

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ИДЕОЛОГИЯ

УДК 322: 261.6

DOI 10.17223/1998863X/31/1

*А.И. Щербинин, Н.Г. Щербинина*

### КОНСТРУКТ «СВЯТАЯ РУСЬ» И ЕГО СМЫСЛОВЫЕ АКТУАЛИЗАЦИИ

*Рассматривается конструкт «Святая Русь» как один из предельных ценностных конструктов российской ментальности и отечественной политической культуры. Рассматривается зарождение конструкта, его воплощение в концепты «Москва – Третий Рим», «Новый Иерусалим», попытки в прошлом и настоящем использовать его для решения проблем актуальной политики.*

Ключевые слова: конструкт, ментальность, Россия, «Святая Русь», патриотизм.

В моменты глубоких переломов, развилок исторического развития, неочевидного будущего возникает потребность не только в поиске идентичности, но и предельных для нее оснований, разделяемых большинством в данном обществе (или могущих стать таковыми). Они кроются в скомбинированных с большей или меньшей достоверностью фрагментах истории, приправленных мифами, принимаемыми на веру. Аналогично образу прошлого это может быть и образ коллективного будущего, конструируемый властью или ее идеологическими агентами (от публичных политиков до писателей, режиссеров, художников, артистов). С целью выработки коллективной идентичности используются пространственные координаты: локальные «маяки» – места памяти, святые места или тотальные, как, например, Родина – это субъективированное и нагруженное смыслами и ценностями пространство страны. Очевидно, если говорить языком маркетинга, «спрос» общества на подобные ценности не всегда одинаков. Впрочем, не всегда на одинаковом уровне остается и «предложение». Нередко проповедуемый властью и ее агентами патриотизм выглядит устаревшим товаром, оставшимся от прошлых сезонов. Напротив, в переломные моменты, один из которых мы сегодня переживаем, значительная часть общества ищет отклика на свои догадки, ожидания, потребности. И здесь само по себе граждански-сакральное понятие «Родина» наделяется *предельными* ценностными характеристиками, а зачастую и идеализируется, вплоть до святости. Православный философ, князь Е.Н. Трубецкой в своей работе катастрофического для России (и Европы) 1918 года называл эту ценность *безусловной*, когда писал о борьбе с деструктивными силами, где одного противостояния им со стороны патриотизма было явно недостаточно: «...Нужно сознание *безусловной ценности* и *безусловной обязанности*. Можно жертвовать своим добром, желаниями, интересами и, наконец, жизнью только ради *святыни*, которую ценишь превыше всяких относительных благ, превыше существования отдельной лич-

ности. Поколебать в людях религиозную веру в святыню вообще и в святыню родины в частности – значит вынуть из патриотизма самую его сердцевину» [1. С. 268]. Князь Трубецкой настаивал на неотделимости патриотизма от *веры православной*: «Одна земля была для русского человека – *земля святая*, освященная могилами отцов, а еще более подвигами мучеников, святителей и преподобных» [1. С. 268]. В этом контексте «утрата родины – прямое последствие утраты святыни» [1. С.268]. Родина, лишаясь *безусловной* ценности, разменивается на групповые и личные интересы, вкусы, выгоды [1. С. 269]. Таким образом, мы видим важность проработки данной проблемы применительно не только к актуальной политике, но и к значимым аспектам российской политической культуры, ментальности русского народа.

