

«Иосифляне» и «нестяжатели»: два лика Святой Руси

Статья опубликована в журнале «Религиоведение», 2007 год, № 2

Образ Святой Руси является одним из наиболее высокочтимых представлений русского народа. Известно, что впервые в отечественной литературе понятие «Святая Русь» встречается в так называемой второй редакции послания Филофея великому князю Василию III, которое появилось не позднее 80-х гг. XVI века. В этом документе, написанном, очевидно, не самим старцем, который не дожил до этого времени, а кем-то из его последователей, русский царь и великий князь московский назван «брододержателем Святой Руси»¹. Князь А.М. Курбский в своих трех посланиях Ивану IV (60-е гг. XVI в.) и в «Истории о великом князе Московском» (1573 г.) также именовал Россию «Святорусской землей» и «Святорусским царством»². Но, хотя представление о святой Руси было концептуально оформлено лишь во 2-й половине XVI в., есть основания предполагать, что в русском религиозном сознании оно начало складываться гораздо раньше. Конечно, трудно установить с точностью, что лежит в его основе, в недоступной для нашего взора глубине веков. Интересную гипотезу предложил А. Г. Дугин, согласно которому православное представление о «Святой Руси», быть может, наложилось на языческий образ «светлой, белой Руси»³. Косвенное подтверждение этой гипотезы можно найти в знаменитом «Слове о погибели Русской земли» (XIII век), в котором представлен своего рода синтез христианского и языческого взгляда на родную землю.

«О, светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская, – начинается «Слово». – Многими красотами прославлена ты: озерами многими славишься, реками и источниками местночтимыми, горами, крутыми холмами, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверями, разнообразными птицами, бесчисленными городами великими,

селениями славными, садами монастырскими, храмами божьими и князьями грозными, боярами честными, вельможами многими. Всем ты преисполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!»⁴. В этом описании можно видеть, как представление о «светлой Руси» органично преобразуется в представление о «Святой Руси». Однако более чем вопрос о генезисе понятия «Святая Русь», на наш взгляд, интересна проблема его духовного содержания, а также его соответствия действительности.

Прежде всего следует заметить, что постижение «Святой Руси» во многом зависит от интерпретации данного понятия, поскольку оно может быть осмыслено в разных контекстах. В отечественном искусстве «Святая Русь» есть прекрасный образ, который пробуждает в русском человеке примерно те же чувства, что вызывает в англичанине образ «доброй старой Англии». В православно-религиозном сознании «Святая Русь» связана с преданием о святоотеческой стране, живущей по истинной вере и следующей заветам Христа, апостолов и пророков. Для историософии «Святая Русь» – это архетипическое представление о земле, населенной народом, который становится причастен к святости вследствие внутреннего преображения («метанойя»), а не потому, что изначально был без греха. В зависимости от интерпретации данного понятия могут быть сделаны разные выводы не только об «идее» святой Руси, но и о реальности ее воплощения.

Поэтому в научной литературе нет однозначного мнения по поводу характеристики святой Руси и корреляции между ней и реальной Россией. Так, согласно французским исследователям Л. Геллеру и М. Нике, «"Святая Русь" – это утопический *идеал*, который никогда не воплотится в истории»⁵. Сходного мнения придерживается О.Д. Волкогонова, которая видит за этим одни только «легенды, предания, приведшие к созданию устойчивого мифа о "Святой Руси" и "народе-богоносце"»⁶. Однако существуют авторитетные исследователи, которые смотрят на этот вопрос иначе. Например, В.С. Соловьев утверждал, что посредством этого понятия русские люди выражают свой национальный идеал: «Так, француз говорит о *прекрасной*

Франции и о французской *славе*; англичанин с любовью говорит: *старая Англия*; немец ... с гордостью говорит: *die deutsche Treue*. Что же в подобных случаях говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе или о русской честности и верности? ...Ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о "*святой Руси*"»⁷.

