

МЕССИАНИЗМ КАК ФОРМА РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ

И.Н. СИЗЕМСКАЯ

*И третий Рим лежит во прахе...
А уж четвертому – не быть.*

Для российской общественной мысли вопрос о национальной идентичности на разных этапах отечественной истории принимал различное звучание и смысл, но всегда оставался традиционно постоянным в своей актуальности. А если говорить о его философском осмыслении, то без преувеличения можно сказать, что русская философская мысль пробудилась именно на проблеме «Что есть Россия и какова ее судьба?» Она всегда, как отмечал В.В. Зеньковский, больше всего была «занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории... Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т.п.»¹. Это исключительное внимание к тематике историософии во многом объясняет, почему поиски национальной идентичности на долгое время стали вектором развития общественной мысли, а мессианские идеи вошли в плоть национального самосознания и культуры.

Зарождение и становление национального самосознания всегда происходит под влиянием встречи одного народа с другим – в какой бы форме она ни происходила, начиная от прямого военного столкновения, кончая торговыми, культурными, религиозными контактами. Для русского народа такой первой значимой встречей явилось знакомство в IV – V вв. с Византией. Конечно, было влияние и других соседей (южных степных племен, уралоалтайцев, монголов) и порой достаточно заметное, что провоцировало историков и культурологов, как это произошло с евразийцами, считать, что без татарщины не было бы России, что российская государственность есть переродившийся московский улус², а туранский элемент существенно повлиял на развитие психологического склада и образ жизни русского

народа. Примечательна следующая оценка Трубецкого: «Пусть само Православие было воспринято русскими не от туранцев, а от Византии, пусть оно даже прямо противопоставлялось в русском национальном сознании татарщине, — все-таки, самое отношение русского человека к Православной вере и самая роль, которую эта вера играла в его жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии»³. Но контакты с Византией вплоть до XI в. были более стабильными и основоположными. Генезис, формирование русского самосознания происходили именно под ее влиянием. «Византийские идеи и чувства, — писал К.Н. Леонтьев, — сплотили в одно тело полудикую Русь»⁴.

Результатом этого влияния стало принятие в X веке Русью христианства, что наложило значительный отпечаток на все последующее культурное развитие русского народа. «Христианство, — отмечал Н.С. Трубецкой, — не есть элемент какой-нибудь определенной национальной культуры, но есть фермент, могущий войти в разные культуры и стимулировать их развитие в определенном направлении, не упраздняя их самобытности и своеобразия»⁵. Так произошло и с российской культурой с той лишь особенностью, что то определенное направление, о котором писал Трубецкой, для нее изначально было окрашено заложенной в христианстве мессианской идеей, в соответствии с которой собственное своеобразие стало осознаваться как специфическая православная миссия. Поиски национальной идентичности осуществлялись под знаком осмысления исторического предназначения русского народа, которое виделось в сохранении чистоты православной веры. Эта идея на долгие годы вошла в структуру национального самосознания, определив его дуальность в форме антитез — вселенское-национальное, православное-христианское, российское-европейское, имперское-народное, став причиной последовавшего позже раскола в русской культуре и в обществе, что тоже наложило свой отпечаток на содержание и формы российской ментальности.

Как известно, своими истоками русский мессианизм уходит к известной мифологеме, сформулированной старцем псковского Елизарова монастыря Филофеем в его по-

сланиях сначала царскому дьяку Мунехину (ок. 1524 г.), позже (ок. 1540 г.) великому князю Московскому Василию Ивановичу и царю Ивану Васильевичу, в которых он писал: «Храни и внимай благочестивый царь тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать»⁶. Концепция «Москва — Третий Рим» на долгое время определила представления русского народа о его настоящем и будущем, о характере отношений с Европой, о собственном историческом предназначении. Знаменательным оказалось включение в формулу не только второго, но и первого Рима, что расширяло границы исторической перспективы, свидетельствуя о том, что уже в истоках русское «национальное сознание, вовлекает в свою орбиту европейское и восточно-средиземноморское географическое и временное пространство»⁷. Последнее означало зарождение в его рамках потребности, с одной стороны, вовлечения страны в общий европейский ход истории на правах уникальности ее мессианской задачи, с другой стороны, — выражения русского через римское. Этот дуализм, принимая в разное время разные формы, еще долго будет предопределять не только широту, но и узость в смысле предзаданности формировавшегося национального самосознания.

