

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 2-43+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/101-122

Научная статья

© О. В. Кириченко, С. А. Мельников

РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПУТИ РУССКОГО НАРОДА

Статья имеет дискуссионный характер в силу своей методологической особенности. Православие рассматривается нами хотя и в историческом контексте, как системообразующее явление для русских, для государства и русской культуры, но все же за основу рассмотрения берется принцип скорее морфологический (единообразного описания всех компонентов описываемой структуры), чем изоморфный (принцип единственности). Мы показываем, что в рамках «большой традиции», а именно античной, формируется жесткий каркас для функционирования культуры, идеологии, традиции. И русское православие, являясь наследником византийского православия, решало для себя задачи в рамках приобщения к «большой традиции», к античной и восточно-христианской, православной. Для идеологии важнейшим типологическим принципом был принцип защищенности рационализма со стороны традиции и религии; для культуры — принцип несекулярной светскости; для традиции — этническая индивидуальность. Русское православие на историческом пути развития решало как общие для всей большой традиции задачи, так и конкретные, касающиеся русских и других народов, живущих в общем государственно-цивилизационном пространстве. Православие в России до сегодняшнего дня включено в государственный, социальный, культурный механизм защиты, воспроизводства и единения Российской цивилизации.

Ключевые слова: *русское православие, идеология, культура, этничность, русский народ, исторический путь*

Ссылка при цитировании: *Кириченко О. В., Мельников С. А. Роль православия в историческом пути русского народа // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 101–122.*

Кириченко Олег Викторович — главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Мельников Сергей Алексеевич — главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: melnikov_sa@iea.ras.ru

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН по теме «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006).

UDC 2-43+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/101-122

Original article

© Oleg Kirichenko, and Sergey Melnikov

THE ROLE OF ORTHODOXY IN THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE RUSSIAN PEOPLE

The article focuses on Orthodoxy within a historical context, as a phenomenon that has shaped the Russian state and culture. However, it uses a specific methodology since our analysis is based on a morphological principle (a uniform description of all components of the described structure) rather than an isomorphic one (the principle of uniqueness). We demonstrate that within the “great tradition,” namely, the ancient one, a rigid framework for the functioning of culture, ideology, and tradition is formed. Russian Orthodoxy, the heir to Byzantine Orthodoxy, addressed its own challenges in integration with the “great tradition,” the ancient and Eastern Christian traditions, and the Orthodox faith. For ideology, the most important typological principle was the protection of rationalism by tradition and religion; for culture, the principle of “non-secular secularity”; and for tradition, ethnic individuality. Throughout its historical development, Russian Orthodoxy has addressed both the challenges common to the entire great tradition and those specific to Russians and other peoples living within a common political and civilizational space. To this day, Orthodoxy in Russia remains integrated into the governmental, social, and cultural mechanisms for the protection, reproduction, and unity of Russian civilization.

Keywords: Russian Orthodoxy, ideology, culture, ethnicity, Russian people, historical development

Authors Info: Kirichenko, Oleg V. — Chief Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Melnikov, Sergey A. — Chief Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: melnikov_sa@iea.ras.ru

For citation: Kirichenko, O. V., and S. A. Melnikov. 2026. The Role of Orthodoxy in the Historical Development of the Russian People. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3:101–122.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology. Project “The Russian People: Traditions, Values, and the Image of the Future” (code: FMNU-2026-0006).

Идеологическое /религиозное

Русское православие представлено сегодня поместной (пятой в иерархии, по диптиху) Русской Православной Церковью, частью Вселенской Православной Церкви; также религией, которую следует отнести к византийской, восточно-христианской традиции; и православной верой, исповедуемой русскими начиная с Крещения в 988 г. предпринятого святым, равноапостольным князем Киевским Владимиром.

Православие, изначально, как и в Византии, выполняет в России не только узко религиозную функцию, но и ряд других важных функций; оно прямо участвовало в формировании России как особой цивилизации, с которой соединили свои судьбы сотни народов и десятки религий, объединенных общей историей и культурной традицией. Государственная идеология как будто бы не учитывает (особенно в нынешнее время) религиозный фактор, но в цивилизационном государстве это не так.

Идеология существовала не всегда, мы связываем ее появление с античной эпохой и с античным рационализмом, и в общем-то с европейской традицией. И хотя во многом еще неясен путь начального появления феномена идеологии, но совершенно очевидно, что генезис ее имеет прямое отношение к демократическим институтам народовластия, демократии в античных полисах. Состязание в слове, в художественной культуре, в силе, состязание во всем культурном, — делало античный *агон* («спор, состязание») основой нового мировоззрения, в котором заключалась большая или меньшая частица личностной свободы, признаваемой обеими спорящими сторонами. По мнению историков, начало появления культуры состязаний было связано с распространением культа героев, начавшегося на рубеже IX–VIII в. до н. э. (Гуцин 2025: 27). Данное явление спровоцировало процесс внутренней колонизации Аттики. А это уже цивилизационный фактор! Тогда же, появилась у греков аристократия как самостоятельная политическая сила (Гуцин 2025: 28). Должно было пройти время, чтобы принципиально новая политическая модель управления обществом получила большую устойчивость, имея для этого необходимые ресурсы. К V в. аристократическое правление было заменено демократическим, хотя сама по себе аристократическая ценностная установка на рационализм, сохранилась и при демократической модели. Правовая культура как спорное, обсуждаемое явление расширила рамки легитимного обсуждения до «народных», т. е. общезначимых границ. Эта область мысли и стала наиболее рационализированной у античных греков. Именно тогда стал возникать вопрос о выработке гарантий и необходимых механизмов для сохранения самого института рационализма. Этим озаботились греки, находясь на уровне демократии, народовластия. Причем, опасность для рационализма, обозначилась совершенно неожиданно, откуда ее не ждали, из философской сферы. Античный рационализм — это величайшая революция (в хорошем смысле) в истории человечества, первый масштабный опыт естественного (не религиозного как у ветхозаветных евреев) освобождения человека от власти природы и природных сил, доходящего порой до полного слияния с ней и подчинения ей. Здесь демонстрировалась человеческая свобода, появилось понимание о человеке, как о социальном существе, стал в той или иной мере выделяться личностный фактор. Поначалу, стихийно, потом, вследствие философских споров (софистов, сократиков, платоников, последователей Аристотеля), в дело стала вмешиваться народная власть и экспертно оценивать правильно ли философы трактуют понимание личности. Особенно, был важен процесс, связанный с осуждением Сократа на смерть за его утверждение нового понимания человека. Сократ, как объяснил его ученик Ксенофонт, не был богохульником, атеистом, отвергающим греческих богов, он лишь ввел понимание внутреннего бога для человека, его внутреннего голоса, который он называл даймоном (Ксенофонт 2025: 7–11). Этот демонический голос был близок к тому, что сегодня принято называть совестью. В понятиях того времени все божества имели внешнюю природу; у Сократа же, внешние божества заменялись внутренним. В дохристианскую эпоху божественный авторитет внешнего и

внутреннего нельзя было примирить, признав равноценными два начала. Очевидно, суд это выяснил у Сократа, хотя он продолжал оставаться формальным почитателем греческих богов и формальным исполнителем религиозных ритуалов. Но логика заставила признать Сократа, что «божественное» находится прежде всего в самом человеке, а внешнее — это этнографическая формальность (Старовойтов 2026: 176–189). Это тем более очевидно, что гениальный ученик Сократа Платон, продолжил сократовские рассуждения о личности, свободной от внешних авторитетов, и довел их до логического конца, выявив коэффициент общественной полезности моральной личности Сократа. Такая личность может и должна воспитываться только государством, как наиболее активной внешней регламентирующей силой. Однако, платоновское государство, воспитывающее моральных личностей, как замечено А. Ф. Лосевым, имело тоталитарную природу, именно по тому, что целиком и полностью воспитывало, и контролировало человека. Платон показал, что при отсутствии внешнего божественного авторитета, его место занимает государство и человек, руководствовавшийся только внутренним голосом, вынужден был бы жить под жесткой и жестокой внешней опекой. В суде над Сократом, афинская демократия, отвергла его тип «моральной личности» и впервые, на государственном уровне, в суде, соревнуясь с философом, т. е. в словесном поединке, создала идеологию, средство защиты государства от посягательств вольнодумцев. В рамках общей, господствующей у греков рациональности! Тем самым, оно защищало тогда сам рационализм от размывания — главное античное достижение, и сумело защитить его обоснованно через утверждение наряду с рационализмом двух ценностных начал: традиции и религии. Именно они и были той важнейшей внешней авторитетной силой, которая не давала самому государству, в лице демократических властных структур напрямую вмешиваться в жизнь человека. Рационализм, с флангов, защищался религией и этнической традицией. В этом состоял как сегодня говорят европейский цивилизационный код, другими словами, это было основание для европейского менталитета. Его принял за основу своей жизни античный Рим, христианская Византия, на него опиралась и Россия с самого начала своего существования, как европейская страна. Таким образом, идеология как защитный механизм европейской цивилизации, состоит в защите рационализма силами традиции и господствующей религии.