Предельно широкий взгляд на «Святую Русь» выразил С.С. Аверинцев. Он полагал, что за этим понятием «стоит отнюдь не, выражаясь по-нынешнему, национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь – категория едва ли не космическая. По крайней мере в ее пределы (или в беспредельность) вмещается и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина. ... У Святой Руси нет локальных признаков. У нее только два признака: первый – быть в некотором смысле всем миром, вмещающим даже рай; второй – быть миром под знаком истинной веры»⁸. Однако философ Г.П. Федотов был убежден в не менее чем однократном осуществлении этого национального идеала, что, по его мнению, произошло в XV столетии, в «золотой век русской святости, давший более всего преподобных русской Церкви, покрывший монастырями всю Северную – тогда воистину святую Русь»⁹. Духовными вождями русского народа в это время стали Сергей Радонежский и его последователи: Федор Симоновский, Кирилл Белозерский, Степан Пермский, Дионисий Суздальский, Павел Обнорский, основатели Соловецкого монастыря Зосима и Савватий и другие. Нам импонирует широта подхода С. Аверинцева, но более близка точка зрения Г. Федотова, по той причине, что философ не ограничился изложением своих взглядов на святую Русь, но показал ее воплощение в русских людях.

Согласно Г.П. Федотову, олицетворение святой Руси было дано в ее святых, а самое чистое ее проявление можно найти в Сергии Радонежском, наиболее почитаемом святом древней Руси. Он стал символом русского монашества, о котором В.О. Ключевский сказал, что оно было «отречением

от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных»¹⁰. Святой Сергей привлекает многими качествами, но более всего в нем поражает изнурительный каждодневный труд на благо своих братьев, которым он, по словам из его «жития», служил как раб купленный. Братия не всегда отвечала ему взаимностью: когда Сергей решил изменить жизнь обители, введя в нем монашескую общину (киновий), монахи вынудили его бежать из монастыря, куда он вернулся лишь волей митрополита Алексия¹¹. Деятельная любовь к людям сближает основателя Троицкой Лавры, посвятившего свою жизнь служению Святой Троице, с современным ему православно-мистическим движением исихастов, практикой «умного делания», или «умной молитвы», идущей от Григория Синаита. Их родство можно также усмотреть, сравнив светоносные видения Сергия с Фаворским светом исихастов. По мнению Г.П. Федотова, «в лице преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого в православном смысле этого слова, можем назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы»¹². Основатель Троицкой Лавры гармонически соединил в себе два идеала святости, два вида религиозного служения – социально-государственный и духовно-мистический, – пути которых в русском православии позже разойдутся в движениях «иосифлян» и «нестяжателей».

Сергий Радонежский – это начало и, может быть, высшее проявление «Святой Руси» в том виде, в каком она нашла выражение в «северной Фиваиде». Почему же его ученики выбрали разные пути, противоречие между которыми затруднило распространение Святой Руси на всю землю Русскую? Во многом это было предопределено историческими переменами в конце XIV – начале XV вв., которые привели к возвышению монастырей и умножению их владений. Сергей Радонежский ввел в Троицкой Лавре «общинножительство» и учил «нестяжательству», т.е. жизни своим трудом. Но со временем монахи, покинувшие мир во имя духовной аскезы, стали

собирать крупные пожертвования с богатых землевладельцев, получать оброки с крестьян, повышать суммы за внесение имени умершего в поминальные книги. «Общества отшельников, убежавших от мира, – пишет историк, – мир превратил в привилегированные наемные молельни о мирских грехах и ломился в мирные обители со своими заказами»¹³. Упадок благочестия в монастырях вызвал тревогу лучших людей Руси и побудил их к исканию святой жизни в новых условиях.

Один из самых известных подвижников того времени Иосиф Волоцкий устроил основанный им Волоколамский монастырь на началах иноческого киновия. Отвергая «стяжательство» как способ накопления личных богатств, он проявлял деятельную заботу о преумножении владений и богатства монастырской общины, расходуя большую часть поступающих средств на нужды бедного люда, особенно в неурожайные годы. Иосиф не заботился об удобствах жизни, сам трудился, не покладая рук, но делал послабления богатым инокам, приучая их в то же время к благочестию и послушанию. Суть христианского служения он и его ученики видели в устройстве церковной жизни в полном соответствии со священными текстами, не допуская саму возможность их вольнодумной интерпретации.

Иной путь религиозного подвижничества выбрал лидер заволжских старцев Нил Сорский, который учил своих последователей жить в скитупустыне, предаваясь молитве как лучшему средству борьбы с искушениями мира и слабостями человека. Он доводил свое понимание «нестяжательства» до требования жизни за счет своих трудов, отказа от любого ценного имущества – личного или скитского – и нищеты как духовного очищения. «Умное делание», о котором неустанно говорил Нил Сорский, представляло собой, по сути, продукт размышления верующего над священными текстами и духовными книгами, содержащими всю мудрость, что необходима ему для праведной жизни. При этом, хотя Нил и другие заволжские старцы, призывали к отречению от мира, они находили время для публичного

изложения своих взглядов и поэтому сыграли видную роль в церковной и государственной жизни того времени.

Некоторое время между Иосифом Волоцким и Нилом Сорским не было заметных противоречий, которые впоследствии разделили их учеников и сторонников на «иосифлян» и «нестяжателей». Настоятель Волоколамского монастыря чтит заволжского старца за его благочестие, поэтому и прислал в Нилову пустынь своего инока Дионисия из князей Звенигородских, а затем настоял на приглашении Нила Сорского на церковный собор 1503 г., поскольку надеялся использовать его духовный авторитет в борьбе с еретиками. Но на соборе стало ясно, что Иосиф и Нил по-разному смотрят не только на вопрос о наказании еретиков, но и, что более важно, на вопрос о монастырском землевладении. Иосиф Волоцкий, бывший ревнителем благочестия и церковного устава, выступал за сохранение монастырских владений как института социальной защиты и предлагал православное обоснование смертной казни для еретиков по «римскому» образцу (путем сожжения). Нил Сорский призывал церковь стремиться не к владению селами и дорогими сосудами, но к мистической жизни вдали от мира, и предлагал проявлять милосердие к еретикам, что однако не переходило у него в толерантное отношение к ним. Этот спор, начавшийся при Иване III, был продолжен при его наследнике Василии III, когда ни Иосифа Волоцкого, ни Нила Сорского уже не было в живых.

Было бы насилием над историей представлять церковный конфликт «иосифлян» и «нестяжателей» как русский аналог борьбы Контрреформации с Реформацией в Европе. Оба эти движения были вполне традиционными, и нелегко решить, какое из них было более консервативным. Поэтому, на наш взгляд, тщетны попытки найти в мистическом движении «нестяжателей», мечтавших об отречении от мира, росток протестантизма, что предлагает сделать А. Л. Янов¹⁴. Однако столь же неверно разрушать основу их спора, стремясь выдать их за разных носителей единой духовной традиции. Так, вряд ли можно согласиться с В.В. Кожинным, что «никаких хоть сколько-

нибудь достоверных сведений о "противоборстве" Иосифа Волоцкого и Нила Сорского не существует, их попросту нет»¹⁵. В этой связи можно вспомнить, как иосифляне составили историю «нелюбок» их учителя с Нилом Сорским, как были заточены в «иосифлянские» монастыри видные «нестяжатели», как на церковных соборах осуждалась их ересь.

Оригинальный взгляд на данную проблему высказал С.С. Аверинцев. Он отметил уникальный характер полемики «иосифлян» и «нестяжателей» о возможности казни еретиков. «Во-первых, очень важно, – пишет он, – что обе спорящие стороны остаются не только в пределах ортодоксии, но и на платформе средневекового мировоззрения. На Западе этого не было; конечно, там и в средние века находятся люди, в их числе как иерархи, так и святые католической церкви, которым претит практика репрессий, но теоретически ее оспаривают разве что еретики... Во-вторых, важно, что спор о насилии и отказе от насилия переплетается со спором о "стяжательстве" и "нестяжательстве". Этого на Западе тоже не было: как раз нищенствующие ордена, чью "нестяжательную" жизнь ставил в образец православным русским монахам Максим Грек, поставляют деятелей для инквизиции»¹⁶. Конечно, спор «иосифлян» и «нестяжателей» имел глубокую основу, но был обращен не к будущему и не к прошлому, а к вечному – истинному пониманию сущности христианства.

В этой связи вызывает интерес также вывод С.С. Аверинцева о том, что «иосифляне» и «нестяжатели» представляли два типа святости на Руси – грозных и кротких святителей¹⁷. Действительно, «грозный» со всеми своими оппонентами Иосиф Волоцкий представляет резкий контраст с «кротким» Нилом Сорским, который проповедует милосердие даже к еретикам. Ни один из этих ликов русских подвижников не может претендовать на полное выражение святости в ее христианском понимании. Но в своем сочетании они представляют плерому отношения к миру и людям, которая в высшем своем проявлении нашла воплощение в евангельском образе Христа. В этом смысле можно сказать, что Иосиф Волоцкий и Нил Сорский не только

противостоят, но и дополняют друг друга. В следующие века в истории русской церкви также можно встретить носителей «грозной» и «кроткой» святости (например, митрополит Филарет Киевский и Серафим Саровский).