Референтной эпохой для оформления представления о святой земле и отождествления ее с Русью является Средневековье. Для средневекового сознания вообще существовала строго и иерархически выстроенная, а также символически понимаемая структура реальностей. В данном контексте настоящей реальностью полагался верхний сакральный божественный мир, а мир нижний, человеческий, мог быть лишь более или менее точным его отражением, копией, образом или символом высшей реальности. Такого рода символизм представлял собой знамение о лучшем мире, его репрезентацию. Образ мира манифестировал о небе и тем самым становился иконическим по форме. И уже в самой смысловой конструкции сочетались два понятия «образ» и «икона», которые в православной традиции слились, поскольку «икона» происходила от греческого «образ» [2. С. 272]. В итоге возникло следующее сопоставление: все земные сущности и видимости являли собою образы или иконы небесного невидимого и сакрального мира. В этой соотнесенности политическая фигура монарха приобретала медиативную и тоже сакрализованную значимость, именно монарх соединял не только две власти, но и две реальности. То есть он сам выступал образом или иконой, наиболее видимой и представительной репрезентацией Бога. Но даже икона, изображающая Христа, воплощала в себе лишь телесную ипостась Бога, тогда как Бог-отец не мог быть, по сути, изображен. Византийский император или русский средневековый царь, таким образом, выступали живыми иконами, «наместниками», замещающими Бога на земле. Это усиливало политическую знаковость и общую семиотичность фигуры монарха. Причем живая икона приобретала характер визуальной неподвижности и ритуальной заданности, напоминая великолепную драгоценную статую. Тем самым монарх как репрезентант принимал участие в божественной власти Христа, который был «Вседержителем», т.е. обладал и небесной и земной властью. Такое представление подразумевало, что образ никогда полностью не отражал первообраз, за исключением тождества образа сына Божия с сущностью Бога-отца [3. С. 70–72]. Все вышесказанное подводит нас к выводу, что образ отличался символичностью своего бытия и стремился к образцу, но лишь иконический образ Христа являлся полным воплощением Абсолюта.

Из всего этого символически сконструированного представления вытекала одна значимая идея – некоторые образы, собственно священные иконы, достойные поклонения, несли в себе высшую истину. К таким иконам относится и образ православного царя, который, борясь с ересью, был призван

и способен отсрочить конец света в эсхатологической перспективе. Отсюда и значение филофеевой конструкции «Москвы – Третьего Рима» как последнего царства на земле. «Соответственно единственный абсолютно “истинный” образ небесного царства Бога – это эсхатологическое царство Христа на земле (по Апокалипсису, на “новой” земле и под “новым” небом)» [4. С. 123]. При этом последнее царство приобретало и особую сакральную значимость, самоценность: «Поспешное усвоение священного смысла царской власти, вся эта удивительная “поэма” о “Москве – третьем Риме” – все это цветы утопии в плане теократическом, все это росло из страстной жажды приблизиться к воплощению Царства Божия на земле. Это был некий удивительный миф, выраставший из потребности сочетать небесное и земное, божественное и человеческое в конкретной реальности» [5. С. 41]. Но помимо теократической идеи средневековых православных мыслителей Московского царства надо принимать во внимание и русскую средневековую ментальность в целом, заложившую основу мессианского сознания народа. Размышляя о сущности и своеобразии православного опыта в России, А. Карташев пишет: «Русский человек назвал себя, свой народ, свою землю, свое государство, свою Церковь совокупным именем: *“Святая Русь”*. Ни один из христианских народов не дерзнул на это. Но русский народ облюбовал и присвоил себе это имя не из гордыни, а в смиренном значении посвящения себя на служение святости» (Цит. по: [6. С.196]). Это значит, что миссия носила религиозный, но не политический, духовный, а не захватнический характер.

Таким образом, номинативной иконой, еще более приближенной к истинному образу небесной реальности, мыслилась «Святая Русь». Конечно, Москва – Третий Рим уже само по себе правоверное православное царство Христа на земле, наследница формы великой державы. Данное государство не имело фиксированного или локализованного места пребывания, напротив, оно совершало движение в пространстве. Получалось, что само перемещенное государство обладает мистической властной сущностью, передаваемой через имя «Рим». И его третье воплощение достигло совершенства в России под водительством «настоящего» православного же царя. Само совершенство выражалось в правоверии и раскрывалось во вселенском характере бытия священной державы. Но мысль средневековых пророков шла дальше. Есть примечательное свидетельство о том, что во второй редакции «Послания великому князю» Филофеем одним из первых вводит новацию «Святая и Великая Росия», по сути, отождествляя «Москву – Третий Рим» и «Святую Русь». Причем определение «Святая Русь» включается им в царский титул [7. С. 278]. По Филофею выходило, что Святая Русь и есть государство «нашего» государя. Оно единственное во всей вселенной, так как остальные христианские государства мистически соединились в нем. Здесь уместно добавить, что теория Филофея «Москва – Третий Рим» стала московской национальной мифологией, идеологией и одновременно практическим руководством, оформляя представления монархической власти, потому и была востребована несколько веков. Однако данный официальный «уровень» осмысления образа Руси как иконы небесного царства был не вполне релевантен «простецам», с их склонностью к легендарным и сказочным формам символизации, далеким от ортодоксии. Для таковой смысловой и символи-