Идея Филофея объединила в себе черты весьма распространенной во всех христианских странах теории длящегося Рима, утверждавшей нескончаемость Римской державы вплоть до завершения земной истории. Стремление заявить об идентичности своего государства с Римским царством находило отголоски в общественной мысли разных народов. На Руси глашатаем этой идеи были русские книжники из рядов иосифлян, занявшие к началу 20-х годов XVI в. господствующие позиции в русской церкви. Но формулировка Филофея вычленяла в теории длящегося Рима новый аспект, а именно: роль Русского централизованного государства в европейской истории, что отражало своеобразие социокультурных и политических реалий того времени, касающихся как Европы, так и Московской Руси.

Падение Византии (сначала духовное — Флорентийская уния 1439 г., а позже и политическое — захват турками Константинополя в 1453 г.) для русского религиозного со-

знания, привыкшего сверять мысли и поступки с авторитетом истинной веры, было равносильно вселенской катастрофе. Общественное сознание усиленно искало адекватную замену. Москва, одержавшая в недавнем прошлом окончательно победу над «неверными», выступившая собирательницей русских земель и защитницей всех православных народов, предстала как вполне достойная восприемница второго Рима⁸. Удельно-местническая политика к этому времени уступила место политике национально-державной. Изменились и внешние политические реалии. К началу царствования Ивана III изумленная Европа заметила появление к востоку от своих границ огромного государства, с которым искала теперь формы политического союза, пытаясь привлечь его и в качестве участника коалиции христианских государств под руководством Рима, и в качестве союзника против Турции, широко распространившей свое влияние на Восток. Взамен Москве предлагалось признание за ней права на византийское наследие и коронование Московского великого князя в христианского царя. В общем, Русское государство готово было демонстрировать свою силу, а Запад уже понял, что с этой силой придется считаться.

Таким образом, идея Филофея легла на подготовленную почву и вполне могла стать точкой роста национального самосознания уже на новом уровне. Не случайно предсказания старца сразу получили широкий общественный резонанс. Мысль об особой миссии русского народа, на который пала Божия благодать, и о византийском наследии Русским царством была запущена в обиход. Родилась целая серия книжных Сказаний, Слов, Повестей, развивающих эту тему. Очень скоро между идеей об историческом призвании русского православного народа и особой роли в реализации этого призвания московских царей устанавливается вполне определенный и заметный параллелизм. Сформулированная Филофеем мифологема была воспринята как модель ожидаемого развития страны. Правда, в ней изначально, по образному выражению А.И. Герцена, будущее попало в кабалу до рождения. Ведь **«продолжает культурное преемство только тот, кто его обновляет**, кто претворяет предания в свою собственность, в неотъемлемый элемент своего личного бытия и как бы со-

здает его вновь»⁹, а идея Третьего Рима такого обновления не предполагала и в этом состояли ее историческая ограниченность и внутренний консерватизм. Думается, именно этим фактом не в последнюю очередь объясняется сопутствующее развитию российского самосознания жесткое следование национальным традициям, сопротивление нововведениям в сложившийся образ жизни, определенная **культурная инерция**, долгое время воспринимаемая Западом как проявление культурной отсталости.

В своем изначальном варианте идея Третьего Рима имела только теологический смысл, определявший роль русской церкви в христианском мире, ее международный статус и положение в своей стране. Первоначально она обосновывала лишь возможность русского государства быть убежищем истинного христианства в соответствии с мудрым начертанием Промысла Божия. Связанная с эсхатологическими ожиданиями она была внушена иноку заботою о будущем христианства. И в этих ожиданиях России предписывалась лишь роль хранительницы православной веры. Но Московские государи довольно быстро уловили в идее то, что было созвучно их собственным устремлениям, связанным и с укреплением политических позиций Москвы, и с укреплением самодержавия. У идеи Третьего Рима выявился новый смысл, произошло своеобразное смещение акцента — с религиозного в сторону национально-идеологического. Насколько такое смещение может быть объяснено лишь особенностями исторического и политического развития Московского царства или этому были и другие причины? Ответ на этот вопрос обращает к проблеме о метафизической природе русского мессианизма, в связи с чем представляется важным отметить такие его черты.