Можно также указать на различие между «иосифлянами» и «нестяжателями» в историософском осмыслении судьбы Московской Руси. В период их спора много пищи для размышлений в московском обществе давало учение о Третьем Риме, изложенное в посланиях близкого к «иосифлянам» старца Филофея великому князю Василию III и дьяку Мисюрю Мунехину. Учение Филофея о Третьем Риме было основано на вере во второе пришествие Христа и наступление Страшного суда, и вне этого контекста оно утрачивало свой исходный эсхатологический смысл. Но какую форму оно могло принять, если конец света откладывался на неопределенное время? «Замена» второго Рима (Византии) на третий (Московское царство) знаменовала растущее недоверие к греческой вере, чистота которой была якобы повреждена в результате «агарянского пленения». Отказ от «греческой традиции» свидетельствовал о стремлении к национальному возвеличиванию – сначала в религиозной, а затем и в политической сфере. Но подобное стремление имело мало общего с концепцией Филофея, для которого перемещение «Ромейского царства» из Византии на Русь произошло отнюдь не потому, что греки утратили чистую веру. Интересно, что Г.В. Флоровский видел суть различия между Максимом Греком и его обвинителями в том, что «для "осифлян" стоял Третий Рим – Москва, строилось великое и новое христианское царствие. А для Максима, напротив, Град в странствии»¹⁸. Но если такой вывод верен, это означает, что Максим Грек был ближе к аутентичному пониманию «Третьего Рима», чем «иосифляне», перенявшие букву, а не дух учения своего сторонника из Елеазарова монастыря.

На наш взгляд, следует согласиться с Г.В. Флоровским в том, что в этом споре «сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала. ... Разногласие между осифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях

внешней работы в нем или преодоление мира через преобразование и воспитание нового человека, через становление новой личности»¹⁹. В сущности, здесь выявилось противоречие между деятельно-общественной (социальное служение) и мистически-созерцательной (искание царства духа) традициями православия, которые оно унаследовало от первоначального христианства. Примирить эти традиции в обществе очень сложно и вряд ли возможно, чаще предпринимаются попытки их одностороннего развития. Но для жизни церковной, по своей природе призванной соединить в человеке идеальное и действительное, небесное и земное, одинаково опасны как попытки полного ухода от мира, так и попытки полного погружения в мир.

Если стало невозможно достичь согласия между этими традициями, как это имело место ранее в деятельности Феодосия Печерского или Сергия Радонежского, то нужно было, по крайней мере, сохранить их, чтобы они уравновешивали друг друга. Как утверждал Г.П. Федотов, «самое раздвоение древнего феодосиевского благочестия по двум направлениям еще не было церковным бедствием. Не было непоправимым бедствием и борьба между ними при всей ее ожесточенности. Настоящее несчастье заключалось в полноте победы одного из них, в полном подавлении другого»²⁰. Но именно это полное подавление и произошло, когда «иосифляне», после многих усилий, смогли добиться осуждения «нестяжателей», причем не только церковного, но и государственного. И опаснее всего для русской церкви явилось то, что религиозный спор был решен при арбитраже великого князя, который предпочел на время забыть о секуляризации монастырских земель, чтобы, получить религиозное одобрение самодержавию.

Между тем, никто иной, как Иосиф Волоцкий в беседе с Иваном III приводил слова греческого монаха Агапита (VI в.): «царь убо естеством (телом) подобен есть всем человеком, а властью же подобен есть вышним (всевышнему) Богу»²¹. Однако в России крайне опасно давать такие советы властителям, учитывая специфически русское воззрение на власть. «Русская духовность, – пишет С.С. Аверинцев, – делит мир не на три, а на два – удел

света и удел мрака; и ни в чем это не ощущается так резко, как в вопросе о власти. Божье и Антихристово подходят друг к другу вплотную, ... все, что кажется землей и земным, – на самом деле или Рай, или Ад; и носитель власти стоит точно на границе обоих царств. То есть это не просто значит, что он несет перед Богом особую ответственность... Нет, сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, – это нечто, находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»²². Правда, следует признать, что не только «иосифляне» в этом конфликте использовали в качестве высшего аргумента благосклонность верховной власти. После смерти Иосифа Волоцкого и Нила Сорского при дворе Василия III несколько лет продолжалась напряженная полемика между их сторонниками, и «нестяжатели» (Вассиан Патрикеев, Максим Грек) прибегали к не менее хитрым уловкам в борьбе за влияние на великого князя, нежели их противники (митрополит Даниил и другие).