И все же нельзя не признать того, что не смотря на «суд над Сократом», вектор развития сократовской мысли продолжал и продолжает сохраняться, о чем свидетельствует, например, существование двух ветвей в Христианстве: православия и католичества; их разница, вылившаяся в две разные культурные и государственные традиции. Поэтому, будем считать, что в античности было два рационализма: 1) один опирающийся на традицию с религией, и создающий универсальные формы бытия, чем была велика и славна европейская культура, единственная в своем роде общечеловеческая культура на сегодня. Ее законы принял весь мир, в том числе культуру политической жизни, основанную на идеологии; 2) второй, отвергающий традиционализм и религиозность, в пользу полной и неограниченной самостоятельности права.

Православие/культура

Второй важный теоретический вопрос — существование рационализма в качестве светского начала вне идейных рамок, вне идеологии. Ведь опека рационализ-

ма (демонстрируемая в античной идеологии) со стороны этнической традиции и господствующей религии, совершенно не означает подчинения рационализма; религия и традиция по отношению к рационализму выполняли лишь охранительные функции, не посягая на природу рационализма. Между тем, вопрос взаимодействия этих трех компонентов между собой очень даже важный, малоисследованный, в таком контексте. Особенно нас интересует взаимодействие религии и рационализма, т. е. религии и светскости. Сама по себе новая конфигурация, где вместо «защиты» рационализма появляется «взаимодействие» отдельной пары, указывает на то, что речь идет уже не о идеологии, а о чем-то другом. В процессе целевого взаимодействия религия и светскости происходит обогащение светскости, насыщение ее религиозной энергией, вследствие чего, однако, светскость не превращается в религиозную светскость, не становится религиозной, но как-то по-иному воспринимает энергетическое воздействие со стороны религии. Это воздействие направлено на придание светскости упорядоченной, мерной и гармоничной формы. Умная формализация, осуществленная на основе религиозного воздействия на светский материал, собственно, является культурной деятельностью. Поэтому, само взаимодействие этой пары — это культурный процесс, а результат его — культура. Понятно, что культура формировалась и тогда, когда на месте рационального (светского) начала происходило взаимодействие религиозного начала с этническим, в виду отсутствия рационализма, в доантичный, архаичный период. Это тоже была культура. Для нее, в отличие от идеологии, не нужен был рационализм, ведь культура не требует для себя защиты, ее дело — творчество. И человек, как бы глубоко он не уходил в язычество (в период доантичной архаики), как бы не сливался с природой, отдавая ей все свои авторские права на творчество, но и тогда испытывал не просто жгучую потребность в творчестве, но потребность жизненно необходимую.

Античная культура стала формироваться, в отличие от архаичной, на основе пары «рационализм/религия», где рационализм заменил этническую традицию в архаичной паре «этническая традиция/религия». А поскольку за рационализмом стоит уже личностное начало, то можно сказать, что только с античности начинать формироваться личностная культура, культура личностного бытия. Но опять же, учитывая выше рассмотренный вопрос о двух типах рационализма: официальном, государственном и неофициальном, философском, мы можем говорить о тех же двух стратегиях в области культурного творчества. Пока религиозный компонент, в тех же античных Греции и Риме, не был разрушен, искажен, заменен суррогатными формами, до тех пор, культура формировалась в рамках официальной модели. Но если происходили необратимые изменения в религиозной области, то в силу вступал (у европейцев) неофициальный вариант. Неофициальное культуротворчество имело место и при господстве официального варианта, но оно было единично, оно было под присмотром официальности, но при этом всегда было готово расцвести буйным цветом при благоприятных условиях. Нам приходилось уже писать о двух типах Возрождения в период христианства: восточном (византийском) и западном (западно-европейском), как двух типах светского культуротворчества (и мировоззрения), выросших на разной религиозной почве (Кириченко 2024: 14–22). Первое, византийское, как «официальный феномен», начало появляться вместе с религиозными реформами Константина Великого, после 313 г. Христианская культура, как светская культура, стала формироваться в Византии вместе с утверждением новой христианской государственности.

В Византии появление светской христианской культуры, стало результатом государственных решений и реформ Константина Великого, т. е. исходный импульс имел централизованный характер и исходил он от светского правителя. Здесь развивался официальный вариант светской культуры, защищаемой соответствующим образом государственной идеологией. Это обстоятельство позволило сформироваться несекулярной светскости. Государство, в лице Константина, интересовал результат, а не формальная принадлежность к христианству. Как следствие, столица империи Константинополь была буквально заполнена не только не храмами, приходскими церквями, но и монастырями (центрами аскезы), где проводили время больших постов государственные служащие, где монахи-духовники с них строго спрашивали за все прегрешения, где аристократы хоронили представителей своего рода, и здесь же звучала постоянная монашеская молитва об их поминовении (Марен 2022: 66–74). Сотни маленьких монастырьков, по размерам не больше приходских храмов, стали местом для «молитвенного покоя» для самой византийской аристократии, если требовалось изменить жизненный статус, уйти в монастырь для подготовки к вечности. Монастырь служил местом укрытия после опалы, политических волнений и т. д. Аскеза, будучи сугубо монашеской добродетелью, в той или иной мере, стала близка и обычным светским людям из числа аристократии, которые могли позволить себе по средствам построить монастырь. Христианское подвижничество из египетской пустыни перешло в многие места империи, в том числе в сам Константинополь.

Православие/государственность

Принятие православия в X в. представителями власти, а затем и населением Древней Руси имело ряд последствий для формирующейся государственности. Во-первых, оно повлияло на правовую систему путем частичной рецепции византийского права, адаптации обычного древнеславянского права к христианским ценностям. Во-вторых, государственная идеология отныне также постепенно впитывала православную традицию. Наконец, была создана церковная организация, которая пронизывала все уровни общества от митрополита до приходского священника, а также включала специфическую монашескую корпорацию. Все это в совокупности определило уникальное место православия в политической жизни и его особое влияние на эволюцию государства.

Обратимся к историческим примерам, подтверждающим этот тезис.

В XIII–XIV вв. русская митрополичья кафедра дважды переносилась сначала после упадка Киева во Владимир (митрополитом Максимом), а потом из Владимира в Москву (митрополитом Петром). Таким образом фактически укреплялось влияние политического центра государства, а в последнем случае это также стало фактором возвышения Московского княжества и предопределило его победу за право быть центром объединения русских земель (Борисов 1986: 92). Закономерно, что чуть позже, это вполне проявилось, когда митрополит Алексей фактически возглавлял московское правительство в период малолетства великого князя Дмитрия Ивановича. Инициированная митрополитом Алексием монастырская реформа привела не только к духовному возрождению Руси, но к созданию «русской Фиваиды» и активной колонизации русского Севера (Савич 1929: 113). Результатом этого процесса стала христианизация многих народов, хозяйственное освоение новых территорий. Это в свою очередь способствовало их вхождению в состав Русского государства (Мельников и др. 2013: 219).

В 1449 г. провозглашение автокефалии Русской Церкви и избрание собором епископов независимо от Византии митрополита Ионы фактически предшествовало завершению процесса образования Русского централизованного государства и означало обретение суверенитета духовной властью раньше, чем светской.

Введение института патриаршества и избрание первого предстоятеля Церкви Иова в 1589 г. произошло практически накануне Смутного времени. В условиях заметного ослабления светской власти, появления самозванцев и перехода престола из рук в руки деятельность и авторитет патриарха Гермогена способствовали консолидации общества и позволили в конечном итоге преодолеть распад государства и купировать внешние угрозы.

После избрания в 1613 г. на царство Михаила Федоровича Романова актуальным был вопрос об окончательном утверждении новой династии и укреплении власти молодого и неопытного монарха. Решению этих задач способствовало избрание на патриарший престол в 1619 г. отца царя Филарета (Романова). Показательно, что наряду с царем патриарх носил титул «великий государь» и был фактически соправителем своего сына вплоть до кончины в 1633 г.