Первая связана с устремлением на единение вселенского с исторически-конкретным, т.е. судьбы мира, в нашем случае христианского мира, с судьбой русского народа, что таит свою ловушку: возможность измены самой идее и как следствие — неожиданные повороты в самосознании народа-избранника. Россия довольно скоро попала в эту ловушку и стала смотреть на себя как на единственное православное царство, в результате чего произошла **национализация**

идеи, сыгравшая существенную роль в развитии не только русского самосознания, но и православной веры. Их константой стало убеждение, что истинная вера там, где Русь. А церковь, по словам Вл. Соловьева, превращалась для России в палладиум узкого национального партикуляризма. Вселенско-христианское было заменено русско-православным, что подрывало сами основы мессианизма, ибо национальным может быть тот или иной угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само. Ведь, в соответствии с Новым Заветом, христианство универсально, наднационально. Для него нет ни эллина, ни иудея, а есть просто люди, равные перед Богом. По сути, смещение акцентов выражало попросту желание, чтобы Россия, как заметил не без сарказма Е.Н. Трубецкой, сидела в Царстве Божием по правую руку Спасителя. С.Н. Булгаков пришел и к более концептуальному выводу: русский мессианизм не имеет положительного смысла, если он выражает нечто обособляющее, а если выражает начало объединяющее — он уже не русский мессианизм¹⁰.

Было и еще одно неожиданное следствие. Внушение мысли, что вселенское и русское одно и то же, порой рождало уничижительные настроения: когда идея очевидно не оправдывалась, что, увы, случалось, национальное сознание впадало в преувеличенное разочарование, легко переходя от чрезмерности возвеличивания к чрезмерности отчаяния. Достаточно вспомнить первое философическое письмо Чаадаева: Россия — страна, забытая Провидением, заблудившаяся на земле, оказавшаяся вне времени, на которую не распространилось всемирное воспитание человеческого рода, потому ее народ не принадлежит ни к одному из известных семейств человеческого рода, не связан традициями ни с одним из них. Эти две крайности (признание великого предназначения и самоуничужение) иногда становились той Сциллой и Харибдой, между которыми пролегал исторический путь национального самосознания. При обеих крайностях подлинный облик России и ее исторические перспективы заслонялись историософскими грезами, что мешало адекватно оценить несоответствие идеи Третьего Рима реальному уровню социально-экономического и культурного развития страны и жизни ее народа.

Вторая черта мессианского сознания связана с опасностью перерождения его в ложный национализм, ибо идея избрания слишком легко вырождается в сознание собственной привилегированности, вызывая желание навязать другому народу свою культуру, свой язык, свой образ жизни, свои исторические традиции. И тогда национальный мессианизм превращается в карикатурный, отталкивающий национализм, способный вскружить головы. К счастью, такой поворот в русском самосознании корректировался политикой России к населяющим ее народам, отводившей им роль домочадцев, а русскому народу место хозяина в большой российской семье, что ко многому обязывало и от многих националистических проявлений страховало. И тем не менее, ощущение превосходства оставалось и оказалось настолько живучим, что сохранилось в измененной форме (русский народ — не хозяин, но первый среди равных) и в советской России. Именно этот факт, думается, в значительной степени объясняет столь быстрый и обвальный распад Советского Союза.

Конечно, идея избранного народа рождала и обостренное чувство ответственности за судьбу всех единоверцев, готовность защищать их национальные интересы с не меньшей самоотверженностью, чем свои собственные, стремление к культурному единению во имя общих духовных идеалов. Такой поворот в русском самосознании тоже имел место, хотя порой он сильно окрашивался религиозным пафосом. Достаточно вспомнить его славянофильский вариант, в котором идея русского мессианизма приняла форму историософской конструкции, получив философское обоснование в концепции двух (европейской и российской) цивилизаций. В ее контексте мессианское сознание вытесняется позитивно-националистическим: историческая цель России не национально-эгоистическое утверждение, процветание, а спасение православного мира.

*Борись за братьев крепкой бранью,
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом — то Божий меч!*

А.С. Хомяков.