По этой причине победа «иосифлян», одержанная при поддержке «божественного самодержца», поставила русскую церковь в зависимость от светской власти. И та же самая церковь, которая на соборе 1503 г. отстояла монастырские владения, вынуждена была в 1568 г. выдать на расправу митрополита Филиппа Колычева, обвиненного Иваном IV в «скаредных делах». Известному падению авторитета монашества способствовала также деградация общественной деятельности монастырей, руководимых победившими «иосифлянами», которые в своем подвижничестве не шли в сравнение с Иосифом. «Многие монастыри, – отмечал В.О. Ключевский, – скоро забывали нищелюбивый завет своих основателей, и их благотворительная деятельность не развивалась в устойчивые учреждения, а случайные, неупорядоченные подаяния монастырских богомольцев создали при больших монастырях особый класс профессиональных нищих»²³. Другим следствием победы «иосифлян», стоявших на охранительных позициях и с подозрением относившихся к мистическим прозрениям и

духовным исканиям, стало то, что древнее благочестие начало сводиться к обрядоверию. «Православная религиозность, – утверждал Н.А. Бердяев, – исторически сложилась в тип храмового благочестия. При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм»²⁴. Московская Русь дорожила церковным обрядом как символом верности православной старине. Поэтому, когда в 1653 г. патриарх Никон издал первые указы, направленные на исправление церковных обрядов и книг по греческим канонам, это вызвало сильное возмущение ревнителей московского благочестия. Реформа Никона была воспринята в русском народе как конец Святой Руси, которая с этого времени начинает переноситься в старину, в область легенд и преданий.

Но даже властолюбивый патриарх Никон не был властен над старорусскими духовными традициями, которые определяли склад и его души. В этой связи можно привести его попытку «воссоздания» Святой земли на Руси недалеко от Москвы. «Русская Палестина» должна была стать воплощением христианского сакрального пространства, в центре которого была своя гора Сион с храмом Гроба Господня (Воскресенский собор), являвшемся точной копией своего прототипа. Католическое средневековье также знало свои «Иерусалимы» – храмы, выстроенные по образцу христианских святынь (например, аббатство Санто-Стефано в Болонье), однако никогда не лелеяло таких замыслов, которые могли бы привести к созданию подобного архитектурного ансамбля. Весьма знаменательно, что это начинание патриарха вызвало критику некоторых церковных иерархов, утверждавших, что Иерусалим и Палестина могут быть только одни, и попытка их «перенесения» на Русскую землю есть не что иное, как впадение в гордыню.

Можно сказать, что «северная Фиваида» не случайно вошла в историю России в качестве неповторимого культурного образования, подлинного царства духа. Если когда-либо существовала «святая Русь», то она, без сомнения, может быть локализована именно в этом пространстве и времени.

Подвижники, вдохновляемые любовью к ближним и духовно свободные от светской власти, и общины, основанные на совместном труде и пока не обремененные монастырской собственностью, знаменовали возвращение к истинному учению Христа. Это **обретение святой Руси** представляется нам не менее глубоким смыслом данного периода российской истории, чем достижение независимости от Орды. И не только рост могущества Великого княжества Московского, но и духовное притяжение образа Святой Руси привлекали на русскую службу тысячи татар и литовцев, принимавших православную веру. Тем самым создавались предпосылки для взаимовлияния разных культур и возникновения на основе русской культуры будущей культуры России.

Несовпадение идеала Святой Руси (так же, как и Третьего Рима) с исторической реальностью *всей* Московской Руси, на наш взгляд, не является свидетельством того, что идеал является утопическим и нежизнеспособным. В конце концов, «град небесный» никогда не совпадает с «градом земным», а «священное царство» с реальным государством. Тем более что образ Святой Руси не содержит в себе прямых указаний ни на «священное царство», ни на «богоизбранный народ». Он, скорее, создает «чистую возможность» для реализации высшего духовного призвания государства и общества. Несмотря на то, что святое место более всего подходит для строительства святого храма, оно может быть использовано для возведения и совершенно других, даже совсем неподобающих зданий. Здесь все зависит от чистоты помыслов и умелого труда самих строителей – от избранных зодчих до простых работников.