ческой надобности и вводится в широкий обиход понятие «Святая Русь». «Святая Русь» тоже категория универсальная, описывающая «мир», вселенную: «В русской народной лексике эта функция передана словосочетанию “Святая Русь” (соответственно “земля святорусская”). Важно понять, что за ним стоит, отнюдь не, выражаясь по-нынешнему, национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь – категория едва ли не космическая» [8. С. 328]. Святая Русь это не территория, но духовный космос, проекция вселенной верующего русского человека.

Согласно народной версии Святой Руси, явленной в Духовных стихах, весь мир подчинен идее религиозного душеспасительного служения и духовного совершенства. Потому русский народ – это народ-богоносец и даже рай сошел на сяторусскую землю. Данные стихи не отличаются догматичностью и исторической точностью, но зато они полны эмоционального накала в восхищении святостью как таковой, олицетворенной в символических фигурах и персоналиях, к которым обращен молитвенный дискурс. Не удивительно, что именно на Святой Руси Богородица ищет распятого Христа и вместе с апостолами отпевает праведников на Куликовом поле, царь Ирод посылает по Святой Руси своих посланников, а Георгий Победоносец претерпевает мучения как страстотерпец. И особая судьба Руси связана с «белым» царем, святой иконой (См.: [9]). Так, в песне о Егории Храбром, народном варианте Георгия Победоносца, рисуется образ Святой Руси, объединяющий характерные ее признаки, которые проявляются в связи с мифологемой освобождения героя:

Выходил Егорий на святую Русь.  
Завидел Егорий свету белого,  
Услышал звону колокольного,  
Обогрело его солнце красное.  
И пошел Егорий по святой Руси,  
По святой Руси, по сырой земле  
Ко тому граду к Иерусалиму,  
Где его родима матушка  
На святой молитве Богу молится [10].

В контексте средневековой интерпретации Святой Руси надо понимать и проект патриарха Никона, замыслившего воссоздать символический центр православного мира – образ Святой Земли по модели Палестины. Никон, в сущности, сконструировал реальность названия, святую икону, чему послужили палестинские номинации. В результате им была воспроизведена топонимика всех основных событий, связанных с пребыванием Христа в Палестине. Формой данного воплощения стал комплекс, в центре которого находится Воскресенский собор, построенный по образцу Иерусалимского храма Гроба Господня. Никон, озабоченный воспроизведением архетипа, отправил Алексея Суханова «с целью достать и привезти точный снимок с иерусалимского храма» [11. С. 162–163]. Окружающим местам тоже были даны палестинские названия: река Истра именовалась рекой Иордань, присутствовали также Назарет, холм Сион и т.д. Неслучайно царь Алексей Михайлович, по выражению историка А.Е. Преснякова, являвшийся «замечательным эстетиком» [12. С. 77–78], т.е. любивший и понимавший красоту, назвал монастырь «Новым Иерусалимом» и акт номинации был отмечен памятным крестом. Само название «Новый Иеру-

салим» стоит в ряду типичных средневековых символических конструкций, означающих подобие образа первообразу и закрепляющих мистическое тождество новой реальности в акте номинации. Так, Москва тоже именовалась «Новым Иерусалимом». В результате стараний Никона можно было не только поклониться святым местам в ритуально-буквальном смысле, но и «виртуально» ходить по Святой Земле как по Святой Руси. «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. С. 331]. Другими словами, Москва – Третий Рим, трансформируясь в Святую Русь, становилась неким всеобщим православным миром, вместилищем духовности народа. Именно так мыслилась особо чтимая икона, адекватное отражение небесного мира в его райской сущности. Отсюда и православный царь – царь над всеми христианскими царями, самый близкий к Богу образ его. И потому первый «венчанный богом на царство» Иван IV изображался на иконах того времени в кругу молящегося народа (См.: [13. С. 435]). Это изображение не соответствовало византийскому образцу официального императорского портрета, но оно вписывается, по нашему мнению, в концепцию Святой Руси как Третьего Рима.