Когда говорят о деятельности патриарха Никона часто на первый план выдвигают сюжеты раскола в Русской Церкви и борьбы за первенство духовной власти со светской. Однако важным аспектом деятельности Никона, который также носил титул великого государя, являлся рост влияния России, который позволил ей окончательно стать лидером православного мира, и, в частности, добиться согласия Фанара на присоединение Киевской митрополии. Важно отметить, что именно церковные реформы Никона подтверждающие унификацию с греческим вариантом православия позволили древним патриархатам без оговорок рассматривать Русскую Церковь как близкую по вероучению, самую влиятельную силу в православии.

Эти факты свидетельствуют, что согласно сложившимся представлениям, христианское просвещение народов, защита Родины и смерть в бою, успешная государственная деятельность в сочетании с православным благочестием являлись для светских лиц важными критериями для прославления в лике святых.

Наконец, следует обратить внимание на события новейшего периода, когда дважды происходил распад единого государства в 1917 и 1991 гг. Показательно, что в обоих случаях Русская Церковь оказывалась единственным институтом, сохранившим свою каноническую юрисдикцию практически над всей территорией распадающегося государства.

Таким образом, православие и Русская Церковь на протяжении всего периода исторического бытия русского народа играли важную роль в эволюции государства. Они способствовали укреплению светской власти, усилению интеграционных процессов, консолидации общества, поддержанию прогосударственных настроений русского народа, а также преодолению кризисов государственности.

Православие/этничность

В этой области — формирования этничности — также рассмотрим общие типологические явления, характерные для европейской, идущей от античности, традиции. Как нам представляется, рационализм здесь также имеет свое определяющее значение в качестве главной корректирующей силы. Здесь очень важным представляется факт

разделения религиозного и этнического начал за счет третьего компонента — рационализма. Рационалистическое присутствие среди этничности и религиозности важно во всех отношениях: и как *защищающая* сила (в идеологии), и как возможность для *взаимодействия* двух компонентов — религии и рационализма (в культуре); и, наконец, как сила, *разделяющая* традицию (этничность) и религиозность. В прямой функции разделения достигается свобода для этногенеза, не связывающая этнос с идеей природного выживания; здесь народ вступает в новое состояние этнического развития, которое заключается в идейном полагании политического развития (через идеологию), антропологии культуры вместо ее зоологии и фенологии, и, наконец, — в этническом прогрессе. Последнее — это постоянно формирующаяся реальность «двойного бытия». Этнос начинает жить не только для себя, но и для других, он становится еще и как бы открытым другим этносам, не боясь этой открытости, но даже стремясь к ней. Эта «безумная» открытость миру античных греков совершила переворот в мире, где-то в период VI в. до н. э. особенно значимы для всего человечества. Этот новый этнический код развития был важен для всех, для «Европы» (тогдашней) и Азии, везде произведя существенные перемены, но в первую очередь, среди греческого окружения. Рим на этой этнической платформе создал теорию Римской империи, где все три компонента: традиционализм, религиозность и рационализм проявляли себя максимально свободно, насколько им позволяла языческая религиозность.

Ясно, что освобожденная от слепого подчинения религии этничность, начинает действовать особым образом. Но не ясно, что создает этничность в этом случае, когда она остается одна, сама с собой, не имея прямого давления со стороны религиозности? Какой «продукт» является итогом этнической деятельности, такой же самодостаточный и важный как идеология и культура? Таким продуктом становится новая традиция. И в истории человечества, на самом деле, было не так много эпох, когда рождалась новая традиция в собственном, большом смысле этого слова. Ведь для ее рождения нужно было совершить почти невозможное; скажем у ветхозаветных евреев — заключить завет с Богом; у античных греков освободиться силами рационализма от власти языческой архаики. Собственно, в указанном смысле мы можем говорить лишь о четырех традициях, которыми руководствовалось человечество: архаичной (языческой), ветхозаветной (еврейской), античной (греко-римской) и христианской (европейской). Две первые работали на этническую закрытость, были только «для себя»; две другие — имели закрыто/открытое состояние. В случае, с христианском, открытость традиции приобрела максимальные формы. В качестве идеала здесь провозглашается: «Нет ни еллина, ни иудея... но все и во всем Христос» (Колоссянам 3, 11).

Для русской этничности, как было выяснено нами в отдельном исследовании, характерна ориентация на евангельский образ «жемчужины», где говорится о первичности души и вторичности внимания к телу и духу (Кириченко 2024: 7–13). В этой модели «душа» рассматривается как идеальная христианская личность, а путь к святости видится через «жестокую» аскетику по отношению к телу и духу. Ради очищения душа, чтобы она была светоносной. Русская святость, зафиксированная в церковных прославлениях, продолжающихся и до ныне, указывает в общем-то на этнический портрет русского человека и говорит о том, а чего же достиг этнос на своем пути; какие этнические сокровища скопил. Характер народный, эмоциональность, привычки, так называемая русскость, даже гражданские подвиги, культурные и экономические достижения оказываются здесь вторичными, а на первый план выходит самое главное.

В начале крещения, в X в. Церковь имела только пять святых, в XI в. их было уже 78 святых; в XII в. — 88 святых; в XIII в. — 156; в XIV в. — особом для русского монашества, как и последующем — 123 святых; XV в. дал 189 святых; XVI в. — 175 святых, в XVII в. — еще меньше. Пик «торжества святости» приходится на XV столетие, но подготовило это торжество, предыдущее, XIV столетие. Подытожим эти данные; на первый, домонгольский период приходится 327 святых, на второй (с XIV по XVI в. включительно) — 485.

Стоит сказать и о том, что картина русской святости менялась с течением времени. В XI в. среди святых преобладала категория преподобных (43 чел.), т. е. проживших жизнь в строгой аскезе, в соблюдении монашеского устава и правил, подражая ангелам в своей жизни. Чуть меньше было святых из числа епископата — святителей, архипастырей для Церкви и народа (17 чел.). Следом шли мученики — (10 чел.) и благоверные князья (7 чел.). XII в. принес похожую картину: на первом месте — преподобные (44 чел.), потом — святители (22 чел.), благоверные князья — 15 чел.; мученики — 7 чел. Поменялись местами благоверные князья и мученики. Для XIII в., в связи с наступлением монголо-татарского ига, структурная картина святости несколько поменялась, всего в этот век отмечено 106 святых, в их числе: преподобных — (70 чел.); за ними шли мученики (53 чел.); далее, благоверные князья — 31 чел.; святители — 11 чел. Появилась категория святых праведных (2 чел.), мирян, живших строго благочестиво. Значение учителей народных — архипастырей сильно уменьшилось, хотя единичный пример святителя Алексия, митрополита Московского, указывает на уникальный случай, когда этот подвижник Церкви кроме церковной нагрузки, был фактически регентом и воспитателем для малолетнего князя Димитрия Ивановича, будущего Донского, исполнял функции государственного правителя. Также была велика его роль на внешнеполитической арене, во взаимоотношениях с Византией и Золотой Ордой. К XIV в. относятся 123 святых, в их числе: преподобные первенствуют (77 чел.), за ними следуют святители (14 чел.), потом благоверные князья (13 чел.), мученики (10 чел.), появляются блаженные (4 чел.), которых Русская Церковь знала только в X в. Следующий XV в. — время распространения монастырей, устроенных Сергием Радонежским и его учениками. В это столетие появилось 189 святых. Среди них господствуют преподобные (137 чел.), за ними идут святители (17 чел.), потом — мученики (14 чел.), затем — блаженные (8 чел.), благоверные князья (7 чел.), праведные (3 чел.). В XVI в. считается прославленными 175 чел., из них преподобных 107, мучеников 40 чел., святителей 14, блаженных (юродивых) — 9 чел., святых праведных — 5 чел.¹

В период с X по XVI в., было прославлено в разных чинах: преподобных — 468; мучеников — 134; святителей — 95; благоверных князей — 73; блаженных — 21; праведных — 10 чел. На первой месте — преподобные; это главный чин в русской святости, ее лицо, преподобие можно назвать русским идеалом святости. Во-первых, это жизнь в монашестве, жизнь в монастыре, в соответствии с уставом и правилами конкретной обители. Во-вторых, это подвижническая жизнь в монастыре, монашеская жизнь в посте и молитве; время в уподоблении себя бестелесным и бесстрастным ангелам, в строгом посте и послушании начальствующим, в непрестанных трудах телесных и молитвенных. Уподобление себя бестелесным ангелам,

¹ Подсчеты проведены на основе данных, опубликованных митрополитом Макарием (Булгаковым) (Макарий (Булгаков) 1995–1996).