Причем, верность этому «общему делу», творение которого займет целые века, будет нужно доказывать каждому новому поколению, на долю которого могут выпасть самые разные условия существования. В свое время В.С. Соловьев писал, что «ни государственная мощь и ни естественная величина народа, взятые сами по себе, не гарантируют России непререкаемой привилегии на высшую миссию. Это – лишь благоприятные

условия, налагающие на государя и на нацию некую особую *обязанность*, в отношении христианского человечества в целом, и будущее России зависит решающим образом не от физической ее мощи и исторических преимуществ, но от тех *нравственных действий*, через которые она может направлять свою мощь и свои преимущества на службу добрым или злым целям»²⁵. Тем более нужно помнить об этом во времена испытаний, когда государственная мощь России и естественная величина ее народа находятся под угрозой.

Великий спор «иосифлян» и «нестяжателей», на наш взгляд, не утратил своей актуальности до сих пор, потому что он отразил две разные тенденции, которые пересекаются как в гуще народных масс, так и в тонком слое культурной элиты. Первая тенденция подкреплялась верой в способность России взять все лучшее, что было открыто в других странах, и соединить все это в своей государственной и общественной жизни. Вторая тенденция была основана на том, что в России и от России ждали нового учения или откровения, т.е. «нового слова» миру. Образно говоря, первая из них вела к построению Третьего Рима, вторая – к откровению Святой Руси. Одна нашла наиболее полное выражение в московском самодержавии и советском коммунизме, другая – в народном богоискательстве и русской религиозной философии. После краха коммунистического проекта в России и неудачи ее перестройки по либеральному образцу попытки перенести сюда новую модель «совершенного общества» на время потеряли свою актуальность. Тем более интенсивным становится ожидание нового откровения, которое может появиться в нашем отечестве и затем духовно завоевать весь мир. Это ставит Россию в органичное для нее положение «страны будущего», в качестве которой ее нередко воспринимали в течение, по крайней мере, последних 200 лет.

Не случайно русский религиозный философ В.С. Соловьев пришел в восхищение от переосмысленного Достоевским в отношении России апокалипсического видения Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях рождающей сына. «Правильно или нет, – замечает философ, –

это толкование "великого знамения", но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой»²⁶. Нам не дано предугадать, когда Россия скажет свое «откровенное слово» миру, и каким содержанием будет обладать ее духовное послание человечеству. Но хочется верить, что это ей зачтется в то время, когда новые поколения людей увидят «новое небо и новую землю» и «великий город», в котором «спасенные народы будут ходить во свете его» и «принесут в него славу и честь народов» (Откр. 21: 1,10,24,26).

¹ См.: Русская социально-политическая мысль X – начала XX века. Ч. 1. История политических учений России X – XVII вв. М., 2005. С. 77, 91

² Там же. С. 106-107.

³ См.: Дугин А. Абсолютная Родина. М., 1999. С. 577-579.

⁴ Слово о гибели Русской земли // Литература Древней Руси: Хрестоматия. СПб., 1997. С. 175.

⁵ Геллер Л., Нике М. Утопия в России. СПб., 2003. С. 23.

⁶ Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. М., 1998. С. 271.

⁷ Соловьев В.С. В.С. Любовь к народу и русский народный идеал (*Открытое письмо к И.С. Аксакову*) // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 309.

⁸ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. 1988. № 7. С. 216, 217.

⁹ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. СПб., 1991. Т.1. С. 309 .

¹⁰ Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 317.

¹¹ Скрынников Р.Г. История Российская. IX – XVII вв. М., 1997. С.159.

¹² Федотов Г.П. Святые древней Руси // Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 2003. С. 133.

¹³ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1987-1990. Т. 2. С. 257.

¹⁴ См.: Янов А.Л. Россия: У истоков трагедии. 1462-1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. М., 2001. С. 120-146.

¹⁵ Кожинов В.В. История Руси и русского слова. Современный взгляд. М., 1997. С. 461.

¹⁶ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая // Новый мир. 1988. № 9. С. 233-234.

¹⁷ Там же. С. 232-233.

¹⁸ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 24.

¹⁹ Там же. С. 17, 22.

²⁰ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости. С. 318.

²¹ Послания Иосифа Волоцкого. М., 1959. С. 184.

²² Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая. С. 234-235.

²³ Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 2 // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1987-1990. Т. 2. С. 258.

²⁴ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 17.

²⁵ Соловьев В.С. Письмо в редакцию журнала «PRZEGLĄD POLSKI» // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 268.

²⁶ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 318.