Само по себе обращение к конструкту «Святая Русь» (и термину «святость» в целом) для отечественных, да и зарубежных исследователей, особенно в области древнерусской филологии, философии, богословия и культуры, не является новым. Можно назвать работы В.В. Зеньковского, В.Н. Топорова, В.В. Колесова и др. Все они, так или иначе, относятся к изысканиям в области литературных памятников русского Средневековья и, как водится, опираются на выявление корней слова «святость», сравнительно-лингвистические исследования.

В.В. Зеньковский обращает наше внимание, что поиски священных оснований царской власти, отлившиеся в формулу «Москва – Третий Рим», обнаруживают потребность сочетать небесное и земное, страстную жажду «приблизиться к воплощению Царствия Божия на земле». Искали Святую Русь не только власть и ее идеологи, но и юродивые, видевшие неправды действительности [5. С. 41, 43]. В.В. Колесов подчеркивает, что в момент появления народных представлений и фольклора о «святорусье» Московское государство было в известной мере изолированным образованием [14. С. 236]. Особенно это ощущалось в соприкосновении/противостоянии с другими народами и землями. В источнике, на который ссылается Колесов, «Повести об Азовском осажденном сидении донских казаков» [15], одновременно упоминаются и «Святая Русь», и «свет» в значении как святости (молитва к Иоанну Предтече и Николаю Чудотворцу с обращением 'светы'), так и в значении русской земли (белый свет) и мира, который узнает о славе вечной донских казаков в Азове (весь свет). В этой связи уместно будет обратить внимание на интегрирующий момент в данном тексте. Суть его не только в том, что в русском языке «свят» и «свет» фактически имеют один корень, но и, собственно, в том, что дихотомия 'свет' – 'тьма' связывает воедино 'святость' и 'свет', как оппозицию нечестию и тьме. В ответ на предложение от имени турецкого султана Ибрагима сдаться с прощением и почестями казаки пишут: «Оставляя пресветлый свет здешной и будущий (земную жизнь на Руси и спасение души в Царстве Небесном – *Прим.авт.*), во тьму

идти не хочетца» [15. С. 146]. Политически *пресветлый свет* маркирует «государство великое и пространное Московское многолюдное, сияеть оно посреди всех государств и орд...яко солнце». И правит в нем «государь нашъ, великой пресветлой царь» [15. С. 145]. Государство это является святым: свет против тьмы защищает «жена прекрасна и *светлолепа*, на воздухе стояще посреди града Азова... Ино та нас *мать божия богородица* не предала в руки бусурманские, и на них нам помощь явно дающе» [15. С. 152]. Борьба с тьмой ведет казаков к мечтам по освобождению главных христианских святынь – Иерусалима и Константинополя: «А все-то мы применяемся къ Ерусалиму и Царюграду. Лучитца нам так взять у васъ Царьград» [15. С. 145].

Э. Бенвенист в своем сравнительном анализе ключевых социальных терминов, обращаясь к концепту «священное», показывает, что, во-первых, в старославянском языке *světŭ* (рус. *святой*), схож с литовским *šventas*, но что для нас более важно, с древнеиранским *srənta* как древней формы *sanctus*. Таким образом, для всех трех языков это прилагательное «означает 'святой, *sanctus*'» [16. С. 344]. Анализируя другие языки, находя в них общие слова, уводящие к дохристианским корням, Бенвенист указывает, что слово 'святой', восходящее к славянскому *světŭ*, «относится к предметам или существам, обладающим сверхъестественной силой» [16. С. 345]. С этого же начинается и свой труд «Святость и святые в русской духовной культуре В.Н. Топоров [17. С. 7–8]. Подобно древнеиранской сакральной традиции это обозначение, прежде всего, было связано с плодородием, постепенно распространяясь на вещи и явления.