в этом главный смысл подвижничества «преподобных». В-третьих, это подражание великим подвижникам прошлого, живших в Египетской и Синайской пустынях, на Святой горе Афон. На втором месте — мученики; но численно это небольшая группа, учитывая трагическую, полную тяжелейших военных и прочих испытаний русскую историю; здесь явный «недобор» чина, который, очевидно, с лихвой был восполнен в XX в. Далее идут учителя народные и «апостольские» организаторы церковной жизни: патриархи, митрополиты, архиепископы и епископы. Число их значительно, как явное указание на качество несения апостольской миссии в Русской Православной Церкви за семь веков. 73 святых прославлены в чине святых благоверных князей, людей княжеского рода, рода Рюриковичей. Это кроме, тех князей, кто попал в категорию преподобных, блаженных и мучеников, а с ними — более ста святых из царского рода Рюриковичей. Учтем, что «почти все монашеские обители, основанные в домонгольскую эпоху, т. е. до середины XIII в., были именно княжескими, или ктиторскими, монастырями» (Смолич 1999: 25). На что указывают эти данные по благоверным князьям? На то, что в высшем эшелоне власти средневековой Руси, христианский идеал был подкреплён и утверждён святостью. Этот фактор следует оценивать, как с позиции самой политической элиты, руководствующейся высшими идеалами христианской жизни, так и с позиции народа. И в последнем случае, воспитательное значение для русского народного монархизма здесь очевидно.

Если мы продолжим вектор движения в области агиологии, то отметим, что для синодального периода характерно не очень многое число прославленных лиц: девять святителей и несколько местночтимых святых, в числе них Церковь прославила: святителей Димитрия Ростовского (1757 г.), Иннокентия Иркутского (1804 г.), Митрофана Воронежского (1832 г.), Тихона Задонского (1861 г.), Феодосия Черниговского (1896 г.), Иоасафа Белгородского, Иоанна Тобольского, Питирима Тамбовского, патриарха Ермогена (1913 г.) (Голубинский 1998: 169–201). Большинство из них жили во время правления Петра I, были им поддержаны и ориентированы на миссионерское служение. Все прославленные были архиереями, время их служения пришлось на синодальную эпоху (кроме патриарха Ермогена), на XVIII в. Были еще прославления, сделанные на Поместном соборе 1917/1918 гг., тоже святительские. В целом, этот красноречивый факт подчеркивает особую важность епископского служения, пришедшуюся на период петровских реформ, затронувших и Церковь, очевидно, позволившую сохранить каноническую чистоту русского православия, как и преемственность с эпохой средневековья.

Интересно отметить, что даже советское время не обошлось без прославления святых; они начались в 1970 г., в брежневское время, когда Церковь прославила равноапостольного Николая (Касаткина), просветителя Японии; в 1977 г. — святителя Иннокентия (Вениаминова), крупнейшего церковного миссионера XIX в. Уже в конце советской эпохи, на Поместном соборе 1988 г., посвященном грядущему празднованию 1000-летию Крещения Руси, было канонизировано девять святых: святитель Макарий, митрополит Московский (XVI в.), святители Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, иконописец Андрей Рублев, преподобные: Максим Грек, Амвросий Оптинский, Паисий Величковский, блаженная Ксения Петербургская и князь Димитрий Донской (Дамаскин (Орловский) 2018: 225). Суммируя советский опыт агиологии, отметим, что главным критерием значимости святого, выступает в этот период просветительская, то есть, миссионерская деятельность, в самых ее разных формах, как

защита и сохранение веры. Под этот критерий подходил и благоверный князь Дмитрий Донской, отстаивавший самостоятельное существование страны, а значит и веры.

Постсоветский же период отмечен, прежде всего массовыми прославлениями новомучеников и исповедников Российских, прославлением царской семьи в чине страстотерпцев: царя Николая, царицы Александры Федоровны, царевича Алексея, княжон Ольги, Татьяны, Марии, Анастасии, великой княгини Елизаветы Федоровны и многих других, всего числом. Особенно был богат на прославление новомучеников юбилейный 2000 год, когда на Архиерейском Юбилейном Соборе было прославлено 860 новомучеников (Дамаскин (Орловский) 2018: 277).

Прославление святых в Русской Православной Церкви — дело церковное, но оно касается всего русского народа напрямую. Пока Церковь народна она имеет земные силы для существования, пока в ней идут прославления, до тех пор «обновляется кровь» в этносе, он укрепляется во всех отношениях, в том числе и в своем понимании исторического пути и предназначения.

Русское православие в идейном, культурном, этническом контекстах

Христианство в его православном изводе было воспринято Русью от Византии в 988 г. и почти четыре века, вплоть до начала XV в. Русская Церковь была частью (митрополией) Константинопольской Церкви. Эти особенно важно для понимания характера утверждения и распространения православной веры и церковности в первые века существования средневековой Руси. Правитель Руси великий князь Владимир сам принял крещение, совершенное константинопольским епископом, и призвал народ креститься, принимать новую веру, поставив вопрос о крещении кардинально: «Кто мне друг, тот должен креститься». Летописный и книжный домонгольский материал позволяет говорить о том, что «вера оказывается определяющим признаком своих — «братии»». И второе, ««свой» люди [это] подданные русских князей» (Лаушкин 2019: 64, 66). Личный характер приобщения к новой вере позволяет говорить о понимании князем Владимиром крещения как собирания сообщества близких по духу людей, нового народа, единого в вере, как прежде люди были едины в языческих верованиях. Эта же мысль о едином народе, собранном князем Владимиром в крещении Руси, развивается потом в «Законе и благодати» первого русского митрополита Илариона. То, что Русь была массово, всем народом крещена, а не единично через миссионеров, позволяет видеть в акте крещения еще и важный этнический контекст, указывающий на появление основы нового этноса, рожденного из различных групп населения Руси. Группа «руси», с гражданским, самым высоким статусом, объединилась со славянским населением, поначалу только городской его частью. Тем самым первая группа включила в себя славян с региональным (отчасти племенным, отчасти территориальным, городским) сознанием — новгородцев, ростовчан, смоленцев, киевлян и т. д. Объединение в одно целое, в религиозное сообщество христиан, имело, несомненно, и этническое понимание данного единения, именно как нового народа, что позволяет нам проследить истоки контаминации термина «русские/православные».

В домонгольской литературе высшим статусом в сословной иерархии обладал термин (кроме, конечно, княжеского) «христианские люди», «христиане». Игумен Даниил молился в Иерусалиме за «русских князей и за всех христиан», и отслужил для этого пятьдесят литургий за живых и сорок литургий за усопших (Хождение

игумена Даниила 1997: 117). «Христиане» объединяли все огромное сообщество крещенных людей, живущих на Руси, в Византии, Болгарии и других странах, где жили православные христиане. Этот же контекст первенства «христиан» (иногда «рода христианского»), из-за их общего характера, присутствовал во многих летописях (Радзивиловская летопись 1989: 86, 150). Поначалу «христианин» был своего рода почетным званием человека, но со временем он был «побежден» гражданским идентификатором «русские», а может быть — принят в свое лоно, получив гражданское оформление, из чего выросла новая конфигурация местопребывания того, и другого. «Русский» стал лицом, оболочкой, а «христианин» — ядром понятия. Состоявшееся единство, также получило свое качество, оно стало рассматриваться как этнический идентификатор человека. Поначалу горожанина.

В летописях можно найти отражение гражданской и этнической статусности населения Руси в домонгольский период. Летописец подчеркивает, говоря о крещении князем Владимиром Руси, что храмы строились им в городах: «И на ставити по градом церкви и попы и люди на крещение приводити» (Ипатьевская летопись 1998: 103). Хотя само крещение затрагивало все области Руси: городские и сельские: «И людие на крещение приводити по всем градом и селом». Но за крещением в сельской местности, поначалу, не следовало просвещение, как в городе. Помощниками крестящим греческим епископу и священникам должны были стать катехизаторы из числа знатных славянских представителей: «И послав нача поимати у нарочитой чади дети и даяти на учение книжное, а матери же чад своих плакухуся по ним и еще бо ся бяху не утвердиле верою, но акы по мертвецю плакахуся сим же раздаянным на учение книжное» (Ипатьевская летопись 1998: 103). Тогда же, при крещении Руси утверждается князем Владимиром и новый порядок формирования гражданского и этнического статуса. Некоторая часть сельского населения, изначально не имеющая полноправного гражданского статуса, через массовое строительство новых городов (княжеских крепостей) получала возможность обрести этот статус. «И рече Владимир. Се не добро есть мало городов около Киева. И нача ставити города по Десне и по Устри, по Трубешеву и по Суле, и по Стугне и на нарубати мужи лучши от Словен и от Кривичь, и от Чюдии и от Вятич. И от сих насели и грады об бо рать от Печенег и бе воюяся с ними и одоляя им» (Ипатьевская летопись 1998: 106). Приобщение к городу открывало пути и для гражданской свободы, и для скорого приобщения к христианству.

