искусство России) – 513, [1] с., [1] л. портр. – Указ. – Библиогр. в подстроч. примеч. – ISBN 5-86007-471-9
119. Зимин А. А. Холопы на Руси (с древнейших времён до конца XV в.) / А. А. Зимин – М. : Наука , 1973. – 391 с. Указ. имен: с.376–389.
120. Из Хронографа 1512 года // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб. : Наука , 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – 566 с. – ISBN 5-02-028387-8 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5099>
121. Иоахим Флорский Согласование Ветхого и Нового Заветов [Электронный ресурс] / Иоахим Флорский – режим доступа до тексту: <http://www.krotov.info/acts/12/3/flor2.htm>

122. Иов, патриарх московский. Повесть о житии царя Федора Ивановича. // Полное собрание русских летописей. – СПб. , 1910. – Т. 14. – С. 1–22. – режим доступа до тексту: [http://historydoc.edu.ru/catalog.asp?cat\\_ob\\_no=13151&ob\\_no=12738](http://historydoc.edu.ru/catalog.asp?cat_ob_no=13151&ob_no=12738)
123. Иосиф Волоцкий Просветитель / Прп. Иосиф Волоцкий; [Худож. А. А. Волошин ; Пер. Е. В. Кравец, Л. П. Медведвой] – М. : Изд-во Спасо-Преображен Валаам. Монастиря , 1993. – 381, [1] с. : ил. – (Памятники церковной письменности). – ISBN 5-7302-0807-3 – режим доступа до тексту: [http://www.krotov.info/acts/16/1/1505pros\\_rus2.html](http://www.krotov.info/acts/16/1/1505pros_rus2.html)
124. Истрин В. М. Исследования в области древнерусской литературы : 1-5 / В. М. Истрин – Санкт-Петербург : Сенат. тип. , 1906. – [6], 257 с.
125. Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. 1–3. / В. М. Истрин – Пг. : Отд. рус. яз. и словесности Рос. акад. наук , 1920–30. – Т. 1.
126. Іларіон Київський Слово про Закон і Благодать / Давня українська література. Хрестоматія / Іларіон Київський. – К. , 1992. – С. 195–214; 626–628. – режим доступа до тексту: <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm>
127. Ісаєвич Я. Україна давня і нова: народ, релігія, культура / НАН України; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. / Ярослав Ісаєвич – Львів, 1996. – 336 с. – ISBN 5-7702-1261-6.
128. Каган М. Д. Степенная книга и «Слово» / Каган М. Д. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т. – СПб. : Дмитрий Буланин , 1995. – Т. 5. Слово Даниила Заточника – Дополнения. Карты. Указатели. –1995. – С. 54–56.
129. Казанская история // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 2000. – Т. 10: XVI век. – 618

- [1] с. – ISBN 5-02-028406-8. – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148>
130. Кантор В. К. Русское православие в имперском контексте: конфликты и противоречия / В. К. Кантор – Вопросы философии. – 2003. – № 7. – С. 3–22.
131. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. 1-2 тт. т.1. / Н. Ф. Каптерев – Сергиев Посад : тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры , 1909. – [2], VI, 525 с.
132. Каравашкин А. В. Московская Русь и «Ромейское царство». Историософия династической богоизбранности в публицистике XVI столетия [Электронный ресурс] / А. В. Каравашкин – режим доступа до тексту: [http://www.russia-21.ru/XXI/RUS\\_21/ARXIV/1999/karavashkin\\_1999\\_03.htm#\\_ftnref23](http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARXIV/1999/karavashkin_1999_03.htm#_ftnref23)
133. Каравашкин А. Мифы Московской Руси: жизнь и борьба идей в XVI веке (Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский) [Электронный ресурс] / Андрей Каравашкин – режим доступа до тексту: [http://www.russia-21.ru/XXI/RUS\\_21/ARXIV/1998/karavashkin\\_12\\_1998.htm](http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARXIV/1998/karavashkin_12_1998.htm)
134. Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях / Н. М. Карамзин; [Предисл., подгот. текста и примеч. Ю. С. Пивоварова] – М. : Наука , 1991 – 125, [2] с. – (ПОЛИТЕИА Серия «Ретроспективная и сравнительная политология»). – Библиогр. в примеч.: с. 111–126. – ISBN 5-02-017587-0.
135. Карамзин Н. М. История государства Российского. В 12 томах. [Электронный ресурс] / Н. М. Карамзин – режим доступа до тексту: <http://bibliotekar.ru/karamzin.htm>
136. Кармазин Н. М. Предисловие к Истории государства Российского. [Электронный ресурс] / Н. М. Кармазин – режим доступа до тексту: <http://bibliotekar.ru/karamzin/02.htm>

137. Карташев А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев – М. : Эксмо , 2006 (Тверь: Тверской полиграфкомбинат) – 670, [1] с. – (Антология мысли). – ISBN 5-699-14599-0. – режим доступа до тексту: <http://www.otechestvo.org.ua/main/200912/0441.htm>
138. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви / А. В. Карташев ; АН СССР; [Предисл. А. Н. Сахарова] Т. 1. – М. : Наука , 1991. – XV, 685, [2] с. – (Очерки по истории Русской Церкви). – Вых. дан. ориг.: Париж : YMCA-PRESS. – ISBN 5-02-008638-X ; Т. 2 – М. : Наука , 1991 – 569, III, [2] с. – (Очерки по истории Русской Церкви). – Вых. дан. ориг.: Париж : УМСА-PRESS. – ISBN 5-02-008639-8
139. Кириллин В. М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе / Кириллин В. М. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2000. – № 1. – С. 86–94.
140. Кириллов И. А. Третий Рим : Очерк ист. развития идеи рус. мессианизма / И. Кириллов – М. : Т-во типо-лит. И. М. Машистова , 1914. – [4], 100 с. – Библиогр.: «Литературные источники» (с. 99–100).
141. Киселева М. С. Национальный исторический миф «Москва – Третий Рим» как идеологема древнерусских книжников / М. С. Киселева // Философский век. Альманах. Вып. 16. Европейская идентичность и российская ментальность. / Отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. – СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей , 2001. – С. 110–117.
142. Киселева М. С. Учение книжное : Текст и контекст древнерус. книжности / М. С. Киселева; Рос. акад. наук. Ин-т человека – М. : Индрик , 2000. – 253, [2] с. ил.; – Рез. англ. – Библиогр.: с. 246–253. – ISBN 5-85759-127-9.
143. Кінан Едвард. Російські історичні міфи: Зб. статей / Віктор Шовкун (пер.). / Едвард Кінан – К. : Критика, 2001. – 282 с. – ISBN 966-7679-17-9.

144. Ключевский В. О. Курс русской истории. [Электронный ресурс] / Ключевский В. О. – режим доступа до тексту: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Kluchevsk/\\_Index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Kluchevsk/_Index.php)
145. Ключевский В. О. Сочинения. В 9-ти т. – Т. 3. Курс русской истории. Ч. 3 / В. О. Ключевский; под ред. В. Л. Янина; послесл. и коммент. составили В. А. Александров, В. Г. Зими́на. – М. : Мысль , 1988. – 414 с. – С. 258–259.
146. Ключевский В. Псковские споры / В. О. Ключевский. // В. О. Ключевский. Сочинения в восьми томах. Том VII. Исследования, рецензии, речи (1866–1890) – М. : Издательство социально-экономической литературы , 1959. – 487 с. – режим доступа до тексту: [http://az.lib.ru/k/kljuchewskij\\_w\\_o/text\\_0060.shtml](http://az.lib.ru/k/kljuchewskij_w_o/text_0060.shtml)
147. Книга Еноха [Электронный ресурс] – режим доступа до тексту: [http://www.krotov.info/libr\\_min/from\\_1/0008.html](http://www.krotov.info/libr_min/from_1/0008.html)
148. Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Рос. акад. наук, Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова; Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина – М. : Индрик , 1997. – 774 с., [25] л. ил., факс. – Кн. является первым лингвист. изд. по рукописи, созд. в Ярославле в 1495 г. – Текст памятника : древнерус. – Указ. слов и форм: с. 371–774. – ISBN 5-85759-060-4.
149. Кобрин В. Б., Юрганов А. Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси (к постановке проблемы) / Кобрин В. Б., Юрганов А. Л. // История СССР. – 1991. – № 4. – С. 54–64.
150. Когут З. Истоки парадигмы единства: Украина и создание русской национальной истории (1620-е – 1680-е гг.) [Электронный ресурс] / З. Когут – режим доступа до тексту: <http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/kohut-1.htm>
151. Когут З.-Є. Від Яфета до Москви: Створення і перетворення біблійного родоводу слов'ян у польській, українській та російській історіографії (XVI–XVIII ст.) / З.-Є. Когут // Схід-Захід: Історико-

- культурологічний збірник. Випуск 9-10: *Patria* / За редакції Володимира Кравченка. – Харків : ТОВ «НТМТ», 2008. – 432 с. – С. 6–22.
152. Когут З.-Є. Коріння ідентичності: Студії з ранньомодерної та модерної історії України / Софія Грачова (пер.з англ.), Володимир Кравченко (післямова), Олег Бобровський (пер.з англ.). / Зенон Когут – К. : Критика , 2004. – 351 с. – (Серія «Критичні студії» / Інститут Критики). – Бібліогр.: с. 339–341. – ISBN 966-7679-48-9.
153. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Володимир Швед (пер.). / Райнгарт Козеллек – К. : Дух і літера , 2005. – 380 с. – ISBN 966-7888-94-0.
154. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії. Зі статтею Ганса-Георга Гадамера / Володимир Швед (пер.с нім.), Сергій Стельмах (передм.). / Райнгарт Козеллек – К. : Дух і літера , 2006. – 429 с. – Переклад вид.: *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer/ Koselleck, R., Frankfurt am Main, 2000.* – ISBN 966-378-028-2.
155. Комарович В. Л. Летописание [Московского княжества конца XIV и XV вв.] / Комарович В. Л. // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 193–200.
156. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Фредерик Чарлз Коплстон; Пер. с англ. И Борисовой – М. : Энигма , 1997. – 500 с. – (История духовной культуры). – Указ. имен: с. 494–500. – Библиогр.: с. 461–489. Библиогр. в примеч.: с. 420–460. – ISBN 5-7808-0010-3.
157. Корецкий В. И. История русского летописания второй половины XVI-начала XVII в. / Вадим Иванович Корецкий; Отв. ред. [и авт. послесл.] В. И. Буганов; АН СССР, Ин-т истории СССР – М. : Наука , 1986. – 269, [2] с., [1] л. портр.