Возвращаясь к изысканиям В.В. Колесова, отметим, что для русского человека той эпохи, 'свет' □ это и энергия, и мир [14. С. 232]. А обозначение Руси с помощью конструкта «белый свет» для нас важно еще и потому, что этот свет для русского человека кончается на русских рубежах. И, отметим, неудивительно с точки зрения политической, что «светорусье» превращается в «святोरусье». Сам же Колесов указывает, что народное образование «светорусье» – первично, а церковнославянская форма «святорусие» вторична. Появляется и церковный эквивалент «белому свету» – «божий свет». В этой связи стоит обратить внимание на замечание Колесова: в ранней древнерусской литературе нет понятия «божий свет», а есть «божье царство» или рай [14. С. 236]. Можно сделать предположение, что народная, церковная, да и политическая, традиции в поисках высшего смысла, предельных ценностей нередко разводят, иногда объединяют, но не противопоставляют «святорусье» и «божье царство».

Известным разъяснением тому является деление, по философу В.С. Соловьеву, на христианство храмовое, на христианство домашнее, являющиеся *фактом*, и на христианство вселенское, которого еще нет в действительности, «оно есть только *задача*, и какая огромная, превышающая, по видимому, человеческие, задача» [18. С. 302–303]. Неосознанное или сознательное смешение Святой Руси как идеала или как утилитарной задачи, и их вместе с Божьим Царством, усложняет раскрытие данной проблемы. Обращение к этому аспекту на общефилософском уровне было характерно для Н.А. Бердяева, который в «Философии неравенства» писал о том, что Царство Божие – вне истории, оно цель истории, конец истории [19. С. 231]. Бердяев указывал на несостоятельность хилиастических учений. Сошествие Небесного Иерусалима на землю не может мыслиться как материальное перемещение и не может мыслиться как противостоящее прошлому буду-

щее. Царство Христово есть вечное, а не будущее, оно не лежит на поверхности: «Царство Божье неприметно. Царство Божье не от мира сего» [19. С. 237]. Обращаясь к идеям и практике большевиков, философ критикует утопию создания социального рая на земле как обман и подмену. Это Анти-христово прельщение учреждением земного рая стать выше Христа [19. С. 239]. Вместе с тем редукция идеи до политической публицистики опрощает ее до заклинаний даже у таких философов, каким является Бердяев. Оставаясь как интенция для осмысления веры в Россию у первого поколения русской эмиграции, концепт святости Руси «наполняется» рассуждениями на тему российского своеобразия, которое есть Дар Божий, история коей есть замысел Божий, она – одна из главных святынь личной жизни и т.п. [20. С. 89–93]. Таким образом, концепт Святой Руси/святости России стал одним из духовных ресурсов русской эмиграции в противостоянии советскому режиму. При этом сами авторы не забывали писать о данной уникальной черте России как о кардинальном отличии от рационалистического и атеистического Запада. На наш взгляд, подобная расширительная трактовка Святой Руси, граничащая с мессианством, политизирует эту духовную проблему.

Обусловленные целым рядом причин вольные трактовки понятия «Святая Русь» не являются исключением, но нередко задают тон, расширяя данный концепт на всю Россию в ее историческом, актуальном и перспективном аспектах. Истоки этого следует искать не только в публицистике, но и в более раннем – народном понимании Святой Руси, о чем писал В. Зеньковский, в духовных стихах, очевидно далеких от православного канона. Нынешняя политическая ситуация не стала исключением. Обратим внимание на использования образа Святой Руси А. Прохановым [21]. Его расширенная трактовка включает без остатка всех акторов нашей истории, от преподобного Сергия Радонежского и Троицы Андрея Рублева до современного Крыма, до Новороссии. Последняя преподносится как новая икона, «наш храм и наше будущее». Очевидно, что подобное квазипоэтическое использование образа в идеологических целях неизбежно приводит Проханова к имитации эклектизма народной версии понимания Святой Руси.

Беглый количественный контент-анализ статьи показывает, что на семи страницах прохановских «Глаголов» обнаруживается около пятнадцати примеров явленности Святой Руси. «Святая Русь» открывается им в самых неожиданных местах: в картине Петрова-Водкина «Красный конь», в революционном отряде блоковских «Двенадцати», в празднике Победы, и победы в Крыму год назад. Номинируя русский народ богоизбранным, автор признает, что в нашей истории были «черные дыры», но выход из них – это опять же мироустройство Святой Руси. Что касается бесцеремонного обращения с богословским, да и культуроведческим пониманием иконы, то метафоричность ставит Проханова на грань кощунства и бессмысленности, когда он пишет о том, что «русское оружие – это стреляющая икона» [21. С. 5].