Действие это не случайно происходило в 988 г. в год крещения Руси, когда активизировался процесс расширения количества гражданской массы Руси и крещения ее. «Лучшие», т. е. годные к участию в войнах, к защите территории, заселяя новые княжеские города, вместе с этим получали и полное гражданство (право высшей княжеской судебной защиты) как и возможность посещать церковь, а порой и монастырь в своем городе. Прежние родовые (этнические) маркеры: «русин», «словенин», попадая в новый контекст: горожанина, службы князю, в городской среде приобретают почти профессиональный оттенок. Например, упоминаемые в «Русской Правде» категории людей, близких к княжескому окружению, включают в себя перечень следующих профессий людей, кому разрешено «мстить» за обиду: княж муж, тиун, русин, гридин, купец, боярский тиун, мечник, изгой, словенин. Все они платят за свой проступок по 40 гривен (Русская правда 1997: 497). Летописец также показывает нам механизм, который применял князь Владимир, а после него и другие русские князья для получения на Руси граждански полного статуса, куда входило и правило церковного приобщения

к христианству. Городские жители рассматриваются летописцем как служилое население: военное, ремесленное, торговое, среди которого были разные по достатку люди, в том числе нищие¹, но сам городской статус, подразумевающий внеземельный характер деятельности (владелец земли или работник на ней) позволял всем им считаться граждански полноправным населением. Приобщение к вере и церкви в этот период виделось только через включение в городскую жизнь.

Сельское население Руси с самого начала государственности, как неслужилая для князя часть, приобрело неполный гражданский статус. Оно состояло из нескольких социальных групп, самая большая называлась смердами (свободными и несвободными общинниками); другие были челядью, холопами, изгоями, и более мелкими образованиями (*Греков* 1953: 143–242). В договорах фиксировался их сельский статус, он соотносился с их зависимым положением, у смердов — с необходимостью платить ренту (*Греков* 1953: 217). Число зависимых категорий среди сельского простонародья хотя и менялось со временем, менялись названия и функции в системе подчинения земледельцев, но долгое время суть оставалась прежней: все эти группы объединяла лишь разная форма бесправия. Выйти из этого состояния в определенной степени сельское население смогло лишь в XIV–XV в. Это произошло за счет христианизации сельской Руси, начавшейся со второй половины XIV в., причем организованной на этот раз не государством, а Церковью. Документы, особенно правового характера XIV–XV вв., пестрят обозначением некоей общей массы сельского населения не как отдельных групп, а как одной большой группы, с именем «крестьяне». Исследователи русского средневекового права отмечают: «С конца XIV в. все более распространяется новый термин — крестьяне (от “христиане” — первоначально в противопоставление нехристианам, иноверцам, например, золотоордынцам)» (Законодательство 1985: 14). Конечно, дело было не только в противостоянии иноверцам (оно было ярко выражено уже в домонгольский период), но именно в том, что в центральной Руси-России появляется иной сельский мир. Не случайным выглядит в этой связи факт сохранения в конце XIV в. прежних терминов «смерд» и т. д. в Новгородской земле (Законодательство 1985: 15). Поскольку там порядок сельской жизни не поменялся. В правовых документах XV в. уже постоянно присутствует категория сельского населения, как правоспособная группа. Например, в Белозерской таможенной грамоте 1497 г. рефреном идет упоминание: «городской человек белозерец и околородец и [люди] из всех волостей белозерских». А в отдельных случаях прямо говорится: «сельчане» князя, княгини, митрополита, монастырские и т. д. (Белозерская таможенная грамота 1985: 200–203). В Губной Белозерской грамоте, написанной от имени царя Ивана Васильевича, прописаны служилые чины, а вслед за ними идет обобщение: «и всем крестьянам великого князя» (Губная Белозерская грамота 1985: 213). Сельское население Московской Руси, хотя и не получило полноправной гражданской субъектности, но приобрело конфессиональную (православную) идентичность, в общем-то равноценный с точки зрения церковной,

¹ Нищие — это горожане, находящиеся вне пределов княжеской службы, но в силу своего городского статуса (а это, по сути — «гражданин», полностью правоспособный человек) требующие особого внимания к ним. Поэтому государство определяет их к церкви (храмам, монастырям, епископским домам), чтобы там, по закону, о них заботились. Это и церковный, и государственный долг перед этими полноправными гражданами. Если бы те же нищие находились в селе, деревне, то там они считались бы холопами или же рабами, людьми бесправными, и государство так бы они о них не заботилось. См. о нищих: *Греков* 1953: 155.

эквивалент подлинной субъектности. В рамках, конечно, той ценностной системы, которая тогда существовала. На этой основе сельское большей частью славянское тогда население, могло быть включено (и объективно, и субъективно) в этническое русское сообщество, в русский этнос. Что и произошло. Посмотрим, как церковные процессы повлияли на превращение отдельных, зависимых групп сельчан в цельное простонародное сообщество православных христиан.

Византийский исихазм, как церковное идейное течение (и богословие и практика) в этот век активно перемещался на Русь (Ложкина 2017: 51–52). Этому содействовали митрополит Московский Алексей, несколько раз посещавший Константинополь и ставший инициатором и организатором проведения общежительной монастырской реформы на Руси (Клосс 2002: 58). Его помощником стал старец Троицкого монастыря Сергей Радонежский, которого благословил на внедрение монастырского общежития Константинопольский патриарх. Преподобный Сергей лично стал организатором нескольких сельских монастырей нового типа, где процветал греческий исихазм, а вокруг его (как собеседника или же наставника) появилось большое число учеников и последователей, также основавших монастыри в глухих местах, вдали от городской суеты. В эти годы в Константинополе и на Афоне пребывало много русских монахов, занимавшихся переводами и перепиской трудов исихастов. Новые монастыри получали эту литературу тогда же, ею руководствовались и благодаря этим трудам перспектива этого монастырского возрождения получила такой размах и возможность существования в сельской местности. Из житий святых, основателей монастырей, известно, что каждый монастырь получал разрешение на земельные владения, там, где он возникал, от земельных владельцев, князей и бояр. В связи с чем, выстраивалась другая система ценностей. К преподобному Сергию еще при жизни ездили на поклон великие князья, брали его в духовники, искали его благословения (как, например, великий князь Димитрий Донской), брали его в крестные отцы при крещении детей. Так же было и с другими сельскими обителями «Северной Фиваиды»¹ и их подвижниками-основателями; эти монастыри стали местом притяжения для знати (отсюда столь громадные земельные пожертвования монастырям в XIV–XV веках), местом для паломнических посещений, а также местами для родовых захоронений. Если в домонгольской Руси князья и вельможи предпочитали хоронить в городских, ктиторских, обителях, то теперь вектор сменился на прямо противоположный.

Такое внимание к сельской территории было, сначала непривычно для сельских жителей, но постепенно и очень скоро они начинают проявлять интерес к новым монастырям. В житии Сергия Радонежского есть эпизод, связанный с любопытным крестьянином, прибывшим в Троицкий монастырь, чтобы посмотреть на чудесного монаха Сергия. Крестьянин не верит, что бедный инок, в старой, залатанной одежде, работающий на поле как простой крестьянин, это и есть тот самый чудесный монах. Он еще больше удивляется, когда видит появление здесь великого князя, который ведет себя смиренно, как простой человек; сходит с коня, идет пешком, кланяется в ноги Сергию, не признанному крестьянином за «великого монаха», как ему объясняли односельчане. В житии сказано, что крестьянин этот потом пришел в монастырь и сам стал монахом у Сергия (Житие Сергия Радонежского 1999: 327; Жития преподобных

¹ Так назвал эти монастыри, выросшие в эпоху Сергия Радонежского, его учеников и последователей в XV в., агиограф и духовный писатель А. Н. Муравьев, по аналогии с «египетской Фиваидой» — местом возникновения первых христианских монастырей в конце III–IV вв.

Ферапонта и Мартиниана Белозерских чудотворцев 1998). Жития других подвижников и святых основателей новых сельских общежительных монастырей, также полны эпизодов, указывающих на фактор быстро распространяющейся славы о каждой конкретной обители и ее подвижниках среди сельского населения Руси (Житие преподобного Кирилла Белозерского, Вологодского чудотворца 1997: 40; Жития преподобных Ферапонта и Мартиниана Белозерских чудотворцев 1998: 46). В новые общежительные монастыри принимали без денежного вклада всех, богатых и бедных в том числе крестьян, отчего новые монастыри стали, в массе своей, «крестьянскими». В связи с чем, жизнь сельской Руси начинает меняться в сторону глубокой христианизации сельского населения. Что сопровождалось и устроением храмов в самих селах.

Именно в этот период, главным образом в первой половине XV в., стал трансформироваться статус сельского населения; из числа разных, по статусу экономической и правовой зависимости групп, в общем-то бесправного населения (т. е. не подпадавшего под категорию «русские»), в связи с их активным участием в христианизации, а также в устроении монастырей, — появился общий для всех статус — христиане, крестьяне. Статус этот хотя и не делал их аристократами, но все же впервые давал право на свое высокое место в системе государственного порядка. Крестьянство получило свою весомую долю личностных прав, свое «личностное ядро», позволявшее ему быть равным, в религиозном плане с богатыми и знатными. Их русскость была конфессиональной, их этничность тоже конфессиональной, не конфессиональной было лишь их славянство, этническое происхождение. Так к раннее сложившейся этнической группе городских русских, в XIV–XV в. прибавилась группа сельских русских, для которых русскость имела только конфессиональный характер. И эти группы объединились в указанный период, стали одним целым, на почве христианского единства. Таким образом, у русского народа появился сложносоставной этнический облик: русские с первенством гражданской идентичности, и русские с первенством православной идентичности. К числу первым относилась большей частью аристократия, ко вторым — крестьянское простонародье. Учет здесь и сложную природу гражданской идентичности (киевской и новгородской), легшей в основу формирования русской «городской» этнической идентичности. Словом, к XV в. появился сложный этнический комплекс, получивший единство благодаря православию.

Термин «*православие*» («православный») появляется на Руси из византийской (греческой) церковной среды (где он сложился, судя по всему, еще в IV в. в эпоху христологических споров с ересиархами). Сегодня привычно слышать и нередко читать что «православие» — это русский конструкт-перевод с греческого слова *ортодоксия* (ὀρθοδοξία)¹. Однако, авторы академического словаря, считают, что «лексикологически неверно в русском языке употреблять термины “ортодоксия” или “ортодоксальный” как синоним *православия*, хотя такое словоупотребление иногда встречается в светской литературе, обычно вследствие неграмотного перевода с европейских языков». Термин «православие» сложился на основе греческого слова «ортодоксия», но получил свои русские особенности, из-за расширенной содержательной части обеих корней. В слове «православный», в корне *слав* имеется несколько смысловых оттенков: а) этнический (славянин, как «славящий»); б) религиозный (хвалебный гимн, имеющий цель религиозное воспевание славы (из

¹ «Ортодоксия» (ὀρθοδοξία) включает в себя два корня: «ортос» (ὀρθός) — прямой, правильный, и «докео» (δοκέω) — думаю, считаю.

древних форм, например, русская народная среда сохранила обычай христославия на Рождество в дни святок); в) в религиозном смысле *культурный* (славящий словом, а не действием, ритуалом, подвигом, т. е. всем иным, не-словесным). За выбором «главного» термина, характеризующего религиозную принадлежность народа всегда стоит определенное творчество, определенный, индивидуальный, для данного народа взгляд на веру и религию. Современные греки говорят про себя «ромеи», т. е. подданные римской империи, православные, но православная вера лишь подразумевается в этом случае, а не обозначается словом (Быть греком 2024). Там, где требуется обозначить свою церковную особенность, там греки говорить о Кафолической Церкви и вере, как в первую очередь, греческой, христианской вере и Церкви. Термином «кафолический», подчеркивается «вселенский» характер их христианства, цельность, неразрушимость, мерность христианской веры. Восточные славяне же, а потом русские, расширили до необходимых размеров содержание греческого богословского термина *ὀρθοδοξία* и получили свой религиозный идентификатор, со своими смысловыми особенностями. В соединении с многосложным, многосмысловым корнем *право-* (правильно (т. е. истинно, верно), справа, а не слева и законно) получается, что *православие* (в русском содержании) будет означать: «правильно/истинно, начиная с правой стороны, законно, в соответствии со славянской этнической традицией, религиозное воспевание хвалы Богу, делая это словом, как это делал Творец мира при его творении».

Сам же термин «православие» и сопутствующие ему — «православные», «православный» — появляется в русской книжности довольно поздно, очевидно, в XVI столетии, под влиянием придворных большей частью миссионерских споров с протестантами в Москве. В 1550-е годы, в правление Иоанна Грозного, начинается первое за русскую историю масштабное привлечение в страну западноевропейских специалистов. Они появляются разными путями: через плен, приглашения на службу, через международные договоры. Например, в начальный период Ливонской войны было завезено в Москву несколько десятков тысяч немцев. Известен факт передачи 3 тыс. пленных из городов Штильтена, Вендена, Вольмара и Раннебурга (Цветаев 1886: 13). В 1565 г. большая партия немцев прибыла из Дерпта (Цветаев 1886: 13). Масштабы привлечения иностранцев на службу были велики. И это было кроме тех, кого доставляли в Москву насильно, через пленение. Осуществлялась широкая программа распространения в Московском государстве (а не только в столице) «наук, искусств и ремесел» (Снегирев 1862: 3). Так из польско-литовского королевства «в Москву приехала большая группа миссионеров, торговый обоз их состоял из 1300 человек (718 воинов и 643 купца)» (Цветаев 1887: 30). Часть их потом смогла уехать из России, часть осталась. Епископы и пастыри получали возможность окормлять в домашних условиях немецкое это отдельное расселенное, по окраинам столицы, население. Считается, что первая лютеранская община, под руководством пастыря Бракеля, появилась в Москве в 1559–1560 г., а первая кирха была выстроена в 1576 г. (Цветаев 1887: 1). Именно, с этими протестантами и велась царем Иоанном диспуты. Во всяком случае, впервые в стране в таком большом количестве появляются иностранцы, которые не только не только трудились, но и открыто демонстрировали свой образ жизни. Термин «православные» в обиходе представлен в «Стоглаве» (1551 г.): «православное хрестыянство», «истинная православная вера хрестыянская», непорочная православная христианская вера» (гл. 3) (Стоглав 1985:

286). В своих вопросах к собору, царь не раз обращает внимание соборян на то, что иностранцы могут замечать наши церковные неурядицы на улицах (Стоглав 1985: 271), т. е. мотив важности мнения иноземцев налицо.

Но сложная этническая идентичность русских не ограничивалась только влиянием городского и сельского фактора на ее формирование. Было еще два центра, формирующих разную гражданскую идентичность. Гражданская идентичность на Руси, еще в домонгольский период не была единой, она делилась на киевскую и новгородскую. Киевский великий князь был владельцем не только киевского княжества, но и распорядителем земли всей Руси, всех остальных княжеств, кроме Новгородской земли. Как замечено исследователями «русь» не была привязана к стольному граду Киеву, хотя там она обрела государственность (Ужанков 2015: 131–133). Политическими центрами Руси, как государственной территории, были сначала Киев, потом Холм, позже Владимир, затем Москва. «Русью» называлась вся земля подвластная киевскому князю, куда не входил Новгород с его землями. «Плавающая» столица Руси — это не частный факт, а скорее типологический, влияющий на характер русского гражданского самосознания.

Новгород выступал как второй, на Руси, центр власти, и, соответственно, продуцирующий второй центр гражданской идентичности. Здесь столица — Новгород была незыблема, т. к. здесь ядром столицы являлся не княжеская резиденция, а собор Святой Софии. Отсюда, в Киеве (Холме, Владимире, Москве, Петербурге) — «Русь», а в Новгороде «София» и «софийское гражданство». В «Радзивилловской летописи» звучит: «Сын его в Новгороде, а брат его в Руси» (Радзивилловская летопись 1989: 139). Летописец еще в ряде мест говорит о Руси и Новгороде, как противоположном политическом центре (Радзивилловская летопись 1989: 127). Конечно, киевские князья (а потом владимирские и московские) боролись с таким положением дел, потому что за этим стояло нечто большее чем сепаратизм, удельность, борьба сильных княжеств (Твери, Рязани и др.) между собой. За этим стоял некий изначальный (с самого начала русской государственности) порядок, который нельзя было отменить формальным образом. Более того, новгородцы явно, постепенно, до середины XV столетия, укрепляли свой самостоятельный и самобытный статус, о чем свидетельствовало постепенное умаление роли князя у них. Со второй половины XV в., «Русь» начала постепенный демонтаж новгородской государственности, закончившийся масштабным разгромом Новгорода при Иоанне IV Грозном.