Напомним, что отечественная история знает и другие призывы — уже без обращения к Христу, но не менее пафосные, а главное, находившие действенный отклик у русского народа — призывы к интернациональному братству. Идея другая, но готовность к жертвенности, готовность положить свои национальные интересы на алтарь общего дела — есть. И очевидно, что истоки этой готовности уходят к филофеевской мифологеме, воспитавшей в русском человеке особую *чувствительность* к судьбе близких по убеждениям, по ценностной символике, по исповедуемым идеалам, по культурному взаимопониманию.

Третья черта мессианского сознания связана с заложенным в нем ожиданием Царства Божия и соответственно идеей праведного общественного устройства, которое, дабы быть способным защитить свои религиозные идеалы, возможно лишь как сильное Царство. Государственная власть стала вполне самостоятельной автономией, покоящейся на признании ее богоустановленности и предопределенности Божественным Промыслом, и потому ответственной только перед Богом, на признании, что блюстителем православия является царь. Поэтому провиденциалистское содержание мессианской идеи довольно скоро было затуманено обоснованием *воли к могуществу*, мыслью, что утверждение православной веры требует не только силы духа, но и силы оружия. Третий Рим очень скоро стал представляться как реализация могущества государства, а Московский царь как вседержитель, ответственный лишь перед Богом и потому ни с кем (в том числе и с церковью) не делящий вверенную ему власть. Этот смысл филофеевской мифологемы весьма отчетливо выразил и яростно защищал Иван Грозный в переписке с А. Курбским. «Горе царству, коим владеют многие, — писал Грозный. — Кесарь Август повелевал вселенною, ибо не делился ни с кем властью; Византия пала, когда цари начали слушаться епархов, синклитов и попов»¹¹. Державные устремления к всемогуществу самодержавия не могли не отразиться на национальном самосознании и философско-культурной рефлексии по поводу национальной идентичности. Суть ее Вл. Соловьев выразил в поэтической фразе: «О Русь! В предвиденьи высоком ты мыслью гордой

занята, каким ты хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?». Не вопреки, а именно с согласия растущих амбиций национального самосознания начало складывается тотальное Московское царство с преобладанием власти над священством, потом Российская империя, строившаяся все по тем же принципам. *Божье стало воздаваться кесарю*. В таком виде идея прочно и надолго вошла в структуру национального самосознания. Отрицание ее на уровне внутренней государственной политики (а когда и на уровне общественного сознания) воспринималось вплоть до XX века как недопустимая оппозиция самодержавию, православию, народу, разрушающая основы национальной идеи.

Эту скрытую первоначально интенцию идеологемы Третьего Рима весьма точно уловил Н.А. Бердяев. «Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя, — писал он. — Империалистический соблазн входит в мессианское сознание...»¹². Открывалась возможность превращения провиденциалистской идеи в аргумент имперской идеологии и политики. Правда, законсервировавшаяся в своей самобытности культура Московского царства, как справедливо замечает В. Кантор¹³, сдерживала такую претензию; потребовалось появление Петра, чтобы возможности смогли воплотиться в реальные действия Московского государства, результатом которых стало образование российской империи со столицей в Санкт-Петербурге. Но Санкт-Петербург никогда не мыслил себя Византией и не жаждал стать Константинополем — у него были другие исторические параллели. Мессианские претензии на какое-то время были потеснены имперскими амбициями.

Названные черты русского мессианизма, обнаруживающие его внутреннюю противоречивость (ложь) во многом объясняют почему, идея Филофея со временем должна была либо изжить себя, либо трансформироваться в иную, либо кончить «бесовскими танцами», что и произошло в петровское и послепетровское время. По мере укрепления основ русского самодержавия идея о Москве как Третьем Риме из факта консолидации нации превращалась в охранительно-

консервативную силу государственной власти. Это сыграло роковую роль в церковном расколе XVII в., который имел гораздо большее значение, чем принято думать. Дело было не только в обрядовости. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство (Третий Рим) есть истинное православное царство. Главным движущим мотивом раскола стало сознание богооставленности. Раскольники, почувствовав измену в церкви и государстве, перестали верить в святость иерархической власти, результатом чего станет напряженное искание царства Правды — на земле или по ту сторону земного бытия при одновременном ожидании конца мира. «Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народа, — писал Бердяев, — миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф»¹⁴. В эпоху русского раскола идея Москвы как Третьего Рима последний раз выражалась непосредственно народом и в своем первоначальном виде, после чего послания старца Филофея имели хождение главным образом в старообрядческой литературе. Только со второй половины XIX века общественная мысль вновь вернется к нему. Это будет связано с тем, что в 1861 — 1863 гг. в «Православном собеседнике» будут впервые опубликованы сочинения Филофея в своей первоначальной формулировке. Но в обсуждении средневековой идеологии речь будет идти о более широком комплексе идей. Мысли и интуиции о соотношенности Москвы с Римом приобретут совсем иную интерпретацию, что вполне объяснимо. Новое время ставило другие проблемы, а национальное самосознание прошло в своем развитии очень важный этап, не устояв перед соблазнами имперского сознания.

С уходом с исторической сцены идеи Третьего Рима, заложенные в ней мессианские идеи примут культурную парадигму и будут потеснены идеей **миссианства**, суть которой в образной форме выразят еще в начале 20-х годов XIX века любомудры: «XIX век принадлежит России!». Ведущим мотивом русского самосознания станет выяснение отношения России к Западу в связи с поисками ее собственного *культурного* пути развития. Эта проблема станет имманентной для всей общественной мысли, а субстанциаль-

ность ее основ определит постоянную актуальность. На каждом новом этапе исторического развития проблема восстанавливала свой исходный смысл: особенность России заключается в чистоте того выражения христианской веры, которое она получила в ее духовности, в ее культуре. И это объясняется не застоєм мысли, а устойчивостью ее объективных оснований, уходящих и в истоки российского самосознания (воспринятой когда-то идеи мессианизма, а чем речь шла выше), и в некоторые факты нашей истории (участие в освобождении славянских племен от турецкого засилья), и в случившийся религиозный раскол, породивший раскол в обществе, и, наконец, не в последнюю очередь в геополитическое положение России. Относительно последнего следует сказать, что ее государственность оформилась на востоке Европы, в силу чего она была для Европы всегда Востоком, что Русь вступила на исторический арену и приняла христианство, когда в разгаре было противостояние церквей, что она имела собственный Восток — степь с ее кочевыми племенами, с которыми не только воевала, но и вступала в диалог, в результате которого неизбежно происходило этническое и культурное сближение с соседями. В.О. Ключевский писал: «Исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа наложила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее к Азии, или в нее влекли Азию»¹⁵.

Поэтому неудивительно, что проблема «Россия — Европа» как проблема Судьбы и осмысления места России в европейской (всемирной) истории станет сквозной для всей общественной мысли в послепетровское время. В зависимости от исходных теоретических посылок новая идеология будет приобретать метаисторический характер (как идея об историческом предназначении России) — П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, либо будет заявлять о себе в сциентистской форме (как проблема культурной миссии России в качестве особого исторического типа) — Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, либо найдет проявления в народнической модели развития российской истории по «формуле прогресса» — П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, либо выберет путь эсха-

тологически-миссианских поисков — Вл. Соловьев, Н.С. Булгаков, Н.А. Бердяев. Мысль, что России предначертано свое (скорее всего великое!) будущее, что она должна стать центром восточно-славянской культуры получит философское обоснование¹⁶. Одновременно придет осознание, что в мире нет силы, способной соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим. Идея мессианизма (избранничества), повторяю, будет вытеснена идеей о культурно-историческом призвании русского народа. Исключение составят настроения панславизма, имевшие откровенно идеологическую направленность и отразившиеся на уровне внешней политики страны, и идеи почвенничества (Мих. и Фед. Достоевские, Н.И. Страхов, Ап. Григорьев). Последнее претендовало на теорию, обосновывающую значимость для духовного развития России «национальной почвы» как основы ее культуры и соответственно всех претензий на возможное влияние на Европу.

Таким образом, прежняя антитеза «Россия — Европа» предстанет как задача поиска культурных связей с европейскими народами и места России в европейской цивилизации. Это будет стимулировать отечественную мысль к критике исторического опыта как Европы, так и самой России. Последнее нашло отражение в формировавшейся культурной ситуации: с одной стороны, очевидна была преемственность идей европейского просвещения и заметное влияние европейской мысли (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, французские утописты, марксизм) на российскую духовную культуру, с другой стороны, Россия всегда смотрела на Европу как бы «с другого берега». Консерватизм государственного устройства, сохранение архаических форм организации хозяйства и жизни основной части населения страны сковывали преодоление социокультурного противоречия между традициями и инновациями, что порождало одновременное тяготение к традиционным (российским) и либерально-модернистским (европейским) ценностям. Эту черту российской истории отмечал А.С. Ахиезер: «Специфика российской цивилизации связана с тем, — подчеркивал он, — что она сформировалась, находясь в промежуточном положении между двумя суперцивилизациями, что ослабление традиционализма не привело к органичному переходу к либе-