158. Костомаров Н. И. Лекции по русской истории : [Вступ. лекция и летописи] : Сост. по запискам слушателей П. Г[айдебуро]вым. Ч. 1. / [Соч.] Проф. Н. И. Костомарова Источники русской истории – 1861. – [4], 100 с. – На обл. дата: 1862. – Предисл.: П. Гайдебуров.
159. Костомаров Н. История России в жизнеописаниях ее главнейших деятелей [Электронный ресурс] / Н. Костомаров – режим доступа до тексту: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/kost.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/kost.php)
160. Крупницький Б. Теорія III Риму і шляхи російської історіографії / Б. Крупницький – Мюнхен : Церковно-Археографічна Комісія , 1952. – 29 с.
161. Кукарцева М. А. Опыт чтения текстов в лингвистической философии истории / М. А. Кукарцева – Философия и общество. – 2005. – № 1. – С. 115–132.
162. Кукарцева М. А. Современная философия истории США / М. А. Кукарцева; М-во общ. и проф. образования РФ. Иван. гос. ун-т – Иваново : Иван. гос. ун-т , 1998. – 215 с. ил. – Рез. англ. – ISBN 5-7807-0089-3.
163. Курбский А. Второе послание Вассиану Муромцеву / А. М. Курбский // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Понырко. – СПб. : Наука , 2001. – Т. 11 : XVI век. – 683 с. – ISBN 5-02-028407-6 – режим доступа до тексту: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=9866>
164. Курбский А. М. История о великом князе Московском / А. М. Курбский; Ун-т рос. акад. образования – М. : Изд-во УРАО , 2001. – 161, [2] с. – Указ. – ISBN 5-204-00251-0 – режим доступа до тексту: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/kurb/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/kurb/01.php)
165. Летописец русский : (Московская летопись) : Приготовил к изд. А. Н. Лебедев по рукописи, ему принадлежащей – М. : Университетская тип. , 1895. – IV, 190 с. – режим доступа до тексту:

- [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Letop\\_russkij/text2.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Letop_russkij/text2.htm)
166. Летописная повесть о Куликовской битве // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 6: XIV – середина XV века. – 583 с. – ISBN 5-02-028354-1 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4981>
167. Летописный сборник, именуемый Тверской летописью // Тверские летописи : Древнерус. тексты и пер. / [Вступ. ст., пер. и примеч. В. З. Исакова] – Тверь : Твер. обл. кн.-журн. изд-во , 1999. – 248, [2] с. ил., карт. – Текст частично парал. древнерус. – Библиогр. в конце кн. – ISBN 5-85457-154-4 – режим доступа до тексту: [http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Tversk\\_let/frametext2.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Tversk_let/frametext2.htm)
168. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / Центр досліджень історії ім. Петра Яцика Канадського ін-ту українських студій Альбертського ун-ту. В 2 тт. / Іван Лисяк-Рудницький. Т. 1. – К. : Основи , 1994. – 520 с., Т. 2 – К. : Основи , 1994. – 573 с. – ISBN 1-895571-02-2.
169. Лихачев Д. С. Движение «жидовствующих» 70–90-х годов XV в. / Лихачев Д. С. // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 377–383.
170. Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. Т. 2. Великое наследие; Смех в Древней Руси: Монографии; Заметки о русском. / Лихачев Д. С. – Л. : Художественная литература , 1987. – 496 с.
171. Лихачев Д. С. Культура Руси эпохи образования русского национального государства: (конец XIV–начало XVI в.) / Д. С. Лихачев. – Л. : Госполитиздат , 1946. – 160 с.: ил.
172. Лихачев Д. С. Литература [Новгорода] первой половины XVI в. / Лихачев Д. С. // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М. ;



- Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 383–389.
173. Лихачев Д. С. Литература Древней Руси / Д. С. Лихачев // *Изборник: повести Древней Руси / сост. и примеч. Л. Дмитриева и Н. Поньрко. – М. , 1987. – С. 3–23. – («Классики и современники». Рус. классич. лит.).*
174. Лихачев Д. С. Литература Новгорода времени Грозного // *История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М.–Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 516–520.*
175. Лихачев Д. С. Текстология : На материале рус. лит. X-XVII вв. / Д. С. Лихачев при участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. - 3. изд., перераб. и доп. – СПб. : Алетейя , 2001. – 758 с. ил., табл. – (Славянская библиотека : Рос. акад. наук. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом)). – Часть текста нем. – Библиогр.: с. 576-643. – Указ. – ISBN 5-89329-430-0.
176. Літопис руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Дніпро , 1989. – XVI, 591 с. – ISBN 5-308-00052-2. – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/litop/lit.htm>
177. Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений в 11 т. Т. 6. Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. / Ломоносов М. В. – М.–Л. , 1952. – 689 с., [2] л. карт., портр.
178. Ломоносов М. В. Слово похвальное блаженным памяти Государю Императору Петру Великому, говоренное апреля 26 дня 1755 года // *Петр I в русской литературе XVIII века. Тексты и комментарии. Отв. ред. С. И. Николаев. – СПб. : Наука , 2006. – режим доступу до тексту: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5962>*
179. Лосев А. Историческое значение Ареопагитик / Лосев А. // *Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 71–82.*

180. Лотман М. Ю. За текстом: заметки о философском фоне тартуской семиотики (Статья первая) / М. Ю. Лотман // Лотмановский сборник 1. / Тартус. ун-т, Каф. рус. лит. Каф. семиот. с др. ; [Ред.-сост. Пермяков Е. В.] – М. : ИЦ–Гарант , 1995. – 734 с. [2] л. портр. – С. 214–222. – ISBN 5-900241-44-0.
181. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре : Быт и традиции рус. дворянства (XVIII–нач. XIX в.) / Ю. М. Лотман. – [2-е изд.] СПб. : Искусство–СПб , 1994. – 412, [1] с., [40] л. ил. – Указ. имен: с. 399–412. – Библиогр. в примеч.: с. 390–398. – ISBN 5-210-01524-6.
182. Лотман Ю. М. Избранные статьи. – В 3 тт. / Лотман Ю. М. – Таллинн : Александра , 1992.
183. Лотман Ю. М. К современному понятию текста / Ю. М. Лотман // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. – Вып. 736. – 1986. – С. 104–108. (Исследования по общему и сопоставительному языкознанию: Linguistica.)
184. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман – М. : Прогресс : Гнозис , 1992. – 270, [1] с. – (Семиотика). – ISBN 5-01-003843-9.
185. Лотман Ю. М. Культура и текст как генераторы смысла / Ю. М. Лотман // Кибернетическая лингвистика : [Сб. ст.] / АН СССР, Науч. совет по комплекс. пробл. «Кибернетика»; [Отв. ред. В. В. Иванов, В. П. Григорьев] – М. : Наука , 1983. – 119 с. ил. – Библиогр. в конце ст. – С. 23–30.
186. Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике. Вып. 1: (Введение. Теория стиха). [Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 160] / Ю. М. Лотман – Тарту. – 1964. – 195 с. (=Труды по знаковым системам. I).
187. Лотман Ю. М. Механизм Смуты (К типологии русской истории культуры) / Ю. М. Лотман // Новый круг. – 1993. – № 1. – С. 173–185.
188. Лотман Ю. М. «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII – начала XIX в. / Ю. Лотман // Слово о полку Игореве –

- памятник XII века / Отв. ред. Д. С. Лихачев; АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – М. ; Л. : Изд-во АН СССР , 1962. – С. 330–405.
189. Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина / Ю. М. Лотман; [Предисл. Б. Егорова] – М. : Книга , 1987. – 336 с. ил. – Произведения Н. М. Карамзина, основная лит. о нем : с. 336. Библиогр. в примеч.: с. 321–336.
190. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV–начала XVI века / Я. С. Лурье – М.–Л. : Изд-во АН СССР (Ленингр. отд-ние) , 1960. – 562 с. с илл.
191. Лурье С. Translatio Imperii [Электронный ресурс] / С. Лурье – режим доступа до тексту: <http://svlourie.narod.ru/imperium/3rome.htm>
192. Лурье Я. С. Две истории Руси XV века : Ран. и позд., независимые и офиц. летописи об образовании Моск. государства / Я. С. Лурье – СПб. : Дмитрий Буланин , 1994. – 238, [2] с. – Указ. имен., летописей: с. 229-238. – Библиогр. в примеч. в конце глав. – ISBN 5-86007-007-1.
193. Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV-XV вв. / Я. С. Лурье, АН СССР, Ин-т русской литературы (Пушкинский дом) – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние , 1976. – 283 с., схем.
194. Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV–XV вв. / Я. С. Лурье, АН СССР, Ин-т русс. Литературы (Пушкинский дом) – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние , 1976. – 238 с.
195. Лурье Я. С. Переписка Ивана Грозного с Курбским в общественной мысли Древней Руси. // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским : [Тексты и пер. с древнерус.] / Текст подгот. Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков; [Коммент. В. Б. Кобрина, Я. С. Лурье; Рос. АН]. – Л. : Наука , Ленинградское отд. – 429, [2] с., [6] л. ил., (Литературные памятники). – Загл. корешка : Переписка Грозного с Курбским. – Имен. указ.: с. 417–429. – С. 214–249.

196. Лурье Я. С. Предисловие к книге М. Д. Приселков. История русского летописания XI–XV вв. / Я. С. Лурье – СПб. : Дмитрий Буланин , 1996. – С. 5–29.
197. Лурье Я. С. Россия Древняя и Россия Новая (избранное) / Яков Соломонович Лурье – СПб. : Дмитрий Буланин, 1997. – 403, [4] с., [1] порт. – ISBN 5-86007-092-6.
198. Лызлов А. И. Скифская история / Андрей Лызлов; Подгот. текста, коммент. и аннот. список имен А. П. Богданова; Отв. ред. Е. В. Чистякова; [АН СССР] – М. : Наука , 1990. – 518, [1] с. – (Памятники ист. мысли). – Аннот. указ. имен: с. 462–518. – ISBN 5-02-009645-8.
199. Максим Грек Слово о составлении осмаго собора латыньскаго [Электронный ресурс] / Максим Грек – режим доступа до тексту: [http://www.krotov.info/acts/16/1/maxim\\_02.htm](http://www.krotov.info/acts/16/1/maxim_02.htm)
200. Манкиев А. И. Ядро российской истории... / А. Манкиев – М. : в Университетской типографии у Ридигера и Клаудия , 1799. – XXIV, 472 с.
201. Материалы для истории раскола за первое время его существования (под ред. Н. И. Субботина). Т. 1. Документы, содержащие известия о лицах и событиях из истории раскола за первое время его существования. Ч. 1. О лицах, судившихся на соборе 1666–1667 года. – СПб. , 1875. – 492, VI с.
202. Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита Т. 7. Историко- и догматико-полемиические сочинения первых расколуучителей ч. 4. «Христианоопасный щит веры», Челобитная и другие сочинения инока Аврамия – СПб. , [Ценз. 1885] – XXX, 433, [1] с.
203. Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита. Т. 6. Историко- и догматико-полемиические сочинения первых

- расколоучителей. Ч. 3. Сочинения бывшего Благовещенского собора диакона Федора Иванова – СПб. , [Ценз. 1881] – XXVIII, 334, [3] с.
204. Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. / С. Матхаузерова – Praha , 1976. – 146 s. (Acta Universitatis Carolinae Philologica: Monographie; Т. 63).
205. Махновець Л. Про автора «Слова о полку Ігоревім». / Л. Махновець – К. : Видавництво Київського державного університету, 1989. – 260 с.
206. Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке [Электронный ресурс] / Мейендорф И. – режим доступа до тексту: <http://vizantia.info/docs/155.htm>
207. Мейендорф И. Произошла ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? [Электронный ресурс] / Иоанн Мейендорф – режим доступа до тексту: <http://www.orthodoxia.org/lib/1/1/27/1.aspx>
208. Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке. / И. Ф. Мейендорф // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1974. – Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В. П. Адриановой-Перетц. – 384 с. – С. 291–305.
209. Мейер А. А. Религиозный смысл мессианства / Мейер А. А. // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 102–107.
210. Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Легенда о «призвании варягов» и становление древнерусской историографии / Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. // Вопросы истории. – 1995. – № 2. – С. 44–57.
211. Миллер Г. Ф. Сочинения по истории России : Избранное / Г. Ф. Миллер; Сост., ст. [с. 374–416] А. Б. Каменского; Примеч. А. Б. Каменского, О. М. Медушевской; [Рос. акад. наук] – М. : Наука , 1996.

- 447,[1] с., [1] л. портр. – (Памятники исторической мысли). – Указ. имен: с. 436–447. – Библиогр. в примеч.: с. 417–435. – ISBN 5-02-009637-7.
212. Мильков В. В. «Слово о Законе и Благодати» Илариона и теория «казней божьих» / В. В. Мильков // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. тр. / АН УССР, Ин-т философии; отв. ред. В. С. Горский. – Киев : Наукова думка, 1987. – С. 50–57.
213. Моисеева Г. Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века / Г. Н. Моисеева – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние, 1980. – 261 с. – В надзаг.: АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом).
214. Моисеева Г. Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века / Г. Н. Моисеева – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние, 1980. – 261 с. – В надзаг.: АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом).
215. Моисеева Г. Н. Ломоносов и древнерусская литература. / Г. Н. Моисеева, АН СССР, Ин-т русской литературы (Пушкинский дом) – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние, 1971. – 284 с. с ил.
216. Московская повесть о походе Ивана III Васильевича на Новгород // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 7: Вторая половина XV века. – 581 с. – ISBN 5-02-028361-4. – режим доступа до тексту: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5065>
217. Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы = The Picture of the Slavic World: the View from the Eastern Europe : The Picture of the Slavic World: the View from the Eastern Europe : Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI–начала XVIII века. / А. С. Мыльников – СПб. : Центр «Петербург.

- Востоковедение» , 1996. – 314 с. ил., портр., факс. – (Slavica Petropolitana / Рос. акад. наук. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)). – Рез. англ. – Библиогр.: с. 283–309. Парал. тит. л. англ. – Указ. – ISBN 5-85803-063-7.
218. Насонов А. Н. История русского летописания XI – начала XVIII века: Очерки и исследования. / Арсений Насонов – М. : Наука , 1969. – 556 с.
219. Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. Ист.-геогр. исследование / Насонов А. Н. – М. : Изд-во АН СССР , 1951. – 262 с. с карт.; 9 л. карт.
220. Немчинов І. Г. Оповідальна ідентичність: Джерела російського великого історичного нарративу : Монографія / Ігор Немчинов – К. : НПУ ім. М. Драгоманова , 2010. – 372 с. – ISBN 978-966-660-589-7.
221. Немчинов І. Г. Структури «свого» та «чужого» у російській ідентичності: Дослідження з філософії історії в Росії XVIII – XIX ст. : Монографія / Ігор Немчинов – Вінниця : О. Власюк , 2009. – 120 с. – ISBN 978-966-2932-95-9.
222. Німчук В. В. Нове про видатну вітчизняну писемну пам'ятку XII ст. / Василь Німчук // Українська мова. – 2009. – № 4. – С. 81–113.
223. Новикова Л., Сиземская И. Парадигма русской философии истории / Новикова Л., Сиземская И. // Свободная мысль. – 1995. – № 5. – С. 42–54.
224. О Сидоре митрополите, как прииде из Цареграда на Москву со осмаго сбора в лето 6945 // Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания : Ист.-лит. исследование В. Малинина – К. : тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры , 1901. – 1029 с. – Приложения. – С. 115–127.
225. Оболенский Д. Связи между Византией и Русью в XI – XV вв. / Д. Оболенский – М. : Наука , 1970. – 15 с. (XIII Междунар. конгресс исторических наук. Москва, 16–23 авг. 1970).

226. Оглоблин О. Московська Теорія III Риму в XVI–XVII столітті / Олександр Оглоблин – Мюнхен : Церковно-Археографічна Комісія , 1951. – 55 с.
227. Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии / Т. А. Опарина – Новосибирск : Наука. Сиб. предприятие РАН , 1998. – 429 с. – Текст рус., церковнослав. – ISBN 5-02-031083-2.
228. Опарина Т. А. Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. / Т. А. Опарина // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов междунар. конф. / РАН. Ин-т человека; Под ред. М. С. Киселевой. – М. , 2003. – 527 с. ил. – (Человек в русской культуре). – режим доступа до тексту: [http://www.krotov.info/history/17/3/1666\\_oparina.htm](http://www.krotov.info/history/17/3/1666_oparina.htm)
229. Орлов А. С. Введение: [Литература времени объединения северо-восточной Руси (1380-е–1460-е гг.)] / Орлов А. С. // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 165–170.
230. Орлов А. С. Введение: [Областные литературы периода феодальной раздробленности: (1220-е –1370-е гг.)] // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 7–18.
231. Орлов А. С. Курбский и Грозный / Орлов А. С. // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР , 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 497–510.
232. Осетров Е. И. Три жизни Кармазина : Роман-исследование. / Е. И. Осетров – М. : Московский рабочий , 1989. – 286, [1] с. : ил. – ISBN 5-239-00568-0.
233. Памятники литературы Древней Руси : XIII век [Сб. текстов / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Вступит. статья Д.



- С. Лихачева, с. 5–26] – М. : Худож. лит. , 1981. – 620 с., 15 л. ил., цв. ил. – Текст парал. : рус., – древнерус.
234. Памятники литературы Древней Руси: XIV – середина XV в. [Сб. текстов] / Составление Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Вступит. статья Д. С. Лихачева, с. 5–26 – М. : Худож. лит. , 1981. – 602 с., 14 л. ил., цв. ил.; – Текст парал. : рус., – древнерус.
235. Памятники литературы Древней Руси: вторая половина XV в. [Сб. текстов] / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Вступ. ст. Д. С. Лихачева, с. 5–20 – М. : Худож. лит. , 1982. – 690 с., 14 л. ил., цв. ил. – Текст парал. : рус., – древнерус.
236. Панченко А. М. Летописный рассказ об Андре Первозванном и флагелланство / А. М. Панченко // Исследования по древней и новой литературе : [Сборник : Посвящается 80-летию Д. С. Лихачева / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); [Редкол.: Л. А. Дмитриев (отв. ред.) и др.] – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние , 1987. – 465, [1] с. ил. – Указ. имен: с. 450–462. – Список печ. тр. Д. С. Лихачева за 1977–1987 гг. лит. о нем за 1977–1987 гг. / Составила М. А. Салмина: с. 365–448. – С. 172–177.
237. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ / Панченко А. М. // Русская история и культура. – Спб. : Юна, 1999. – 520 с. – С. 7–260. – ISBN 5-86720-007-8
238. Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха / А. М. Панченко // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1983. – Т. 37. – 424 с. – С. 54–78.
239. Парсамов В., Шанская Т. Власть и просвещение в России XVIII – начала XIX вв. (Вводные замечания к теме) / Вадим Парсамов, Татьяна Шанская // Логос. – 2003. – № 4–5 (39). – С. 243–259.

240. Пахльовська О. Симбіоз культури та ідеології в Україні XVII ст. / О. Пахльовська // О. Мишанич (ред.). Україна між Заходом і Сходом Європи (Матеріали I українсько-італійського симпозиуму, Київ, 13–16.09.1994), *L'Ucraina del XVII secolo tra Occidente ed Oriente d'Europa* (I Convegno Italo-Ucraino, Kyjiv, 13–16.09.1994). – Київ–Venezia : Національна Академія Наук України, Fondazione Giorgio Cini, Український міжнародний комітет з питань науки і культури при НАН України, 1996. – С. 85–113.
241. Пенионжек Е. В. К вопросу об историческом времени в «Слове о Законе Благодати» Илариона Киевского [Електронний ресурс] / Пенионжек Е. В. // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Филос. фак. Урал. гос. ун-та; Ред. Б. В. Емельянов. – Екатеринбург : – № 8. – 2005. – режим доступа до тексту: <http://www.eunnet.net/sofia/08-2005/text/0814.html>
242. Переводная литература конца XIV и XV вв. // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 171–188.
243. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским : [Тексты и пер. с древнерус.] / Текст подгот. Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков; [Коммент. В. Б. Кобрин, Я. С. Лурье; Рос. АН]. – Л. : Наука, Ленинградское отд. – 429, [2] с., [6] л. ил., (Литературные памятники). – Загл. корешка : Переписка Грозного с Курбским. – Имен. указ.: с. 417–429.
244. Пересветов И. С. Большая челобитная // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – 566 с. – ISBN 5-02-028387-8 – режим доступа до тексту: <http://pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5115>
245. Пересветов И. С. Сказание о Магмете-салтане // Все народы едино суть : [Сборник / Сост., предисл., с. 5–36, и коммент. Н. В.

- Синицыной; Ил. И. Спасского] / И. С. Пересветов – М. : Мол. гвардия , 1987. – 682, [2] с. ил. – содерж.: Тверской гость: Повесть о путешествии Афанасия Никитина в Индию / В. Прибытков. Образ мира: Лит. памятники, записки рус. путешественников, соч. иностранцев о России. – Библиогр.: с. 681–683. – режим доступа до тексту: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Peresvetov/Magmet\\_saltan/text.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Peresvetov/Magmet_saltan/text.htm)
246. Перетц В. Слово о полку Ігоревім – пам'ятка феодальної України-Руси XII віку: Вступ. Текст. Коментар. / В. Перетц – К. : , 1926. – 357 с.
247. Пештич С. Л. Русская историография XVIII века. Ч. 1–3. 1961–1971. Ч. 1. / Пештич С. Л. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та , 1961. – 276 с.
248. Пештич С. Л. Русская историография XVIII века. Ч. 1–3. 1961–1971. Ч. 2. / Пештич С. Л. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та , 1965. – 344 с.
249. Писання Преподобного Феодосія Печерського / Феодосій Печерський // Хроніка–2000. – 1995. – Випуск 1. – С. 82–117. – режим доступа до тексту: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr59.htm>
250. Платонов С. Ф. Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI-XVII вв. : Опыт изуч. обществ. строя и сослов. отношений в Смут. время / С. Ф. Платонов; Отв. ред. Я. Н. Щапов; Ст. Е. В. Чистяковой [с. 419–440]. – 5-е изд. – М. : Памятники ист. мысли , 1995. – 469 с., [1] л. портр.карт. – (Памятники исторической мысли). – Указ. собств. имен и геогр. названий: с. 447–463. – Библиогр. в примеч.: с. 369–411. – ISBN 5-88451-007-1.
251. Платонов С. Ф. Статьи по русской истории (1883-1902) / проф. С. Ф. Платонов – СПб : А. С. Суворин , 1903. – [6], 310, [1] с.
252. Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні : Пер. з англ. / С. Плохій – К. : Критика , 2005. – 496 с. – (Критич. студії). – Парал. тит. арк. англ. – Бібліографія: с. 437–485. – ISBN 9667679861.

253. Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле / Плюханова М. Б. // Из истории русской культуры / А. Д. Кошелев (сост.). – М. : Школа «Языки рус. культуры» – (Язык). Т. 3 : XVII – начало XVIII века. – М. : Школа «Языки рус. культуры» , 1996. – 624 с. – С. 380–459. – ISBN 5-88766-031-7.
254. Плюханова М. Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. / Плюханова М. Б. // Художественный язык средневековья : [Сб. ст.] / АН СССР, Науч. совет по истории мировой культуры; [Отв. ред. В. А. Карпушин] – М. : Наука , 1982. – 272 с. ил. – Библиогр. в примеч. в конце ст. – с. 184–200.
255. Плюханова М. Б. Средневековая символика власти: Крест Константинов в русской традиции / Плюханова М. Б. // Литература и история: Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение / Ред. В. И. Беззубов. – Тарту , 1987. – 171 с. (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та; вып. 781). – С. 149–170.
256. Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. / Плюханова М. Б. – СПб. : Акрополь , 1995. – 334 [1] с. – ISBN 5-86585-008-3.
257. Повесть о нашествии Тохтамышша // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 6: XIV – середина XV века. – 583 с. – ISBN 5-02-028354-1 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4983>
258. Повесть о битве на реке Воже // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 6: XIV – середина XV века. – 583 с. – ISBN 5-02-028354-1 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4979>

259. Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 15. «Изборник». Сборник приведений литературы Древней Руси – М. : Художественная литература , 1969. – 799 с. – С. 280–289.
260. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году. // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 7: Вторая половина XV века. – 581 с. – ISBN 5-02-028361-4 – режим доступа до тексту: <http://pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5059>
261. Повесть о Новгородском Белом Клобуке [Электронный ресурс] – режим доступа до тексту: <http://old-rus.narod.ru/07-46.html>
262. Повесть о победах Московского государства : [Текст и перевод / АН СССР; Изд. подгот. Г. П. Енин] – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние , 1982. – 160 с., 2 л. ил. – (Лит. памятники). – В прил.: «Повесть о победах Московского государства» – новонайденный памятник древнерусской литературы / Г. П. Енин. – Указ. имен и геогр. назв.: с. 155–159. – Библиогр. в примеч.: с. 154.
263. Повесть о псковском взятии // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – 566 с. – ISBN 5-02-028387-8 – режим доступа до тексту: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5098>
264. Повесть священноинока Симеона Суздальца, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленники // Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания : Ист.-лит. исследование В. Малинина – К. : тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры , 1901. – 1029 с. – Приложения. – С. 102–114.
265. Повесть Симеона Суздальскаго об осьмом Флорентийском соборе. Исидоров собор и хождение его [Электронный ресурс] / Симеон

- Суздальский – режим доступа до тексту:  
<http://www.starajavera.narod.ru/simeonsuzdal.html>
266. Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка. – К. : Рад. Письменник, 1990. – 558 с. – ISBN 5-333-00032-8 – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/pvlyar/yar.htm>
267. Погодин М. П. Исследования, замечания и лекции М. Погодина о русской истории. Период удельный, [1054-1240] / М. Погодин – Б. м., 1856. – VIII, 482, [1] с.
268. Погодин М. П. Историко-критические отрывки [по русской истории] / [Соч.] М. Погодина. Кн. [1]-2 [Кн. 1] – М., 1846. – [4], II, [2], 447 с.
269. Погосян Е. Русь и Россия в исторических сочинениях 1730–1780-х годов / Елена Погосян // Россия / Russia. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII – начало XX века. – М. : ОГИ, 1999. – С. 7–19.
270. Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею. – Т. 5. V. VI. Псковския и софийския летописи – Б. м., 1851. – VI, 275, [4] с., [2] л.
271. Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею – Т. 7. VII. Летопись по Воскресенскому списку – СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1856. – X, 345, [2] с., [1] л. факс.
272. Полное собрание русских летописей. – Т. 1. Лаврентьевская летопись. – Л., 1926–1928. – VIII с., 579 стлб.
273. Полное собрание русских летописей. – Т. 2. Ипатьевская летопись. – СПб., 1908. – XVI с., 938 стлб., 87 с.
274. Полное собрание русских летописей. – т. 9. Никоновская летопись. Ч. 1. – СПб., 1862. – 256 с.

275. Полное собрание русских летописей. Т. 25. Московский летописный свод конца XV века. – М.–Л. : Издательство Академии Наук СССР , 1949. – 463 с.
276. Попов А. Н. Обзор хронографов русской редакции / [Соч.] Андрея Попова. Вып. 1–2. Вып. 2. – М. : тип. А. И. Мамонтова и Ко , 1869. – [4], 287 с.
277. Послание архиепископа Новгородского Геннадия митрополиту Зосиме [Электронне видання] – режим доступу до тексту: <http://www.krotov.info/acts/15/3/gonozov.htm>
278. Послание Геннадия Новгородского Иоасафу Ростовскому // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 7: Вторая половина XV века. – 581 с. – ISBN 5-02-028361-4. – режим доступу до тексту: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5073>
279. Послание Полубенскому // Иван IV Грозный Сочинения / Иван IV Грозный – СПб. : Издательский Дом «Азбука-классика» , 2007. – 256 с. – С. 172–182. – ISBN 978-5-91181-328-6
280. Послание митрополита Ионы к литовским епископам о непризнавании лжемитрополита Григория (Болгарина) // Макарий (Булгаков М. П.) История Русской Церкви / Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Кн. 4, ч. 1. История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589) : Состояние Русской Церкви от митрополита святого Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448–1589) – М. : Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря , 1996 – 590 , [1] с. , [16] л. ил. – Посвящ. 850-летию основания Москвы. – С. 535–541. – ISBN 5-7302-0772-7 – режим доступу до тексту: <http://www.krotov.info/acts/15/2/iona.htm>

281. Послание на Угру Вассиана Рыло // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 7: Вторая половина XV века. – 581 с. – ISBN 5-02-028361-4 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5070>
282. Послания и Завещание Нила Сорского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – 566 с. – ISBN 5-02-028387-8. – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5090>
283. Послания Ивана Грозного / подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье ; пер. и коммент. Я. С. Лурье ; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – Репринт. воспроизведение изд. 1951 г. – СПб. : Наука , 2005 – 715 с., [12] л. ил., факс. ил. – (Литературные памятники : ЛП / Рос. акад. наук). – Имен. указ.: с. 687–710. – ISBN 5-02-026379-6.
284. Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – 566 с. – ISBN 5-02-028387-8. – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105>
285. Приселков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. // М. Д. Приселков. [Предисл., примеч. Я. С. Лурье] Рос. Акад. наук, Ин-т Росс. истории С–Петерб. филиал. – СПб. : «Дмитрий Буланин» : Petropolis , 1996. – 325 с. [1] л. портр.: ил. – (Studiorum slavicozum monumenta ; т. 11) – ISBN 5-86007-093-X.
286. Прицак О. Відкіль єсть пішла Руськая земля [Электронный ресурс] / Омелян Прицак – режим доступа до тексту: <http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/pritsak-2.htm>



287. Прицак О. Вступ / Омелян Прицак // Староруські київські і Галицько-Волинські літописи: Острозький список (Хлебніковський) і список Четвертинського (Погодінський). Гарвардська бібліотека давнього українського письменства. Т.VIII. The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj (Xlebnikov) and Četvertyns'kyj (Pogodin) Codices (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. VIII). – Harvard University Press , 1990. – P. XXXIX–LXII.
288. Прицак О. Коли і ким було написано «Слово о полку Ігоревім» / Український науковий ін-т Гарвардського ун-ту ; Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України ; Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України. / О. Прицак – К. : Обереги , 2008. – 359 с. – (Київська бібліотека давнього українського письменства; т. 7). – Парал. тит. арк. англ. мовою. – Бібліогр.: с. 271–299. – ISBN 966-513-076-5.
289. Прицак О. Походження Русі: Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг) / НАН України; Інститут сходознавства ім. А. Кримського. / О. Прицак – К. : Обереги , 1997. – 1074 с. – (Київська бібліотека давнього українського письменства; Т. 2). Т. 1 – ISBN 966-513-100-1.
290. Прокопович Ф. Реэстр государей Российских от самого Рурика до Государя императора Петра Великого, которых исчисляется 33 / Феофан Прокопович // Філософські твори в трьох томах. Т. 3. Математика, історичні праці, вірші, листи. Переклад з латинської. – К. : Наукова думка , 1981. – 524 с.
291. Прокопович Ф. Сочинения. Под ред. [и с предисл. 3-19] И. П. Еремина. / Феофан Прокопович – М.–Л. : Изд-во Акад. наук СССР , [Ленингр. отд-ние] , 1961. – 502 с., 1 л илл.
292. Пространная редакция Устава князя Ярослава Владимировича «О церковных судах» // Российское законодательство X–XX веков.: В 9-ти

- т. / Под общ. ред. д.ю.н., проф. О. И. Чистякова. – Т. 1. Законодательство Древней Руси. – М. : Юрид. лит. , 1984. – С. 189–193.
293. Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. / Г. М. Прохоров // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1968. – Т. 23: Литературные связи древних славян. – 343 с. – С. 86–108.
294. Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского / Г. М. Прохоров // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1981. – Т. 36. – 416 с. – С. 50–70.
295. Прохоров Г. М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы / Г. М. Прохоров // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1979. – Т. 34: Куликовская битва и подъем национального самосознания. – 413 с. – С. 3–17.
296. Прохоров Г. М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. / Г. М. Прохоров – Л. : Наука , Ленингр. отд. , 1978. – 238 с., 8 л. илл.
297. Пустозерская проза : [Сборник / Сост., предисл., с. 7-36, коммент., пер. отд. фрагм. М. Б. Плюхановой] – М. : Моск. рабочий , 1989. – 363, [2] с. – Содерж.: Авт.: Протопоп Аввакум, Инок Епифаний, Поп Лазарь, Дьякон Федор. – Библиогр.: с. 312–363. – ISBN 5-239-00385-8.
298. Пушкин А. С. Собрание сочинений : В 10-ти т. / А. С. Пушкин Т. 7. История Пугачева; Исторические статьи и материалы; Воспоминания

- и дневники / [Примеч. Ю. Г. Оксмана, Т. Г. Цявловской] – М. : Современник , 1982. – 543 с.
299. Радищев А. Н. Избранное. Вступ. ст. и примеч. А. П. Валагина / Радищев А. Н. – М. : Правда , 1988. – 443 [1] с.
300. Радищев А. Н. Полное собрание починений. Под ред. И. К. Луппола (гл. ред), Г. Д. Гуковского и В. А. Десницкого. / Радищев А. Н. – М.–Л. : Изд-во Акад. наук СССР. Тип. изд-ва Акад. наук СССР в Лгр. , Т. 1. – 1938. – XX, 506 с. 1 вкл. л. портр. Т. 2. – 1941. – 432 с.
301. Ранчин А. М. Вертоград Златословный: древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях / А. М. Ранчин. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 575 с. – (Научная библиотека). – (Новое литературное обозрение: научное приложение; вып. 60). – Библиогр.: с. 474–548 и в тексте примеч. – Указ. имен: с. 452–472. – ISBN 5-86793-502-7.
302. Ранчин А. М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности. / Ранчин А. М. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2001. – № 4. – С. 69–81.
303. Рикер П. Конфликт интерпретаций = Le conflit des interpretations : Le conflit des interpretations : Очерки о герменевтике / Поль Рикёр; Пер. с фр. И. С. Вдовина – М. : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле , 2002. – 622, [1] с. – (Канон философии). – Указ. – ISBN 5-86090-524-6.
304. Рикер П. Повествовательная идентичность [Электронный ресурс] / Поль Рикер – режим доступа до тексту: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Rik/pov\\_ident.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php)
305. Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика *L'eredita romano-costantinopolitana nella Russia medioevale: idea del potere e practica politica* : [Материалы] / IX Междунар. семинар ист. исслед. «От Рима к Третьему Риму», Москва, 29–31 мая 1989 г.; [Редкол.: А. Н. Сахаров (отв. ред.) и др.] – М. : РАН , 1995, 1996) – 354,[1] с. – Парал. загл.: *L'eredita romano-costantinopolitana*

- nella Russia medioevale: idea del potere e practica politica. – В надзаг.: Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории, Нац. совет исслед. Италии, Рим. ун-т «Ла Сапьенца». – Библиогр. в примеч. в конце докл. – ISBN 5-201-00581-0
306. Рікер П. Идеологія та утопія: Курс лекцій / Володимир Верлока (пер.з англ.). / Поль Рікер – К. : Дух і літера , 2005. – 382 с. – ISBN 966-7888-80-0.
307. Рікер П. Історія та істина /Віктор Шовкун (пер.). / Поль Рікер – К. : Видавничій дім «КМ Academia», Університетське видавництво «Пульсари» , 2001. – 396 с. – (Сер. «Християн. Філософі».) – ISBN 966-518-018-5 («КМ Academia»), ISBN 966-7671-14-3 («Пульсари»).
308. Робинсон А. Н. История славянского Возрождения и Паисий Хилендарский. Вопросы лит.-ист. типологии. / А. Н. Робинсон – М. : Изд-во АН СССР , 1963. – 163 с.
309. Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья 11 – 13 вв.: Очерки лит.-ист. типологии / А. Н. Робинсон – М. : Наука , 1980. – 336 с. 1 л. ил.
310. Рукопись XVII-го столетия, С.-Петербургской Императорской Публичной библиотеки. Писання Богомудрым и Благородным Старцем Спиридоном Потемкиным, Бывшим из рода славных бояр Потемкиных и Архимандритом Покровскаго монастыря [Електронний ресурс] / Спиридон Потемкин – режим доступу до тексту: <http://www.krotov.info/acts/17/lyzlov/potemkin.html>
311. Русина О. В. Україна крізь віки: В 15 т. / НАН України; Інститут археології / В. А. Смолій (ред.) – Т. 6 : Україна під татарами і Литвою / Русина Олена Володимирівна – К. : Альтернативи , 1998. – 319 с. – ISBN 966-7217-26-4.
312. Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией. Памятники древне-русского

- канонического права (памятники XI–XV в.). Т. 6: ч. 1. – 2-е изд. – С.-Пб. : Тип. М. А. Александрова , 1908. – 747 с.
313. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду або Принципи політичного права / Інститут філософії НАН України ; Вінницький держ. технічний ун-т / О. І. Хома (склад., пер. з фр., заключ. ст., комент., дов. матеріали). – К. : Port-Royal , 2001. – 348 с. – (Філософські першоджерела.). – Бібліогр.: с. 292. – ISBN 966-7068-06-4.
314. Рыбаков Б. А. В. Н. Татищев и летописи XII в. / Б. А. Рыбаков // История СССР. – 1971. – № 1. – С. 91–101;
315. Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. / Б. А. Рыбаков – М. : Наука , 1964. – 240 с. с илл.
316. Рыбаков Б. А. Петр Бориславич : Поиск автора «Слова о полку Игореве» / Б. А. Рыбаков – М. : Молодая гвардия , 1991. – 286,[1] с. ил. – Библиогр.: с. 286–287. – ISBN 5-235-00500-7.
317. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». / Б. А. Рыбаков – М. : Наука , 1972. – 520 с.
318. Рыбаков Б. А. «Слово о полку Игореве» и его современники. / Б. А. Рыбаков – М. : Наука , 1971. – 296 с.
319. Савва В. Московские цари и византийские василевсы : К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей / В. Савва – Харьков : тип. и лит. М. Зильберберг и с-вья , 1901. – [4], IV, 400 с.
320. Савельева М. Ю. Монархия как форма самоопределения личности : российский опыт становления феномена «сакральное» / М. Ю. Савельева – К. : ПАРАПАН , 2007. – 411 с. – ISBN 978-966-8210-48-8.
321. Сазонов С. В. О версиях крещения русской земли в историографии XV в. [Электронный ресурс] / С. В. Сазонов – режим доступа до тексту:  
<http://www.rostmuseum.ru/publication/srm/001/sazonov02.html>

322. Сазонова Л. И. Летописный рассказ о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 году в обработке В. Н. Татищева // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Ред.: Д. С. Лихачев, М. А. Салмина. – М. ; Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1970. – Т. 25: Памятники русской литературы X–XVII в.в. – 360 с. – С. 29–46.
323. Сахаров А. Н. Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси / Сахаров А. Н. // История СССР. – 1990. – № 3. – С. 71–83.
324. Сахаров В. А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи : Исслед. В. Сахарова / В. А. Сахаров – Тула : тип. Н. И. Соколова , 1879. – 249 с.
325. Сборник Русского исторического общества. 1867–1916. Т. 59. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским государством, часть 2-ая (годы с 1533 по 1560). Том издан под наблюдением Г. Ф. Карпова. – СПб., 1887.
326. Семенов В. А. Древняя русская пчела по пергаменному списку : Труд [публикация и предисл.] Виктора Семенова / Виктор Семенов – Санкт-Петербург : тип. Имп. Акад. наук , 1893. – [2], LXVI, 444 с. – Текст памятника парал. на древнеславян. и греч. яз.
327. Сеницына Н. В. Максим Грек / Нина Сеницына. – Москва : Молодая гвардия , 2008. – 232, [4] с., [8] л. ил. – (Жизнь замечательных людей : ЖЗЛ : серия биографий / осн. в 1890 г. Ф. Павленковым и продолж. в 1933 г. М. Горьким ; вып. 1362 (1162)). – ISBN 978-5-235-03104-3.
328. Сеницына Н. В. Третий Рим : Истоки и эволюция рус. средневековой концепции (XV–XVI вв.) / Н. В. Сеницына; Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории, Междунар. семинар «Da Roma alla Terza Roma» – М. : Индрик , 1998. – 410, [4] с., [1] л. ил. – Указ. имен: с. 396–407. – ISBN 5-85759-076-0.

329. Сказание о Дракуле // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 15. «Изборник». Сборник приведений литературы Древней Руси – М. : Художественная литература , 1969. – 799 с. – С. 432–445.
330. Сказание о Мамаевом побоище // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 6: XIV – середина XV века. – 583 с. – ISBN 5-02-028361-4 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4982>
331. Сказание Авраамия Палицына / Подг. текста и коммент. О. А. Державиной, Е. В. Колосовой. Под ред. Л. В. Черепнина. – М. – Л. : Изд-во Акад. наук СССР , 1955. – 347 с., 9 л. илл.
332. Сказание о князьях Владимирских // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – 566 с. – ISBN 5-02-028387-8. – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5103>
333. Сказание отца нашего Агапия // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 3: XI–XII века. – 413 с. – ISBN 5-02-028310-X – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4932>
334. Сказания и повести о Куликовской битве : [Древнерус. тексты и пер. / АН СССР; Изд. подгот. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева] – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние , 1982. – 422 с., 8 л. ил. – (Лит. памятники).
335. Скрынников Р. Г. Борис Годунов / Р. Г. Скрынников – М. : Наука , 1978. – 192 с., 2 л. илл. (Сер. «Страницы истории нашей Родины»). Библиогр.: с. 189, Библиогр. в примеч.: с. 183–188.
336. Скрынников Р. Г. Третий Рим / Р. Г. Скрынников – СПб : Дмитрий Буланин, 1994. – 192 с. – ISBN 5-86007-011-X – режим

- доступу до тексту:  
[http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Skrunnik/\\_02.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Skrunnik/_02.php)
337. Словарь книжников и книжности Древней Руси : [В 3 вып.] / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом) ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. : А–К. – Л. : Наука : Ленингр. отд-ние , 1988. – 515, [1] с. – ISBN 5-02-027978-1 – режим доступа до тексту: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3955>
338. Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 6: XIV – середина XV века. – 583 с. – ISBN 5-02-028361-4 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4985>
339. Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1997. – Т. 4: XII век. 685 , [2] с. – (Библиотека литературы Древней Руси [Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом)]). – Текст памятников парал. : древнерус., рус. – ISBN 5-02-028311-8 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4941>
340. Слово о гибели Русской земли // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 15. «Изборник». Сборник приведений литературы Древней Руси – М. : Художественная литература , 1969. – 799 с. – С. 326–327.
341. Слово о полку Игореве / Ред., пер. и объясн. прив.-доц. С. К. Шамбинаго. [5-е изд.] – М. : Универс. б-ка , 1917. – 74 с.;14. – (Универсальная библиотека № 572). – На обл. ошибочно: Ред., пер. и объясн. пр.-доц. С. К. Шамбинского.
342. Соловьев С. М. История России с древнейших времен // Соч. Сергея Соловьева. Т. 1–29. – М. : Унив. тип. , 1851–1879 – 29 т. табл. – Т. 1–4. – 1854. – История России с древнейшего периода до княжения



- Ивана III – режим доступу до тексту:  
[http://az.lib.ru/s/solowxew\\_serzej\\_mihajlowich/index.shtml#gr1](http://az.lib.ru/s/solowxew_serzej_mihajlowich/index.shtml#gr1)
343. Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх / АН України, Археограф, коміс., Ін-т укр. археографії, Ін-т історії України. Підготовка тексту до друку, передмова, комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. / Феодосій Софонович – К. : Наук. Думка , 1992. – 336 с. – (Пам'ятки укр. літописання). – ISBN 5-12-002045-3.
344. Старец Елеazarова монастыря Филофей и его послания : Ист.-лит. исследование В. Малинина / В. Малинин – К. : тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры , 1901. – 1029 с. разд. паг.; – Прил. на древнерус. яз. – Библиогр. в примеч.
345. Степенная книга царского родословия // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб. : Наука , 2003. – Т. 12: XVI век. – 624 с. – ISBN 5-02-028406-8. – режим доступу до тексту:  
<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9890>
346. Стремоухов Д. Москва – Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. Т. 2, кн. 1. Киевская и Московская Русь : [Ст. по истории и типологии рус. культуры] / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский – М. : Языки русской культуры , 2002. – 944 с. – Библиогр. в конце ст. – С. 425–441. – ISBN 5-7859-0142-0.
347. Суханов А. Прения с греками о вере [Электронный ресурс] / Арсений Суханов – режим доступу до тексту:  
<http://www.krotov.info/acts/17/2/1650suhanov.htm>
348. Татищев В. Н. История Российская. Ч. 1. [Электронный ресурс] / В. Н. Татищев – режим доступу до тексту:  
<http://lib.rus.ec/b/110687/read#t1>
349. Татищев В. Н. История Российская. Ч. 2. [Электронный ресурс] / В. Н. Татищев – режим доступу до тексту:  
<http://lib.rus.ec/b/110688/read#t24>

350. Татищев В. Н. История Российская. Ч. 3. [Электронный ресурс] / В. Н. Татищев – режим доступа до тексту: <http://lib.rus.ec/b/110689/read#t1>
351. Татищев В. Н. История Российская. Ч. 4. [Электронный ресурс] / В. Н. Татищев – режим доступа до тексту: <http://lib.rus.ec/b/110691/read#t1>
352. Татищев В. Н. История Российская. Ч. 5. [Электронный ресурс] / В. Н. Татищев – режим доступа до тексту: <http://lib.rus.ec/b/110692/read#t1>
353. Творогов О. В. Археография и текстология древнерусской литературы : курс лекций / О. В. Творогов; Российская акад. наук, Ин-т русской лит. (Пушкинский дом) – М. , СПб. : Альянс-Архео , 2009. – 277, [1] с. ил., табл. – Библиогр. в тексте. – ISBN 978-5-98874-041-4.
354. Творогов О. В. Древне-русские хронографы. / О. В. Творогов; АН СССР, Ин-т рус. литературы («Пушкинский дом») – Л. : «Наука» , Ленингр. отд-ние. , 1975. – 320 с.
355. Тихомиров М. Н. Древняя Русь / М. Н. Тихомиров ; Предисл. М. Т. Белявского, Акад. наук СССР, Отд-ние истории, Археографическая комис., Арх. АН СССР – М. : Наука , 1975. – 429 с. с ил.; 1 л. портр. Указ. имен с. 418–428.
356. Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII вв. / М. Н. Тихомиров ; Акад. наук СССР, Отд-ние истории, Археографическая комис., Арх. АН СССР – М. : Наука , 1973. – 422 с. с ил.; 1 л. ил.
357. Тихомиров М. Н. Русское летописание / М. Н. Тихомиров ; Акад. наук СССР, Отд-ние истории, Археографическая комис., Арх. АН СССР – М. : Наука , 1979. – 383, [1] с., [2] л. карт., портр. карт., портр. – Указ.
358. Тихонюк И. А. «Изложение Пасхалии» московского патриарха Зосимы / И. А. Тихонюк // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. : Сб. ст. / АН СССР, Ин-т истории СССР;

- [Отв. ред. В. И. Буганов] – М. : Ин-т истории , 1986. – 243, [1] с. – Библиогр. в примеч. в конце ст. – С. 45–57.
359. Тойнби А. Постигание истории = A study of history : A study of history : Избранное / А. Дж. Тойнби; Пер. с англ. Е. Д. Жаркова; Под ред. В. И. Уколовой и Д. Э. Харитоновича – М. : Айрис-Пресс : Рольф , 2001. – 637, [1] с. – ISBN 5-7836-0413-5.
360. Толочко А. П. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия = «Історія Російська» Василя Татищева: джерела та відомості / Алексей Толочко – М. : Новое лит. обозрение ; Киев : Критика , 2005 : ОАО Чебоксар. тип. № 1. – 543 с. – (Historia Rossica). – Парал. тит. л. укр. – Указ. – ISBN 5-86793-346-6.
361. Толочко П. П. Русские летописи и летописцы X-XIII вв. / П. П. Толочко – СПб. : Алетейя (Акад. тип. Наука РАН) , 2003. – 294, [1] с. – (Славянская библиотека / Нац. акад. наук Украины, Ин-т археологии). – Указ. – ISBN 5-89329-557-9.
362. Тредиаковский Вас. К. Сочинения Тредьяковского : Т. 1-3. Т. 3. / Тредиаковский В. К. – СПб. : А. Смирдин , 1849. – [8], IV, 774, [6] с., 1 л. ил.
363. Троицкая Повесть о взятии Казани // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 10: XVI век. – 618 [1] с. – ISBN 5-02-028406-8 – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5149>
364. Уайт Х. Метаистория : Историческое воображение в Европе XIX в. / Хейден Уайт; Пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонова – Екатеринбург : Изд-во Ур. ун-та , 2002. – 527 с. (Studia humanitatis). – Библиогр.: с. 519–527. – ISBN 5-7525-1128-3.
365. Уваров С. С. Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843 : (Записка, представл. гос. имп. Николаю Павловичу министром нар. прос. гр. Уваровым в 1843 г.) – СПб. , 1864 – [1], 161 с.

366. Уваров С. С. О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения [Электронный ресурс] / С. Уваров – режим доступа до тексту: <http://russzastava.narod.ru/granduvarov.html>
367. Удалов С. В. Теория официальной народности: механизмы внедрения / С. В. Удалов // Освободительное движение в России: Межвуз. сб. науч. тр. Вып. 21. – Саратов : Изд-во Сарат. ун-та , 2005. – С. 73–81.
368. Україна і Росія в історичній ретроспективі: Нариси: В 3 т. / НАН України; Інститут історії України / Валерій Андрійович Смолій (відп. ред.) Т. 1 : Українські проекти в Російській імперії. / Верстюк Владислав Федорович, Горобець Віктор Миколайович, Толочко Олексій Петрович. – К. : Наукова думка , 2004. – 501 с. – ISBN 966-00-0330-7.
369. Уложенная грамота об учреждении в России Патриаршего Престола, посвящении первого российского Патриарха Иова, поставлении впредь Патриархов Российским освященным собором и Государем и о новом составе русских епархий [Электронный ресурс] – режим доступа до тексту: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/ortodox/Article/gram\\_uchrejd.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/gram_uchrejd.php)
370. Ульянов Н. Комплекс Филофея / Н. Ульянов // Вопросы истории. – 1994. – № 4. – С. 152–162.
371. Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae* / Б. Успенский // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции : [Сборник статей]. – М. : Наука , 1976. – 460 с. – С. 286–291.
372. Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси / Б. А. Успенский – М. : Яз. рус. культуры , 2000. – 124 с. – (Язык. Семиотика. Культура : Малая сер.). – Библиогр.: с. 92–107. – ISBN 5-7859-0144-7.

373. Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий рим» / Успенский Б. А. // Русское подвижничество : [Сб. ст. : Посвящ. 90-летию со дня рождения Д. С. Лихачева] / Рос. акад. наук, Науч. совет по истории мировой культуры; [Сост. и авт. предисл. Т. Б. Князевская] – М. : Наука , 1996. – 571,[1] с., [5] л. портр. – Библиогр. в примеч. в конце ст. – с. 464-501. – ISBN 5-02-011213-5.
374. Успенский Б. А. Избранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры / Успенский Б. А. – М. : Гнозис , 1994. – 432 с. – ISBN 5-7333-0385-9 – режим доступа до тексту: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Ysp/09.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/09.php)
375. Успенский Б. А. Царь и патриарх. Харизма власти в России : (Византийс. модель и ее рус. переосмысление) / Б. А. Успенский – М. : Школа «Языки рус. Культуры» : Кошелев , 1998. – 676 с. – Указ.: с. 613–674. – Библиогр.: с. 521–611. Библиогр. в тексте. – ISBN 5-7859-0071-8.
376. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії: Навч. посібник. / Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова – К. : Україна, 2001. – 509 с. – ISBN 966-524-093-5.
377. Федотов Г. П. Святой Филипп, митрополит Московский. Приложение: Житие и подвиги Филиппа, митрополита Московского и всея России / Г. П. Федотов // Федотов Г. П. Собр. соч. в 12-ти т. Т. 3. – М. : Мартис , 2000. – 250, [1] с. – ISBN 5-7248-0068-3.
378. Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости [Электронный ресурс] / Г. П. Федотов // Путь. – 1931. – № 27 (апрель). – С. 43–70. – режим доступа до тексту: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Fedotov/\\_TragSv.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Fedotov/_TragSv.php)
379. Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков / Прот. Георгий Флоровский. – 2. изд. – Paris : YMCA-PRESS , 1990. – 260 с. – Библиогр.: с. 255–260. – ISBN 2-85065-181-8.

380. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Прот. Георгий Флоровский; С предисл. прот. И. Мейендорфа и указ. имен – К. : Христиан.–благотвор. ассоц. «Путь к истине» , 1991. – 599, [1] с.портр. – Репринт. изд. Вых. дан. ориг.: Париж : YMCA–PRESS , 1983. – Библиогр. в примеч.: с. 521–574. – ISBN 5-7707-1614-2.
381. Фуко М. Археология знания / С. Митин (пер.), Д. Стасов (пер.). / Мишель Фуко – К. : Ника–центр , 1996. – 208 с. – (Opera Ararta; Вып.1). – ISBN 966-521-002-5.
382. Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума / П. Хант // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука , Ленинградское отделение , 1977. – Т. 32: Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII вв. – 408 с. – С. 80–82.
383. Хождение Богородицы по мукам // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука , 1999. – Т. 3: XI–XII века. – 413 с. – ISBN 5-02-028310-X – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4930>
384. Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв. / Т. В. Анисимова ; Российская гос. б-ка, Науч.-исслед. отдел рукописей – М. : Индрик , 2009. – 463 с. факс. – Текст рус., церковнослав. – Указ. – Библиогр.: с. 397–413. – ISBN 978-5-91674-045-5.
385. Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья : Византия и Русь : К XVIII Междунар. конгр. византинистов / И. С. Чичуров; АН СССР, Ин-т истории СССР – М. : Наука , 1990. – 173, [2] с. – Библиогр. в примеч.: с. 154–174. – ISBN 5-02-009521-4.
386. Чумакова Т. В. Заметки о древнерусской историософии // Философский век. Альманах. Вып.5. Идея истории в российском

- просвещении. Сб. ст. / Отв.ред. Т.В.Артемьева. / Т. В. Чумакова – СПб., 1998. – С. 77–83.
387. Шабульдо Ф. М. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского / Ф. М. Шабульдо; АН УССР, Ин-т истории Киев : Наук. думка , 1987 – 181,[2] с. – Имен. указ.: с. 177–181. – Библиогр. в примеч.: с. 154–176, 182.
388. Шамбинаго С. К. Иоакимовская летопись / С. К. Шамбинаго // Исторические записки. – 1947. – Т. 21. – С. 254–270.
389. Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники / А. А. Шахматов // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт литературы; Ред. А. С. Орлов. – М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР , 1940. – Т. 4. – 253 с. – С. 9–150.
390. Шахматов А. А. Повесть временных лет / А. А. Шахматов Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания – Пг. , 1916 – VIII, LXXX, 402 с. – Указ.
391. Шахматов А.А. Обзорение русских летописных сводов XIV-XVI вв. / А. А. Шахматов – М. , 1938.
392. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. / І. Шевченко – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії , 2001. – XIX, 250 с., 5 карт. – ISBN 966-7034-22-4. – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/ishevch/ishev07.htm>
393. Шлёцер А.–Л. Представление всеобщей истории, сочиненное Августом Лудвигом Шлецером, профессором в Геттингге, с немецкаго перевел Имп. Московскаго университета бакалавр Александр Барсов. / Август-Людвиг Шлёцер – М. : Унив. тип. , у В. Окорокова , 1791. – [8], 268 с.
394. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет : Очерки истории

- [рус. философии] – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та , Б. г., (1991). – 591, [2] с. – (РФ Рус. философия 1). – Содерж.: Судьбы философии в России / А. И. Введенский. Русская философия / А. Ф. Лосев. Очерк истории русской философии / Э. Л. Радлов. Очерк развития русской философии – Имен. указ.: с. 579–592. – Библиогр. в примеч. в конце разделов. – С. 217–578. – ISBN 5-7525-0161-X.
395. Щербатов М. М. История Российская от древнейших времен. Сочинена князь Михайлом Щербатовым: В 7 т. 1770–1791. Т. I. От начала до кончины великого князя Ярослава Владимировича / Михаил Щербатов – СПб. : при Императорской Академии наук , 1770. – [6], XVI, 325, [48] с; 3 л. табл.
396. Щербатов М. М. О повреждении нравов в России [Электронный ресурс] / М. Щербатов – режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/scherbatow\\_o\\_nrawach.pdf](http://imwerden.de/pdf/scherbatow_o_nrawach.pdf)
397. Щербатов М. М. Примерное времяисчислительное положение во сколько бы лет, при благополучнейших обстоятельствах, могла Россия сама собою, без самовластия Петра Великого, дойти до того состояния, в каком она ныне есть в рассуждении просвещения и славы // Петр I в русской литературе XVIII века. Тексты и комментарии. Отв. ред. С. И. Николаев. – СПб. : Наука , 2006. – режим доступа до тексту: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=6015>
398. Щукин В. Г. Дух карнавала и дух Просвещения (Бахтин и Лотман) / В. Г. Щукин // Вопросы философии. – 2008. – № 11. – С. 95–130.
399. Эберт К. Семиотика на распутье: Достижения и пределы дуалистической модели культуры Лотмана/Успенского / Криста Эберт // Вопросы философии. – 2003. – № 7. – С. 44–55.
400. Эйдельман Н. Я. Последний летописец : [О Н. М. Карамзине] / Н. Эйдельман – М. : Книга , 1983. – 174 с. ил. – В кн. также: Из «Введения» к «Истории Государства Российского»; Об источниках



- росийской истории до XVII в. / Н. М. Карамзин. Из статьи «История русского народа. Сочинение Николая Полевого» / А. С. Пушкин с. 161–163.
401. Эйдельман Н. Я. Твой 18-й век; Прекрасен наш союз... : [О пушкин. выпуске Царскосел. лицея / Н. Я. Эйдельман; Предисл. В. И. Порудоминского] – М. : Мысль , 1991. – 397 с. ил. – ISBN 5-244-00660-6.
402. Эко У. Отсутствующая структура : Введение в семиологию / Умберто Эко; Пер. с ит. Веры Резник и Александра Погоняйло – СПб. : Symposium , 2004. – 538,[5] с.ил. – Библиогр. в подстроч. прим. – Имен. указ.: с. 531–538. – Пер.: Eco Umberto. La struttura assente : introduzione alla ricerca semiologica. – Milan : Bompiani , 1968. – ISBN 5-89091-252-6:5000.
403. Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа : [Сборник] – М. : Гнозис , 1994. – 547 с. – (Язык. Семиотика. Культура). – ISBN 5-7333-0486-3.
404. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Український науковий ін-т Гарвардського ун-ту; Інститут критики. – 2. вид., перероб. та розшир. / Наталя Яковенко – К. : Критика , 2005. – 582 с. : іл. – Бібліогр.: с. 531–537. – ISBN 966-7679-73-X.
405. Яковлева Т. Руїна Гетьманщини: Від Переяславської ради-2 до Андрусівської угоди (1659–1667 рр.) / Пер. з рос. Л. Білик / Тетяна Яковлева – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи» , 2003. – 644 с. – ISBN 966-500-099-3.
406. Ярошовець В. І., Александрова О. В., Аляев Г. Є., Бичко І. В., Бобошко Н. М., Бокал Г. В.. Історія філософії: підруч. для студ. ВНЗ: у 2 т. / Київський національний ун- т ім. Тараса Шевченка / В. І. Ярошовець (заг. ред.) – Т. 1 – К. : Київський ун-т, 2007. – 472 с. – ISBN 966-594-974-8 (загальний).

407. Ящук Т. І. Філософія історії. Курс лекцій: Навч. посібник для студ. вищих навч. закл. Т. І. Ящук – К. : Либідь, 2004. – 536 с. – Бібліогр.: с. 518-535. – ISBN 966-06-0343-6.
408. Duncan Peter J. S. Russian messianism: third Rome, revolution, communism and after / Peter J. S. Duncan. Includes bibliographical references and index. – London : Routledge , 2000. – 236 p. – ISBN 0-415-15205-4.
409. Franclin S. The Reseption of the Byzantine Culture by the Slavs / Simon Franclin // The 17 th International Byzantine Congress. Major Papers. – N.Y., 1986. – P. 383–397.
410. Franklin S. The Empire of Rhomaioi as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations / Simon Franklin // Byzantion. – LIII (1983). – fasc. 2. – P. 507–537.
411. Hall S. Introduction: Who Needs Identity? // Hall, S. and du Gay, P. (eds), Questions of Cultural Identity – London : Sage Publications , 1996. – P. 1–17.
412. Hussey J. M. The Byzantine World / J. M. Hussey – L. : Hutchinson University Library , 1967. – 176 p.
413. Johnson M. R. The Third Rome: Holy Russia, Tsarism and Orthodoxy / Matthew Raphael Johnson – The Foundation for Economic Liberty , Inc. , 2004. – 244 p. – ISBN-10: 0974230308.
414. Keenan Edward L. Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale. / Edward L. Keenan – Cambridge (Mass.) : Distributed by Harvard University Press , 2003. – XXIII, 541 p. – ISBN: 0916458962
415. Lewis B. History: Remembered, Recovered, Invented / Bernard Lewis. – Princeton , NJ : Princeton University Press , 1975. – X, 112 p. – ISBN: 0-691-03547-4.
416. Magocsi Paul R. A History of Ukraine / Paul Robert Magocsi – Washington : University of Washington Press , 1996. – 784 p. – ISBN-13: 978-0-295-97580-1.

417. Obolensky D. Byzantium and the Slavs: Collected Studies / D. Obolensky – London , 1971. – 408 p. – ISBN 0902089445.
418. Obolensky D. The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500-1453 / [by Dimitri Obolensky] – London : Cardinal , 1974. – 552 p., [16] p. of plates : ill., facsims., maps ; Includes bibliography (p. 479–515) and index. – ISBN 0351176446.
419. Ostrowski D. Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304-1589 / Donald Ostrowski – Cambridge University Press , 1998. – 345 p. – ISBN 052159085X.
420. Ратерикон // Синописис Київський, Додаток 5. [Електронний ресурс] – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/synopsis/syn09.htm>
421. Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. Boulder: East European Monographs, No. 337 / Jaroslaw Pelenski – N. Y. : Columbia University Press , 1998. – XXIII, 325 p. Maps, illustrations, select bibliography, and index. – ISBN 0-88033-274-3.
422. Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus / Serhii Plokhy – Cambridge University Press , 2006. – 400 p. – ISBN-10: 0521864038.
423. Pritsak O. The Igor' Tale as a Historical Document // The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U. S. 1969–1972. Vol. 12. P. 44–61.
424. Riasanovsky N. V. A history of Russia / [by] Nicholas V. Riasanovsky – New York : Oxford University Press, 1969. – XVIII, 748 p. illus., geneal. tables, maps (1 col. on lining papers), ports.
425. Rowland Daniel B. Moscow – The Third Rome or the New Israel / Daniel B. Rowland // The Russian Review. – vol. 55. – № 4 (Oct. 1996). – P. 591–614.