И все же надо констатировать, что Новгород сумел сформировать свой тип гражданской идентичности, свой самобытный вариант православной жизни, а значит свое понимание этнической самобытности. Она была «софийной», а не русской, ее гражданское лицо было представлено Церковью — Домом Святой Софии, поэтому ее гражданское самосознание было церковным, а содержание ее христианства было подчинено светским задачам. Причем еще в большей степени, чем это было в Византии. Таким образом, ее этническая идентичность хотя и была конфессиональной, религиозной, но она сочетала в себе религиозное и светское начала. Таким образом, с Русью, Киевской и Московской, Новгородскую землю, землю Святой Софии, объединяло только православие, причем даже не русское, а византийское православие. Тем не менее, новгородская этническая идентичность также вошла в состав русской идентичности; но произошло это не добровольно, а в результате военного подчинения Новгорода Москве. Этот *третий элемент* русской этнической идентичности со-

блазнительно связать с культурной сферой, и тогда общая мозаичная картина русской этнической идентичности будет выглядеть следующим образом: 1) первенствующая роль *гражданской* идентичности была присуща русской аристократии; 2) первенство *религиозной* идентичности характерно для простонародья; 3) первенство византийской *светской религиозности* распространялось у русских на творческую, культурообразующую часть общества. Первые были представители города, вторые села, третьи северных земель новгородчины, активно связанной с западноевропейскими странами. Все три элемента объединялись в одно целое православным христианством. Первые активно формировали и поддерживали идеологию, были носителями и охранителями идеологических ценностей. Их культура была светской, мощной, ориентированной на византийский канон. Вторые жили внутри церковной в целом религиозной культуры, и их культурная деятельность, в античном смысле, была минимальной, она вся была подчинена обиходной жизни. Третьи, были «заточены» на светскую культурную деятельность, в том числе художественную. Как видим, не все структурные элементы русской идентичности находились в согласии друг с другом; простонародная часть диссонировала, как бы выбивалась из общего строя наследников античности. Но это говорило также и о том, что в русской простонародной традиции сохранялись основы архаичного мировоззрения. Не в смысле ориентированности на древнее язычество, а в смысле сохраняющейся близости светским доантичным формам, которые не мешали воспринимать христианство как свое и родное. Но это отдельный вопрос, обсуждать который сложно в рамках одной статьи.

Русская этническая идентичность, не смотря на эту структурность и сложную природу, была, несомненно, единой, единопонимаемой аксиомой. Это достигалось за счет диахронной и синхронной форм взаимодействия и взаимопроникновения всех трех составных частей ее. *Диахронное* взаимодействие действовало на уровне территориальности, с ее разным укладом, социальными группами и т. д. Например, в Сибири не было помещичьего землевладения, не было крепостного права, сибирский аристократизм, как фактор, влияющий на активное формирование гражданской идентичности, отличался слабостью, невыразительностью. Зато в Сибири явно первенствовала светская религиозность, а также простонародная религиозность (на втором этапе заселения). В этом изначально новгородском проекте (из Великого Новгорода шел первоначальный импульс продвижения на восток, хотя, поначалу, не в целях расселения, а лишь для сбора дани, ради торговли и обмена), на наш взгляд, очевиден некий древний (греческий) античный взгляд на колонизацию, сам тип освоения территории, хозяйственный, а не политический, хотя и с установлением полисных гражданских отношений в колониях. Для новгородцев он был связан с установкой на Византию, за которой стоял не политический ее феномен, а именно цивилизационный, в том числе, греческий, античный. Кроме того, как было отмечено выше, религиозное, софийное служение новгородцев, накладывало свой зримый христианский отпечаток на процессы освоения уральских и зауральских земель. Здесь на первый план выходила та часть общерусской идентичности, которую мы связываем с преимуществом культурной деятельности, в самом широком смысле этого слова. К слову сказать, новгородцам очень помогло подготовиться к великой сибирской миссии, деятельность поставляемых из Москвы архиепископов, особенно Геннадия и Макария (оба прославленных Церковью) (Гордиенко 2001: 107–293). Благодаря церковной деятельности «московская прививка» к новгородской tradi-

ции (или наоборот) прошла не так болезненно, как могла бы, если дело ограничилось только политическим разгромом Новгорода, начиная с Иоанна III и заканчивая Иоанном IV. Новгородский этап сибирской колонизации продолжался до конца XVII в., в имперский период его сменил «простонародный», принесший в Сибирь не только простонародное православие, но и «архаику», оказавшуюся этому региону не чуждой (Русские 1999: 26–35). Академик Н. Н. Покровский отмечал, что через Церковь, через православный епископат (первым был епископ Киприан (1620–1624 гг.) в Сибирь пришла культура Слова, стала утверждаться книжность, формироваться библиотеки, создаваться летописные труды (т. е. исторические труды того времени); заработала система ответственности светского руководства перед духовным, на чем настаивала Москва; причем, епископ действовал в соответствии с тем церковным порядком, который существовал когда-то в Новгородской Земле, т. е. опираясь на свободное крестьянское население (Покровский 2001: 6–21). В XVII в. Западную Сибирь заселяло северно-русское население, носители «новгородской традиции». Северные районы (Якутия) Западной Сибири начали осваиваться с XVII в. Тогда здесь появились постоянные поселения: остроги, зимовья, городки, деревни. Исследователи отмечают, что регион осваивался преимущественно представителями Русского Севера (89% жителей), Центральная Россия была представлена всего 5% (Русские арктические старожилы 2023: 11).

В Центральной России, при первенстве гражданской идентичности, имела значение (почти равное с первой) и религиозная идентичность простонародья. *Синхронное* взаимодействие трех структурных элементов этнической идентичности русских проявляло себя более ровно на уровне социальных страт, главным образом, сословных. Когда сословные группы взаимодействовали друг с другом на уровне повседневной жизни внутри единой страны через экономические, бытовые, торговые, религиозные и прочие связи.

Выводы

Русское православие в истории России имело системообразующее значение для страны, русского народа, и, прямо и косвенно — для других народов Российского государства. Оно соединило Русь с Византией, с античной традицией, сделав Россию восточной частью Европы. Оно дало возможность сформировать идейную платформу государственной идеологии страны, которая, хотя и менялась из века в век, но сохраняла неизменным сам принцип опоры на христианские религиозные ценности. Православие формировало культурный ландшафт России, прежде всего, как светское, в античном смысле, пространство. Причем таким образом, что культурогенез носил сложный характер; он имел разные формы: аристократическую, простонародную, новгородскую. Но за счет православия, эти факторы не враждовали и противоречили друг другу, а скорее поддерживали и дополняли друг друга. Оно стало формирующей силой для русской этничности. Православие позволило в России создать государство-цивилизацию, отличающуюся от обычного государства наличием общего всех народов культурного пространства. Его светская природа и централизованный характер власти в стране (тоже благодаря православию) позволяла осуществить эту невыполнимую, казалось бы, миссию единения разных начал. Сегодня Европа открыла ворота мигрантам, думая, что все будет как в России, все

само собой устроится. Но в русской сказке о царевне лягушке, только Марья Царевна, во время танца на царском пиру, могла совершать чудеса и радовать гостей своим танцем. К такому пиру надо готовиться всей своей историей!

Источники и материалы

- Белозерская таможенная грамота // Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. В 9-ти томах. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. С. 201–204. 517 с.
- «Быть греком — значит быть православным» / Беседа с режиссером Константином Харалампидисом // Православие.ru [электронный ресурс]. <https://pravoslavie.ru/51680.html> (дата обращения: 22.04.2024).
- Губная Белозерская грамота // Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. В 9-ти томах. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. С. 213–215. 517 с.
- Житие преподобного Кирилла Белозерского, Вологодского чудотворца. 1997. 123 с.
- Жития преподобных Ферапонта и Мартиниана Белозерских чудотворцев. Вологда, 1998. 141 с.
- Житие Сергия Радонежского. Подготовка текста Д. М. Буланина // Библиотека Древней Руси. XIV — середина XV века. СПб.: «Наука», 1999. Т. 6. С. 242–254. 583 с.
- Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. В 9-ти томах. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. (Введение. С. 5–32). 517 с.
- Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 2. М.: «Языки русской культуры», 1998. 648 с.
- Колоссянам 3: 11 — К Колоссянам послание апостола Павла. 3 глава, 11 стих.
- Ксенофонт*. Сократические сочинения. Воспоминания о Сократе. Защита Сократа на суде, Пир, Домострой / Отв. ред. В. Ю. Крайко. Пер. С. И. Соболевского. М.: «Альма Матер», 2025. 398 с.
- Радзивилловская летопись // Полное собрание русских летописей. Л.: Наука, 1989. Т. 38. 179 с.
- Русская правда (Пространная редакция) // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 496–518. 687 с.
- Савич А. А.* (1890–1957). Главнейшие моменты монастырской колонизации русского севера XIV–XVII в. Пермь: [Типография Издательства «Звезда»], 1929.
- Снегирев И. М.* О начале и распространении лютеранских и реформатских церквей в Москве. М., 1862. 23 с.
- Стоглав // Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. С. 253–403. 517 с.
- Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 26–118. 687 с.
- Цветаев Д.* Из истории иностранных исповеданий в России в XVI–XVII веках. СПб., 1886. 462 с.
- Цветаев Д.* Литературная борьба с протестантизмом в Московском государстве. М., 1887. 178 с.

Научная литература

- Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М.: Изд-во Московского ун-ва, 1986. 205 с.
- Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 467 с.
- Греков Б. Д.* Киевская Русь. М.: Государственное издательство политической литературы, 1953. 566 с.
- Гущин В. Р.* Афины на пути к демократии. VIII–V века до н. э. М.: Издательский дом высшей школы экономики, 2025. 456 с.
- Дамаскин (Орловский), архимандрит.* Слава и трагедия русской агиографии. Причисление

- к лику святых в Русской Православной Церкви: история и современность. М.: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2018. 526 с.
- Кириченко О. В. Идейность и идейные формы. СПб.: Алетея, 2024. 784 с.
- Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России. XI–XII века: Исторические очерки / Отв. ред. Н. В. Синицына. Изд. Институт российской истории. М.: Наука, 2002. 346 с.
- Лаушкин А. В. Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI–XIII вв. Изд. Университета Пожарского. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2019. 304 с.
- Ложкина Н. А. Преподобный Сергей Радонежский и эпоха православного Возрождения XIV — первой половины XV века. СПб.: «ЭКО-ВЕКТОР», 2017. 159 с.
- Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995–1996. В 7-и томах.
- Марен Э. Монахи Константинополя III–IX вв. Жизнь за стенами святых обителей столицы Византии. М.: Центрполиграф, 2022. Пер. с фр. 415 с.
- Мельников С. А., Колодникова Л. П., Бушуева Т. С. Историческая преемственность традиций российской цивилизации: знаменательные даты, исследования и новые документы. М.: Издательство «Прометей», 2013. 427 с.
- Покровский Н. Н. Христианская традиция в российской и сибирской истории // Филолог. 2001. № 2. С. 6–21.
- Русские (серия «Народы и культуры») / Отв. ред.: В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 1999. 828 с.
- Русские арктические старожилы. Генезис, идентичность, хозяйственный уклад. Сб. научных статей / Отв. ред. С. Е. Никитина. М.: Наука, 2023. 344 с.
- Смолич И. К. Русское монашество. 988–1917. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1999. 607 с.
- Старовойтов В. В. Становление и развитие демократии и личности в Древней Греции. М.: Канон РООИ «Реабилитация», 2026. 208 с.
- Ужанков А. Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М.: НИЦ «Академика», 2015. 512 с.

References

- Aleksandrov, V. A., I. V. Vlasova, and N. S. Polishchuk (eds.). 1999. *Russkie* [Russians]. Moscow: Nauka. 828 p.
- Borisov, N. S. 1986. *Russkaia tserkov' v politicheskoi bor'be XIV–XV vekov* [The Russian Church in the Political Struggle of the 14th–15th Centuries]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 205 p.
- Damaskin (Orlovskii), Archimandrite. 2018. *Slava i tragediia russkoi agiografii. Prichislenie k liku sviatykh v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi: istoriia i sovremennost'* [The Glory and Tragedy of Russian Hagiography. Canonization of Saints in the Russian Orthodox Church: History and Modernity]. Moscow: Regional'nyi obshchestvennyi fond «Pamiat' muchenikov i ispovednikov Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi». 526 p.
- Gordienko, E. A. 2001. *Novgorod v XVI veke i ego dukhovnaia zhizn'* [Novgorod in the 16th Century and Its Spiritual Life]. Saint Petersburg: Dimitrii Bulanin. 467 p.
- Grekov, B. D. 1953. *Kievskaiia Rus'* [Kievan Rus']. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury. 566 p.
- Gushchin, V. R. 2025. *Afiny na puti k demokratii. VIII–V veka do n.e.* [Athens on the Path to Democracy. 8th–5th Centuries BC]. Moscow: Izdatel'skii dom vysshei shkoly ekonomiki. 456 p.
- Kirichenko, O. V. 2024. *Ideinost' i ideinye formy* [Ideology and Ideological Forms]. Saint Petersburg: Aleteia. 784 p.

- Kloss, B. M. 2002. Monashestvo v epokhu obrazovaniia tsentralizovannogo gosudarstva [Monasticism in the Era of the Formation of the Centralized State]. In *Monashestvo i monastyri v Rossii. XI–XII veka: Istoricheskie ocherki* [Monasticism and Monasteries in Russia. 11th–12th Centuries: Historical Essays], ed. by N. V. Sinitsyna. Moscow: Nauka. 346 p.
- Laushkin, A. V. 2019. *Rus' i sosedi: istoriia etnokonfessional'nykh predstavlenii v drevnerusskoi knizhnosti XI–XIII vekov* [Rus and Its Neighbors: The History of Ethnoconfessional Concepts in Old Russian Literature of the 11th–13th Centuries]. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniu i nauke (Pozharskii University Press). 304 p.
- Lozhkina, N. A. 2017. *Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i epokha pravoslavnogo Vozrozhdeniia XIV — pervoi poloviny XV veka* [St. Sergius of Radonezh and the Era of the Orthodox Renaissance of the 14th — First Half of the 15th Centuries]. Saint Petersburg: «EKO-VEKTOR». 159 p.
- Makarii (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomna. 1995–1996. *Istoriia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church]. In 7 vols. Moscow: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja.
- Maren, E. 2022. *Monakhi Konstantinopolia III–IX vv. Zhizn' za stenami sviatykh obitelei stolitsy Vizantii* [The Monks of Constantinople of the 3rd–9th Centuries. Life Beyond the Walls of the Holy Monasteries of the Byzantine Capital]. Moscow: Tsentrpoligraf. 415 p.
- Melnikov, S. A., L. P. Kolodnikova, and T. S. Bushueva. 2013. *Istoricheskaiia preemstvennost' traditsii rossiiskoi tsivilizatsii: znamenatel'nye daty, issledovaniia i novye dokumenty* [Historical Continuity of the Traditions of Russian Civilization: Significant Dates, Research and New Documents]. Moscow: Izdatel'stvo «Prometei». 427 p.
- Nikitina, S. E. (ed.). 2023. *Russkie arkticheskie starozhily. Genezis, identichnost', khoziaistvennyi uklad* [Russian Arctic Old-Timers: Genesis, Identity, and Economic Structure]. Moscow: Nauka. 344 p.
- Pokrovskii, N. N. 2001. Khristianskaia traditsiia v rossiiskoi i sibirskoi istorii [Christian Tradition in Russian and Siberian History]. *Filolog* 2: 6–21.
- Smolich, I. K. 1999. *Russkoe monashestvo. 988–1917* [Russian Monasticism. 988–1917]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia». 607 p.
- Starovoitov, V. V. 2026. *Stanovlenie i razvitie demokratii i lichnosti v Drevnei Gretsii* [The Formation and Development of Democracy and the Individual in Ancient Greece]. Moscow: Kanon ROOI «Reabilitatsiya». 208 p.
- Uzhankov, A. N. 2015. *«Slovo o polku Igoreve» i ego epokha* [«The Tale of Igor's Campaign» and Its Era]. Moscow: NITs «Akademika». 512 p.