рально-модернистской суперцивилизации, что общество «застряло» на этом переходе»¹⁷. Но что еще важнее в плане рассматриваемой нами проблемы — национальное сознание окажется в тенетах иллюзии относительно собственной отсталости. Последняя станет интерпретироваться как своеобразное национальное преимущество: Россия может строить свое будущее, не повторяя ошибок Европы, она свободна «от бремени истории» (Герцен). Эта идея окажется весьма привлекательной на долгое время, несмотря на ее очевидную уязвимость. (Свое выражение она найдет в ленинской идее «прорыва слабого звена», к ней восходят и призывы тех, кто сегодня делает ставку на эффект догоняющей модернизации.) Влияние этой иллюзии будет столь существенно, что когда традиционная культура потеряет свое господствующее положение, освободившееся место не будет занято либерально-модернистской культурой, а национальное сознание окажется в состоянии некоторой *растерянности* перед задачей цивилизационного выбора. Похоже, что это состояние растерянности остается не преодоленным и по сей день, поскольку стране пока не удалось заново сформулировать свои идеалы и базовые ценности, а значит осознать на уровне национального интереса свою подлинную цивилизационную специфику.

Двадцать первый век вряд ли будет временем мессианского сознания, но временем бурного развития национального сознания во всех его формах он себя уже заявил. Процесс глобализации будет и дальше инициировать, а когда и провоцировать, возрождение разнообразных национальных идей. Именно по этой причине сегодняшняя отечественная публицистика порой возвращается к истокам русского самосознания, и в частности к образу Третьего Рима, забывая часто, к сожалению, что средневековое мышление было иным, как иной была и историческая реальность, и потому всякого рода параллели, вроде «Третий Рим — Третий интернационал — Третий Рейх», вдруг возникшие в связи с исторической ретроспективой, лишены позитивного смысла. И, тем не менее, представляется, что афористическая формулировка идеи псковского инок будет еще долго привлекать к себе внимание и тревожить умы.

Примечания

- ¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Введение. Л., 1961. Ч. 1. С. 123.
- ² См.: *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость //Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
- ³ *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // Там же. С. 72.
- ⁴ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство. М., 1993. С.32.
- ⁵ *Трубецкой Н.С.* Мы и другие // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. С. 84.
- ⁶ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 84. В 1589 г. эта формулировка была закреплена в официальном документе – в Уложенной грамоте Московского Освященного Собора с участием константинопольского патриарха и греческого духовенства с одновременным утверждением Московского патриархата.
- ⁷ *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). М., 1998. С. 12.
- ⁸ В определенной мере этому способствовала женитьба Ивана III на Софье Палеолог. И хотя Софья была царевной уже не существующей Византийской империи, вместе с гербом Византии – двуглавым орлом – на Московское княжество как бы перешло ее религиозное и политическое призвание. Москва вполне могла стать преемницей Византии не только в религиозном, но и в политическом отношении. Московские цари считали себя преемниками византийских императоров, преемство доводилось до Августа Цезаря. Существовала легенда о пересылке Владимиру Мономаху греческим императором Мономахом царских регалий.
- ⁹ *Флоровский Г.В.* О народах неисторических // Мир России – Евразия. Антология. М., 1995. С. 33.
- ¹⁰ *Булгаков С.Н.* Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. Т. 2. М., 1911. С. 290.
- ¹¹ См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 122.
- ¹² *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 49 – 50.
- ¹³ *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М., 2008. С. 60.
- ¹⁴ *Бердяев Н.А.* Русская идея //О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 70.
- ¹⁵ *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Соч. в 9-ти тт. Т. 1. М., 1987. С. 65.
- ¹⁶ См. об этом: *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Идеи мессианизма в русской философии истории // Общественные науки и современность. 1995. № 6.
- ¹⁷ *Ахиезер А.С.* Специфика российской истории // *Ахиезер А.С.* Труды. М., 2006. С. 214.