С середины IX века (II Никейский собор, патриарх Никифор, Фёдор Студит) было установлено, что в православной традиции вольная трактовка сущности иконы как зависящей от воображения неприемлема. Образ/икона – это «вечный текст», напрямую обращающийся к разуму верующих, являющийся совечным вечному первообразу Христа [22. С. 61–64]. Максим Исповедник отвечает в катехистической манере на поставленный им же вопрос: «Как созданное по образу возвращается к образу, как почитается Пер-

вообраз, в чем сила нашего спасения и ради чего Христос умер?» [23. С. 36]. Когда Проханов пишет, что солдат, получающий в руки оружие, на него молится, «прижимает к нему свои уста, идет с ним в бой» [21. С. 5], здесь, на наш взгляд, беспредельная метафористика в погоне за формой убивает содержание, бездумно выходя за рамки принятой трактовки Святой Руси. Тем не менее А. Проханов заслуживает внимания своей актуализацией образности Святой Руси, вводя ее в сферу политической коммуникации. Подытоживая, мы можем отметить и общие для позиций различных авторов черты данного феномена: уникальность и манифестируемое своеобразие (отстройку от соседей), тотальность явления и, в известной степени, мессианство. Для Проханова это еще и «империалистический соблазн» как составная часть мессианства, о чем писал в свое время о. Томаш Шпидлик [6. С. 199].

В противоположность такому утилитарно-политическому подходу суть феномена «Святой Руси» традиционно определяет В. Топоров, считающий «Святой Русью» тот остаток нашей долгой и трудной истории в виде великих духовных ценностей: святых людей, святого слова, святых образов образов (икон), верности святости, устремленности к будущему, мыслимому как святость. Под «Святой Русью» не следует понимать некий фантом или инструмент власти в ее имперском противостоянии остальному миру. Святая Русь не отменяет святости других народов. Чем озабочена Святая Русь, так это проблемой разделения [17. С. 12–14]. Об этом патриарх Кирилл говорил, обращаясь к православным в Киеве в 2009 г. во время пастырского визита, эта идея звучит и в его послании по поводу отмечаемого в 2015 г. тысячелетия со дня преставления святого князя Владимира – крестителя Руси. Таким образом, можно констатировать, что ограниченное утилитарно-политическое перетолкование смысла затрагивает сущностные стороны бытия «Святой Руси». Несомненно, подобные иллюзорно-возвышенные реальности нужны миру обычной политики для того, чтобы дополнять его несовершенство «правильным» измерением. Потому редукция, подгонка под «случай» и дальнейшая знаковая трансформация архетипического представления грозят его переконструированием и заменой на новый концепт.

### Литература

1. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. М.: Канон, 1995. С. 7–296.
2. Аверинцев С. Образ Иисуса Христа в православной традиции // Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2005. С. 256–275.
3. Аверинцев С. Символика раннего средневековья (К постановке вопроса) // Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2005. С. 59–90.
4. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: «ЭГО», 1991. Т. I, ч. 1. 221 с.
6. Шпидлик, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. 464 с.
7. Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М.: Индик, 1998. 416 с.
8. Аверинцев С. Византия и Русь: два типа духовности // Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2005. С. 315–365.
9. Митрополит Иоанн (Снычев). Духовные стихи: [Электронный ресурс] <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?id=4143&rzd=1> (дата обращения: 29.04.2015).
10. Егорий Храбрый. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков [Электронный ресурс] <http://homofestivus.ru/egorii.html> (дата обращения: 29.04.2015).

11. Костомаров Н. Патриарх Никон // Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М.: Б.и., 1915. Т. II. С. 142–199.
12. Пресняков А.Е. Российские самодержцы. М.: Книга, 1990. 464 с.
13. Квливидзе Н.В. Священный образ царя в московской живописи второй половины XVI в. // Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти / Отв. ред. Н.А. Хачатурян. М.: Наука, 2006. С. 430–439.
14. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологич. ф-т С.-Петерб. гос.ун-та, 2000. 326 с.
15. Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков // Памятники литературы Древней Руси. XXVII век. Кн. первая. М.: Худож. лит, 1988. С. 139–154.
16. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс – Универс, 1995. 456 с.
17. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995. 875 с.
18. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 289–323.
19. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Л.: Лениздат, 1991. С. 7–242.
20. Бердяев Н.А. Почему мы верим в Россию? // Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. В 2-х т. Т. 1. С. 89–93.
21. Проханов А. Глаголы Русской жизни // Изборский клуб: русские стратегии. 2015. № 1 (25). С. 2–7.
22. Барбу Д. Византийский образ: создание и способы использования // Анналы на рубеже веков: Антология / Ред А.Я. Гуревич. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 58–78.
23. Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.

Alexey I. Shcherbinin . Tomsk State University. (Tomsk, Russian Federation). E-mail: shai52@mail.ru. DOI 10.17223/1998863X/31/1

Nina G. Shcherbinina. Tomsk State University. (Tomsk, Russian Federation). E-mail: shai52@mail.ru. DOI 10.17223/1998863X/31/1

#### THE CONSTRUCT «HOLY RUSSIA» AND ITS SEMANTIC ACTUALIZATIONS

**Key words:** *construct, mentality, Russia, «Holy Russia», patriotism.*

In moments of deep changes, various paths of historical development and in periods of non-obvious future there appears a necessity to find the ultimate bases of the society identity. Among these bases loaded by the meaning and supreme spiritual values, in relation to Russia, the construct "Holy Russia" is mentioned. Being originated in the era of Russian Middle Ages, it embodied in the well-known Philotheos's formula "Moscow - the Third Rome". Over centuries, the construct played the key role in political culture to substantiate the God's choice of Russian people and the combination of celestial and earth reality on Russian land. Thus, in accordance with the medieval idea, Russia was assigned the role of a kind of "icon" of Celestial Kingdom while the Russian Tsar played the role of the God's reflection on earth. Philotheos's political formula was embodied in the project "New Jerusalem" of Patriarch Nikon, it was adapted by the people and for the people properly to the construct "Holy Russia". Uniting etymologically "holiness" and "light", it manifested the adversarial position of light to the darkness that is to impiety or vicious belief. It can be traced by the author of the article through linguistic research materials and sources. A breakaway from power-religious orthodoxy which was reflected in religious poetry and pastorals, did not affect the basic idea of exclusivity of Russia, but at the same time, the attention was paid to the issues of truth and justice. Russian philosophy (Solovyov V., Trubetskoy E., Berdyaev N.), referring to the problem of "Holy Russia", spotlights the distinction between different levels of Christianity, such as a temple level, a home one and a universal idea. It shows the failure of chiliastic views on the structure of the Kingdom of God on earth. At the same time, being in thrall to the political situation, the philosophers of the first emigration wave repeated those mistakes which they were opposed to. Events of the recent years, complexity of foreign policy situation and a search for bases of identity boosted to quasi-religious writings, where the construct of "Holy Russia" is being newly exploited as a unique one in its originality, total, messianic to imperial desires. All this in a bizarre form combines the rhetoric of "spiritual poems" of the Russian Middle Ages, the first wave of immigrants journalism and at the same time it contradicts the

main purpose of the construct - Orthodox unity, the great spiritual values united in this construct of holy men, holy word, holy images, which can only serve the rise of current Russian policy.

### References

1. Trubetskoy, E.N. (1995) *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Kanon. pp. 7–296.
2. Averintsev, S.S. (2005) *Drugoy Rim: Izbrannye stat'i* [A Different Rome: Selected articles]. St. Petersburg: Amfora. pp. 256–275.
3. Averintsev, S.S. *Drugoy Rim: Izbrannye stat'i* [A Different Rome: Selected articles]. St. Petersburg: Amfora. pp. 59–90.
4. Averintsev, S.S. (1997) *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of Early Byzantine literature]. Moscow: Coda.
5. Zenkovsky, V.V. (1991) *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Vol.1. Part 1. Leningrad: EGO.
6. Spidlik, O.T. (2006) *Russkaya ideya: inoe videnie cheloveka* [Russian idea: a different vision of Man]. Translated from French by V. Zelinsky. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
7. Sinitsyna, N.V. (1998) *Tretiy Rim. Istoki i evolyutsiya russkoy srednevekovoy kontseptsii. (XV–XVI vv.)* [The Third Rome. Origins and evolution of Russian medieval concept (15th–16th centuries)]. Moscow: Indrik.
8. Averintsev, S.S. (2005) *Drugoy Rim: Izbrannye stat'i* [A Different Rome: Selected articles]. St. Petersburg: Amfora. pp. 315–365.
9. Metropolitan Ioann (Snychev). *Dukhovnye stikhi* [Spiritual verses]. [Online] Available from: <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?id=4143&rzd=1>. (Accessed: 29th April 2015).
10. Egoriy Khrabruiy. *Russkie narodnye dukhovnye stikhi XI–XIX vekov* [Russian folk spiritual poems of the 11th – 19th centuries]. [Online] Available from: <http://homofestivus.ru/egorii.html>. (Accessed: 29th April 2015).
11. Kostomarov, N. (1915) *Russkaya istoriya v zhizneopisaniyakh ee glavneyshikh deyateley* [Russian history in the lives of its principal figures]. Vol. II. Moscow: n.p. pp. 142–199.
12. Presnyakov, A.E. (1990) *Rossiyskie samodержitsy* [Russian autocrats]. Moscow: Kniga.
13. Kvlivdze, N.V. (2006) *Svyashchennyy obraz tsarya v moskovskoy zhivopisi vtoroy poloviny XVI v.* [The sacred image of the Tsar in Moscow paintings of the late 16th century]. In: Khachatryan, N.A. (ed.) *Svyashchennoe telo korolya: Ritualy i mifologiya vlasti* [The sacred body of the King: Rituals and mythology of power]. Moscow: Nauka. pp. 430–439.
14. Kolesov, V.V. (2000) *Drevnyaya Rus': nasledie v slove. Mir cheloveka* [Ancient Rus: Heritage in the Word. The World of Man]. St. Petersburg: ST. Petersburg State University.
15. Anon. (1988) *Povest' ob Azovskom osadnom sidenii donskikh kazakov* [Tale of the siege of Azov seat of the Don Cossacks]. In: Dmitriev, L.A. & Likhachev, D.S. (eds) *Pamyatniki literatury Drevney Rusi. XXVII vek* [Monuments of literature of Ancient Rus. 17th century]. Book 1. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. pp. 139–154.
16. Benveniste, E. (1995) *Slovar' indoevropeyskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European social terms]. Translated from French. Moscow: Progress – Univsers.
17. Toporov, V.N. (1995) *Svyatost' i svyatye v russkoy dukhovnoy kul'ture* [Sanctity and saints in the Russian spiritual culture]. Vol. 1. Moscow: Gnozis – Yazyki russkoy kul'tury.
18. Solov'yov, V.S. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols]. Vol. 2. pp. 289–323.
19. Berdyaev, N.A. (1991) *Filosofiya neravenstva. Pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii* [Philosophy of inequality. Letters to the enemies of social philosophy]. In: Berdyaev, N.A. et al. *Russkoe zarubezh'e* [The Russians abroad]. Leningrad: Lenizdat. pp. 7–242.
20. Berdyaev, N.A. *Nashi zadachi. Istoricheskaya sud'ba i budushchee Rossii. Stat'i 1948–1954 godov* [Our Mission. The historical fate and the future of Russia. Articles of 1948–1954]. Vol. 1. pp. 89–93.
21. Prokhanov, A. (2015) *Glagoly Russkoy zhizni* [The verbs of Russian life]. *Izborniy klub: russkie strategii*. 1(25). pp. 2–7.
22. Barbu, D. (2002) *Vizantiyskiy obraz: sozdanie i sposoby ispol'zovaniya* [The Byzantine image: creation and ways to use]. In: Girevich, A.Ya. (ed.) *Annaly na rubezhe vekov* [Annals at the turn of the century]. Moscow: XXI vek: Soglasie. pp. 58–78.
23. Zhivov, V.M. (2002) *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoy kul'tury* [Researches in the field of history and pre-history of Russian culture]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury.