Человек и культура
Правильная ссылка на статью:
Тедеева Т.Т. — «Культурно-исторические смыслы Третьего Рима» // Человек и культура. – 2021. – № 3. DOI: 10.25136/2409-8744.2021.3.32321 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=32321

«Культурно-исторические смыслы Третьего Рима»

Тедеева Тамара Тотазовна

кандидат культурологии

аспирант, кафедра ФДИИГО, КГИК

350072, Россия, 40 Лет Победы область, г. Краснодар, ул. 40 Лет Победы, 702б, КГИК

toma.tedeeva.86@mail.ru



Статья из рубрики "Культура и культуры"

DOI:

10.25136/2409-8744.2021.3.32321

Дата направления статьи в редакцию:

03-03-2020

Аннотация: Семантический конструкт «Третий Рим» часто в теоретическом и социально-политическом дискурсах употребляется в денотативном значении имперской идеологии. Вместе с тем он имеет множественную коннотацию, раскрытие которой в культурно-историческом контексте позволяет, с одной стороны, глубже осмыслить содержательную сторону конструкта, а с другой — точнее охарактеризовать культуру различных эпох. Объект изучения — исторический процесс насыщения семантического конструкта «Третий Рим» смысловым содержанием. Предмет исследования — основные культурно-исторические коннотации концепта «Третий Рим». Цель исследования — посредством культурологической атрибуции соотнести основные коннотации исследуемого концепта с историческими культурами. Помимо общетеоретического философско-аналитического инструментария в работе осуществляется апробация метода культурологической атрибуции в отношении культурно-исторических смыслов концепта «Третий Рим» как нематериальных культурных артефактов. Новизна исследования состоит в том, что уточняется историческая субъектность культурных смыслов концепта «Третий Рим». Атрибуция концепта «Третий Рим» к ряду исторических культур ведет к определению его отдельных коннотаций, порой диаметрально противоположных. Наиболее распространенное понимание («Третий Рим» — империя) применимо далеко не ко всем историческим культурам.

Ключевые слова: исторический процесс, культурный смысл, культурный концепт, культурологическая атрибуция, империя, религия, культура, национальное самосознание, русская культура, Третий Рим

Видный отечественный историк и философ А. И. Фурсов в одной из своих статей, посвященной оценке результатов Второй мировой войны, метафорически обозначает СССР Третьим Римом для сравнения устойчивости советской государственности военного времени с потерпевшим крах Третьим рейхом [1]. В силу спорности употребленной метафоры высвечивается авторская интенция, выражающая стремление эпатировать оппонентов теоретических дискуссий в рамках исторического, политологического и социально-философского дискурса. Спорность очевидна уже с формально-логических позиций. Если понимать под Третьим Римом многозначный теоретический конструкт, выражающий некую идеологическую концепцию, объясняющую государственные имперские амбиции, то употреблённую А. И. Фурсовым метафору следует расширить, обозначив целый класс явлений: например, «Москва — Третий Рим» = «Берлин — Третий Рим» = «Вашингтон — Третий Рим» и т. д. Если всё же Третий Рим употреблен в качестве индекса СССР 1939–1945 гг. с апелляцией к национал-патриотической идее 1905–1917 гг. российской «чёрной сотни» («Москва —Третий Рим»), то причем здесь сталинская Москва военного времени, когда приверженцы этой идеи (например, Русская освободительная армия под началом А. А. Власова) участвовали в войне на стороне Германии. В результате ни многозначность, ни однозначность метафоры «Третий Рим» не характеризует СССР во время Второй мировой. Мысль Андрея Ильича скорее состояла в том, что идея Социалистического лагеря под началом Москвы, оформившаяся во внешней политике СССР к 1948 г., со стороны народов восточно-европейских стран ассоциативно сопоставляется с расширением Российской империи в результате разгрома Наполеона в начале XIX в., что собственно и заставляет задуматься о культурно-исторических смыслах концепта «Третий Рим», о возможности с их помощью характеризовать отдельные периоды истории отечественной культуры.

Для того, чтобы разобраться в существе вопроса, необходимо рассмотреть основные культурно-исторические коннотации концепта «Третий Рим» в историческом процессе насыщения смысловым содержанием этого семантического конструкта.

Вопросы методологии

Базовым положением, которое определяет авторский подход исследования культурно-исторических смыслов концепта «Третий Рим», является утверждение, что культура — не только программируемый и программирующий механизм социальных связей (А.С. Ахиезер [2, с. 125–126], В.С. Стёпин [3, с. 151], А.Я. Флиер [4] и др.), но и совокупность множества артефактов материального и духовного (нематериального) наследия, образующихся в результате созидательной деятельности людей на протяжении исторического времени (Д.С. Лихачев [5], Э.С. Маркарян [6], В.Г. Торосян [7] и др.). Исходя из него, культурно-исторические смыслы (коннотации) концепта «Третий Рим» относятся к нематериальному наследию, в той или иной степени программирующему исторические и современные социальные связи. Одной из форм подобных связей становятся культурные традиции, устойчивые коннотации концепта «Третий Рим». Атрибуция наиболее устойчивых коннотаций исследуемого концепта с культурой отдельного субъекта исторического процесса позволяет глубже понять, с одной стороны, содержательную сторону исследуемого семантического конструкта, а с другой — точнее охарактеризовать культуру отдельных субъектов исторического процесса. Приращение научного знания в результате исследования видится в направлении интеллектуальной истории в её обобщенном понимании Л.П. Репиной [8].

Существенным вкладом в развитие отечественной традиции интеллектуальной истории является теоретическая рефлексия (апробация) метода культурологической атрибуции в

отношении культурно-исторических смыслов концепта «Третий Рим» как нематериальных культурных артефактов. Она подразумевает подчинение инструментально-методического комплекса исследования задачам культурологической атрибуции [9, с. 21–24], исследовательской процедуре, которую А.Я. Флиер назвал часто применяемой «на практике, но "ещё не отрефлексированным теоретически" методом "культурной атрибуции"» [10, с. 139].

Поскольку этот метод может быть интересен как историкам, так и культурологам уточним его основные составляющие.

Прежде всего, речь идёт о процедуре соотнесения некоторого артефакта, в нашем случае концепта «Третий Рим», с определенной культурой (или культурами). Как указывает А.Я. Флиер, в отличии «от художественной и исторической атрибуции, стремящихся к установлению индивидуальных признаков каждого объекта», данная процедура устанавливает типичные свойства и их нормативность, но вместе с тем, отличается от типологизации, поскольку нацелена не столько на комплексное структурирование наблюдаемых свойств объекта, сколько на изучение его «культурно значимых свойств по степени их выраженности и функциональной эффективности в разных объектах» [10, с. 140]. Если А.Я. Флиер подробно описывает данный метод и отграничивает его от схожих в теоретическом знании, то Г.В. Бакуменко обосновывает терминологическое уточнение, отграничивая теоретический метод от аналогичных мыслительных процедур в повседневности, и приходит к заключению, что в обыденном опыте подобную процедуру уместнее считать культурной атрибуцией, а в теоретическом — культурологической [9, с. 22]. Последнее терминологическое уточнение представляется уместным, поскольку как в истории повседневности, так и в культурологии культурная (обыденная) атрибуция может стать предметом изучения с помощью культурологической. Как, например, в нашем случае: установление того, что подразумевает Цицерон под «tertius Romae» [11], Евсевий Кесарийский [12] или старец псковского монастыря игумен Филофей [13], с одной стороны, будет раскрывать их субъективную практику культурной атрибуции Третьего Рима, с другой, — посредством установления существенных культурно-исторических коннотаций концепта (культурологическая атрибуция «значимых свойств по степени их выраженности и функциональной эффективности в разных объектах») можно наблюдать эволюцию концепта, его историческое развитие. В частности, такое терминологическое уточнение поддерживает группа краснодарских культурологов (Ю.Е. Архангельский, В.И. Лях, М.К. Найденко), также обосновывая его необходимость тем, что «повседневность часто оказывается в центре внимания исследований культуры» [14, с. 284].

Политическое и сакральное в концепте Третьего Рима

Одно из наиболее ранних употреблений концепта относится к культуре Древнего Рима. В смысле «третий по счету» «tertius Romae» употребляет Цицерон (106–43 до н. э.), разграничивая царскую, республиканскую и имперскую (принципат) формы организации политической власти, полагая при этом и возможность четвертого смешанного типа [11]. В последствии именно имперская организация политической системы и имперские амбиции составили опорный смысл концепта. В употреблении Цицерона сакральным смыслом наделен Рим (связь с родовыми языческими представлениями), а «третий по счету» — условный классификационный признак, которому соответствует имперский тип. В сакральное значение Рима входила сложная сословная стратификация, которая по роду во времена Цицерона делила высшее общество на трое: *patricius* , *plere* и *homo*

novus , — к последнему классу относился и сам Цицерон. Большое значение в римском обществе имела и имущественная стратификация, но именно сословия по роду наделялись сакральным иерархическим смыслом, что и составляло уникальность социокультурной организации. Высшими считались патриции (по роду от Ромула, патрицием мог быть лишь отпрыск патриция), за тем шли плебеи (плебеем мог стать и патриций по решению Сената) и замыкали наиболее благородную часть римского общества выходцы любых иных родов, делами своими добившиеся признания социальной верхушки, при этом и их дети наследовали благородный статус, или точнее — привилегию подтвердить делами наследие отцов. Здесь важно зафиксировать, что первый, второй и третий Рим одновременно означали иерархическую тернарность благородной части римского общества. Понятие «Рим» в большей степени состояло из сакральных коннотаций, связанных с культурными особенностями социальности, нежели европейский (варварский) «город-огород».

Христианизация Рима, кульминацией которой можно считать Первый Никейский собор (325), сопровождалась процессами трансформации ценностных связей, включая смену значений сакральных категорий. Уже Миланский эдикт (313)[15] свидетельствует о трансформации исключительной иерархической тернарности благородства по роду. Новый Рим (Константинополь) утверждает принципиально иной тип сакральности столичного статуса: он уже не ограничен родовыми метками, что позволило ему пережить смену царствующих династий и политических режимов (330–1922) вплоть до переименования Константинополя К. Ататюрком. Город же Ромула становится городом Св. Петра, патрициат перекодируется в патриархат, а последний, как власть духовная, по мере утверждения противопоставляется светской власти Константинополя.

Одно из значительных событий Никейского собора стало утверждение сущностного Святого Триединства, которое положено Евсевием Кесарийским и в основание Никейского Символа веры. В трудах Евсевия [12; 16], в отличии от формализма Цицерона, иерархическая классификация и деление на три приобретает сущностно-символическое значение. Так Д.С. Курдыбайло, в частности, подчеркивает приверженность Евсевия «к триадологическому субортинатизму оригеносвкого типа» [17, с. 11], как к специфическому историко-теософскому методу. Триединство (сущностная целостность трёх) и тернарность (кратность трем) у Евсевия становятся критерием истинности: три мира законов (до Моисея, Ветхий и Новый), три рода веры (язычники, иудеи и христиане), три народа (евреи, эллины, христиане), три империи (греческая, римская и Константина) и пр. При этом третий мыслится как высший, что и позволяет Евсевию выстроить принципиально новую линеарную прогрессию исторического времени: от низших форм заблуждений к высшим формам истинности и просветления. Анализируя «Церковную историю» Евсевия как проект новой культурной идентичности, И.Ю. Ващева обращает внимание на насыщение привычного категориального аппарата античной мысли новым содержанием: «Смысловое наполнение самих этих категорий [этнос, народ, греки, римляне и др. — *разрядка автора*] переносится из этнографической, скорее, в политическую плоскость» [18, с. 176]. Можно согласиться с подобным выводом, но нужно указать и на то, что в отличии от светского понимания политики Цицероном, Евсевий насыщает этнографические категории не только политическим, но и глубоко сакральным смыслом. Синтез сакрального и политического, присущий любой теодицее, в христианском переосмыслении абсолютизируется, что впоследствии привело к столкновению принципиально несовместимых концепций политического устройства христианского мира: папства (Рим) и царства (Константинополь).

Собственно, Евсевий не употребляет теоретической конструкции Третий Рим только

потому, что сравнение могущества империи Константина Великого с предшествующими двумя невозможно по единому основанию: третья (по счету) в его теософской доктрине носит проективный идеальный характер, в то время как предшествующие относятся к безвозвратно ушедшей «варварской» эпохе. Скорее применим конструкт Новый Рим (Константинополь), который позже осмысливается новообращённым славянским миром как второй, после папского. Однако идея становления третей великой и единственной мировой государственности под сенью Вселенской церкви на руинах двух ушедших империй оказалась востребованной, причем не только в Риме и Константинополе, в форме Халифата начиная с VII в. и в Мекке.

Изначально идея Третьего Рима — это возрожденческая римская идеологическая концепция, связанная с имперской формой организации общества под началом единственной мировой метрополии. Это суть политической составляющей. Основных сакральных элементов два: идея политического равенства третьего римского сословия (homo novus) по отношению к двум господствующим, а также авраамический монотеизм и связанная с ним система ценностей. Христианизация Рима привела к переосмыслению третьего сословия как избранного народа (христиан), христианство становится идеологической доктриной этого сословия. Так становится очевидно, что основополагающей сакральной составляющей концепта Третьего Рима является богоизбранность homo novus.

В контексте теории конструктивной напряженности А.С. Ахиезера, строящейся на диалогической концепции культуры (М.М. Бахтин, В.С. Библер и др.), механизм социальной деструкции и разделения единого на множество составных частей (например, крушение империи) объясняется снижением роли центра социального управления (метрополии) в формировании и трансляции наиболее социально значимых ценностей [19; 20]. Если центр не справляется с этой коммуникативно-управленческой задачей, его место занимает иной источник (генератор) социально значимых идеалов. Конфликты и противоречия центра и периферии неизбежны и представляют собой диалектическую основу исторического процесса. Следующий же вопрос, какие факторы наделяют тот или иной субъект исторического процесса способностью генерировать наиболее социально значимые идеи и ценностные установки. И здесь синтез идей богоизбранности homo novus (христиан) и возрождения имперского величия Рима явился тем комплексом идей (той идеологией), который возвысил Вселенскую церковь до уровня управляющего центра. Ведущим фактором возвышения христианской церкви стала её способность формировать новую культурную идентичность на основе идеи Третьего Рима.

Таким образом, в первой половине IV в. христианская церковь становится ретранслятором базовых смыслов идеологии Третьего Рима. Подчеркнем вненациональный характер этой идеологии. Во-первых, её формирование предшествует историческому периоду становления наций. Во-вторых, что не менее важно, в её основании лежит концепт homo novus, проектирующий новую культурную идентичность, выходящую за национальные или этнические пределы. Совершенно очевидно, что центром, транслирующим идеологию Третьего Рима, можно считать любой управляющий центр, провозглашающий синтез мирового господства и некоторой общекультурной исключительности (homo novus) объединенной им периферии. В этом смысле формула: «Москва — Третий Рим» = «Берлин — Третий Рим» = «Вашингтон — Третий Рим» и т. д., — отражает исторические периоды, когда Москва, Берлин, Вашингтон и др. столицы, в лице управляющей элиты, решали свои политические задачи посредством изменения культурной идентичности масс, пропагандируя идею их исключительности и

миссионерской роли по отношению к остальному миру.

Инверсия и медиация концепта Третьего Рима

Важно подчеркнуть, что исключительность (исключенность), вошедшая в возрожденческий концепт Третьего Рима как богоизбранность, наделяется трансцендентным содержанием, которого не было в дохристианском мире. Евсевий неоднократно обращается к осмыслению античного концепта «варвар», сопоставляя его с исключительностью эллинов (греки и римляне) и иудеев [21, с. 18–25 и т. д.], и приходит к выводу, что «варвары» и эллины (язычники) выдумали своих богов в стремлении постичь Истину, а иудеи напротив поставили свой закон выше Бога, т. е. отвернулись от Него [21, с. 32–35]. Земное противопоставляется явленному, и только через последнее (просветление-возрождение) возможно любым народам стать христианами [21, с. 239–243]. Этническая исключительность, идентифицируемая по роду, присущая в равной мере всем народам и разъединявшая их до Христа, трансформируется в трансцендентную богоизбранность, которой все могут стать сопричастны. Если плебей не мог стать патрицием, как иудеем никто не рожденный иудеем, то христианином может стать каждый, каждый может стать жителем Небесного Иерусалима. Так посредством трансценденции снимается конструктивная напряженность между тотемом и антитотемом (А.С. Ахиезер) языческого мира, т. е. происходит медиация конфликта старого и нового через обновление, возвеличивание старого до трансцендентного уровня. Однако идея возрождения былого могущества Рима, являющаяся корневой сущностью концепта «Третий Рим», строится на подмене нового старым, на инверсии небесного (бесконечного) земным. Медиация предполагала сосуществование двух столиц Третьего Рима, а инверсивное мышление — их соперничество за главенство, за связь с небесным градом. В результате два христианских мира и Халифат включились в соперничество за главенство в Третьем Риме, в то время как медиационный сакральный концепт Небесного Иерусалима (или Мекки) не предполагал множества центров силы. Объединительная медиационная интенция оказалась не способна противостоять инверсии трансцендентного бога к тотему, небесного града к земному. Попытка синтеза сакрального и политического (абсолютизация власти), что в равной мере происходит и в христианском, и в исламском мирах, порождает интенцию узурпации мирского единовластия и кровавую борьбу за него, за геополитическое господство.

Рим после коронации Львом III (750–816) основателя династии Каролингов Карла Великого (ок. 748–814) в 800 г. отстаивал политическое верховенство папства, его право назначать и низвергать императоров, т. е. верховенство духовной власти над светской. Византийская же митрополия продолжала исповедовать неприкосновенность и божественную природу царского титула, соответственно не признавая политической власти назначаемых Римом императоров. Вплоть до закрепления непримиримых политических разногласий обоюдными проклятиями (анафемами) между высшими чинами церквей Рима и Константинополя в ходе Великого разделения (1054) номинально Рим оставался духовной столицей христианского мира, но утратил в результате раскола свой статус.

История Великого разделения церквей рассматривается во множестве трудов отечественных и зарубежных ученых [22–25]. Несмотря на расхождения в видении исторической картины в целом, большинство исследователей склоняется к утверждению тезиса о политических причинах раскола: дележе власти над географическими территориями и умами проживающих на них людей, теософские расхождения сопутствовали расколу, но не определяли властных амбиций.

Политические интриги породили и первый исторический прецедент Третьего Рима иного рода, исключавшего борьбу за столичный престол.

Патриарх Константинопольский (901–907 и 912–925) Николай Мистик (852–925) в борьбе за своё влияние в качестве регента наследника византийского императора (Царя) Льва VI (866–912) малолетнего Константина VII Багрянородного (905–959, будущего неудачного жениха киевской княгини Ольги и её крестного отца) короновал в 913 г. титулом Царя Константинопольского (всех греков и римлян) болгарского князя Симеона I (864–927). Симеон Великий трон константинопольский так и не взял, не войдя в осажденный им Константинополь, а вернулся на свою вотчину в новом статусе Царя, где в 919 г. собрал Поместный церковный собор в Великом Преславе (столице Болгарии в 893–971), на котором была провозглашена автокефалия Болгарской православной церкви в статусе независимого Патриархата. Это был первый исторический случай нарушения Пентархии IV Вселенского собора (451), на котором признавалось равенство во главенстве Единой Вселенской Церкви пяти патриархов (Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима) под предводительством Рима. Если пентархи при всех политических разногласиях в целом признавали главенство Рима (духовной столицы христианского мира), то первая в истории национальная автокефальная церковь за 135 лет до Великого разделения церквей (1054) духовной столицей Болгарского царства провозглашает Великий Преслав. На фоне возрастающего могущества и политического влияния Болгарии в 927 г. Вселенской патриархией признается статус Болгарской православной церкви ввиду женитьбы наследника Симеона I Св. Царя Петра I (927–969) на византийской принцессе Марии (Ирине) Лакапиной и заключения между Болгарией и Византией «вечного мира» [26, p. 301–302]. В последствии Византия захватила Болгарию, нарушив договор и аннулировав автокефалию Болгарской православной церкви. Но Золотой век болгарской культуры, пришедшийся на время автокефалии, послужил основанием возрождения Второго Болгарского царства вокруг идеи «Великого Тырново» [26, p. 181].

Важно отметить, что концепт царства, как особого государственного статуса, означал высшую степень государственного суверенитета, который был в христианском понимании средневекового европейца тесно связан с благоволением высших сил в лице Христа, Богородицы и Святой Троицы. Иными словами, он выражал высокий уровень национального самосознания, исключавшего какое-либо политическое господство над страной внешних сил, кроме, разумеется, божественного промысла.

Подобного же статуса добивался для своей вотчины и выдающийся европейский средневековый политик и военачальник король Сербии Стефан Урош IV Душан (1308–1355) [27], в 1346 г. титулованный как Царь сербов и греков (Василевс Сербии и Романии) [28, с. 264]. По существу, реальное политическое и военное могущество позволило ему установить сербскую автокефалию, а за тем и короноваться на Поместном соборе Царём, приняв титул от второго по счету автокефального Патриарха сербского Иоанникия II (служение 1338–1346) [27, с. 84].

Следует подчеркнуть непересекаемость в православно-христианском самосознании славянских народов сакральных значений Рима, Царьграда (Второго Рима) и Третьего Рима. Ни один не претендует на сакральное место другого. Первый Рим (Рим у истоков Вселенской Церкви) — единственное в своём роде, уникальное церковно-политическое явление, предполагавшее безусловный приоритет духовной власти над светской на всей территории мира земного, единство всех христианских церквей и христианского мира. Царьград (Второй Рим) строился на паритетных основаниях взаимного признания власти

духовной и светской (разделение на два), за обеими ветвями власти признавалось божественное происхождение, но если духовная власть (власть церкви) не признавала границ, то власть светская была ограничена в своём могуществе, а следовательно, происходит географическое разделение церквей, за которым неминуемо следует и разделение духовное. Наконец, идея автокефалии привносит ограничения на церковную власть территорией могущества светской власти и предполагает разделение единой церкви уже не надвое, а на множество поместных институтов. Иными словами, новый поместный концепт Третьего Рима ни в коей мере не претендует на место Первого или Второго, поскольку по своей сакральной сути все три концепта — разные духовно-политические состояния Вселенской Церкви. Одно приходит на смену другого по причине падения первого.

Трудно однозначно установить авторство новой коннотации концепта «Третий Рим», но очевидна его взаимосвязь с иерархическим триединством высших сословий Древнего Рима. Только в новой иерархии происходит медиация сакрального концепта Града Небесного, замена сословий (родовых общин) христианской идентичностью. Очевидно, эта коннотация стала следствием трансформации христианской идеологии в процессе христианизации славянских народов. Сакральное триединство «Трех Римов» возникает как объяснение непримиримых политических противоречий. В новой коннотации Рим мыслится не как земная империя, а как единство земного и небесного. Это, по сути, идеалистическое, мистическое объяснение исторической событийности времени после утверждения пентархата IV Вселенским собором вплоть до падения Константинополя (1453). Падение Константинополя не было неожиданным, но политических сил отстаивать неприкосновенность христианской святыни в христианском мире не было в силу утраты и Римом, и Царьградом былого Святого Величия. Уже в ходе Ферраро-Флорентийского собора (1438–1445) восторжествовал новый концепт «Третьего Рима», означавший в политическом смысле сепаратизм по отношению к Вселенской церкви, а в сакральном — последний оплот истинной веры в поместных церквях, в кельях укромных монастырей и душах простых христиан, не помышлявших ни о каком политическом своекорыстии.

И здесь следует подчеркнуть существенное расхождение политической и сакральной сторон коннотаций концепта «Третий Рим». Политические коннотации строятся на инверсивной логике, в то время как сакральные — на медиации. Политический концепт включает идею единения как средства достижения единовластия и мирового господства, сакральный же — полагает единение как высшую ценность, независящую от властных амбиций земных царей.

Москва — Третий Рим

Учитывая множественную коннотацию концепта «Третий Рим», наивно однозначно полагать в словах митрополита Московского и всея Руси Зосимы (в сане митрополита 1490–1494) или старца псковского Спасо-Елеазарова монастыря игумена Филофея (ок. 1465–1542 гг.) в посланиях к Великому князю Василию III (1479–1533): «Два Рима пали, третий стоит, а четвёртому не бывать», — призыв к возрождению имперского величия Рима. А.И. Алексеев[29], А.В. Каравашкин[30], А.С. Усачёв[13], А.Л. Юрганов[31] акцентируют внимание на эсхатологическом смысле их высказываний, апеллируя к общему настроению русской православной публицистики XV–XVI вв. Скорее речь идёт о поместном Третьем Риме, который пришел на смену вселенских амбиций первых двух. Отрицание возможности четвертого Рима в эсхатологическом контексте следует понимать как отрицание возрожденческой концепции Евсевия, которая породила губительные геополитические амбиции. Возрождение амбиций мирового господства из сферы святого

единения народов во Христе переходит в сферу сатанинской власти над миром. Потому четвертому и не бывать, что мировое господство теперь означает в мистическом христианском смысле власть антихриста перед концом света. Даже если клирики и призывали Василия на царствование, то вряд ли подразумевали под этим созидание новой мировой империи, — царства антихриста. То, что «… третий стоит» означает, что сохраняется последний оплот истинной веры — поместный, который нуждается в Царе и это свидетельствует об особом сакральном статусе и духовном поприще (кресте) Василия III.

Царем мог стать и отец Василия Иван III, когда взял в жены после крушения Византии наследницу византийского престола царевну Софью. Несмотря на то, что Иван III Васильевич позднее в отечественной историографии за государственные заслуги поименован Иваном Великим, он титуловался не царём, а Великим князем [32, с. 196–199]. То, что титул его звучал по-разному, т. е. не был канонизирован, свидетельствует о самочинном его использовании. Его же сын от брака с Софьей Василий III Иванович после 1514 г. титуловался единообразно: «Божьей милостью царь и государь всеа Русии и великий князь Владимирский, Московский, Новгородский, Псковский, Смоленский, Тверской, Югорский, Пермский, Вятский и Болгарский, и иных, государь и великий князь Новогорода Низовские земли, и Черниговский, и Рязанский, Волотский, Ржевский, Белёвский, Ростовский, Ярославский, Белозерский, Удорский, Обдорский и Кондинский» [32, с. 200–201]. Очевидно, на установление титула повлиял договор 1514 г. между императором Священной Римской империи Максимилианом I и Василием III против Польши, в котором последний назван Цесарем и Кесарем, обладателем Всероссийским, т. е. в европейском понимании российским императором [33]. Здесь уже присутствует в христианском смысле Промысел, поскольку документ подобного ранга был обусловлен сложной цепью исторических событий, неподвластных человеческой воле. Происходит сакрализация титула. Его самочинные изменения, влекущие десакрализацию, принижали бы статус князя, следовательно, попадали под нормирующий запрет.

Однако, признание императором Священной Римской империи московского князя равным себе, помимо политических преимуществ, имело и некоторые символические последствия, принять которые православный московский патриархат не мог. Император Священной Римской империи оставался рукоположенником папы римского, следовательно равенство с ним подразумевало признание духовного главенства Рима. В этом контексте обращение к государю Филофея (конец 1523 или начало 1524), означает политическую позицию русского православного мира по отношению к заключенному Василием со Священной Римской империей договору. Стать ещё одним «околоевропейским» императором означало потерять самодержавие, пожертвовать самобытностью.

Цивилизационная культурно-историческая уникальность духовно-политического новообразования в рамках становления Всероссийской государственности XV–XVII вв. требовала концептуального осмысления с христианских историософских позиций, в основе которых лежит концепт Божьего Промысла. Это обстоятельство обусловило внимание христианских летописцев к устным народным преданиям и появление легенд о царских регалиях Владимира Мономаха, об императорском происхождении Рюрика, о белом клобуке, — о чем упоминает, в частности, О.Г. Ульянов [34, с. 508–529]. Хотя соглашаться с ним в том, что в этот период и формируется идеология «Москва — Третий Рим» нет оснований. В основе идеологии, как она утвердилась в российском обществе во второй половине XIX в., лежит идея особой богоизбранности русского народа, его особой сакральной миссии. Для подобной конструкции необходим не только народ как

историко-культурный феномен и исторический коллективный субъект, но и определенным образом сформированное историческое мышление. Такое осмысление народа и народности (некоторой культурной сущности) происходит лишь в русской философии, которая появляется и развивается в XIX в. [35–37]. Можно согласиться с Л.А. Тихомировым в том, что в допетровскую эпоху формируется некоторая духовная (культурная) самость русского народа и немалую роль в том сыграло православие [37, с. 320–324]. Но считать, что начиная с XV в. формируется идеология «Москва — третий Рим» (Москва — империя), как целостная концепция идей, определяющая государственную политику, как это заявляет О.Г. Ульянов, нет ни исторических, ни логических оснований.

Особенностью именно русской православной коннотации концепта «Третий Рим» («Москва — Третий Рим»), как ни парадоксально, является отказ от имперских амбиций. То, что Пётр провозгласил себя Императором, не относится к русскому пониманию концепта. В постпетровскую эпоху, как известно, не то, что концепты русской культуры, но и сам русский язык выходит из аристократического употребления. К тому же ни Европа, ни Османская Турция не собирались признавать имперских амбиций русского двора вплоть до разгрома Наполеона.

Можно согласиться с В.В. Пасечником в том, что Отечественная война 1812 г. послужила тем толчком, который запустил процесс формирования целостной идеологической концепции в центре которой закрепляется идея народа-богоносца [38]. Действительно, проповеди и многочисленные выступления перед широкой общественностью в 1820–1830 гг., а также опубликованные труды митрополита Московского и Коломенского, академика Российской Императорской академий наук святителя Филарета (В. М. Дроздова)[39], в духе новозаветной апологетики разъяснявшие причины падения греческой и римской империи, основательно повлияли на православное переосмысление истории [40]. Роль выступлений Филарета можно сопоставить по общественной значимости с историей государства Н. М. Карамзина, одним из основных источников которой стали православные летописи. Но если Н. М. Карамзин в своем труде выстраивает концепцию истории как череды выдающихся свершений представителей княжеско-царских родов, то Филарет трактует историю государства как Божий Промысел, от соответствия которому зависели успехи и неудачи исторических персон, государств и империй. Впрочем Николай I собственной рукой вычеркнул слова из стихотворения Ф. И. Тютчева «Пророчество» о «всеславянском царе» и водружении креста над константинопольской Софией [41, с. 470], что говорит о его позиции, о неприятии политизированной идеологемы «Москва — третий Рим».

Ввиду усиления Российской империи православный мир на Балканах ожидал и её активных действий в противостоянии Турции, т. е. поддержки национально-освободительного движения православных народов под гнетом Османской империи [42]. Хотя ряд исследователей полагает, что уже в ходе подавления народных волнений в западных окраинах Российской империи в 1863–1864 гг. (Польша, Литва, Правобережье Украины) РПЦ активно транслирует доктрину идеологии «Москва — третий Рим», оправдывая политику Александра II по русификации окраин и передачи части католических храмов в пользование Московскому патриархату [43; 44, с. 142–144]. Эта доктрина, не имея документально выраженной концепции, опиралась в середине XIX в. на устойчивую идеологическую мифологему общественного. Исторической и духовной российской столице приписывалась миссионерская роль оплота истинной веры и потенциал мирового центра силы, наследующего былое римское могущество. Активно эта

доктрина зазвучала в общественно-политической мысли России во время Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., оправдывая военные действия Александра II против Османской империи освобождением православных христиан от исламского владычества [45]. Подобную оценку внешней политики Александра даёт и отечественная историография. В частности, В. Н. Виноградов достаточно подробно описывает доктрину внешней политики России того времени [46]. Хотя в целом оценка внешней политики Александра II в России в конце XIX и начале XX вв. была неоднозначной. Видный историк права и международных отношений М. Н. Покровский (1868–1932) считал политику Александра II откровенно «германофильской» [47, с. 309–318], т. е. он не считал политику великого реформатора достаточно патриотичной, видя в ней упущения в пользу австро-германского союза народов, а не славянских.

Можно сказать, что политизированная национал-патриотическая концепция «Москва — Третий Рим» сложилась к концу XIX в. в общественно-политической мысли России, хотя ни монархия, ни церковь официально её не поддерживали. Рост массового национального самосознания обуславливал поиск объединяющей идеи, что и трансформировало в очередной раз концепт «Третий Рим». Особенностью новой коннотации стала культурная экспансия: единение не во Христе, а в некотором проекте особенной русской культуры, сопричастность которой возвеличивало народы Российской империи. Уже не русский народ выступал богоносцем, а некая иная культурная идентичность, связанная с русской культурой лишь условно, как с некоторой абстрактной трансцендентной сущностью, посредством которой происходила инициация (обращение) инородца «оракулом», утверждавшим свой собственный проект «русской культуры». Коварство этой коннотации заключается в том, что на место абстракции, по отношению к которой происходит инициация (обращение) или аккультурация, может быть поставлен любой концепт «великой» культуры: арийской, пролетарской, американской и проч. «Оракула» ведь абсолютно не интересует, какая в итоге получится культурная идентичность: советский народ или американская нация, — достаточно того, что он становится новым центром силы (Римом), т. е. получает власть над новой культурной идентичностью. В этом контексте, можно согласиться и с А. И. Фурсовым, в том смысле, что И.В. Сталин к 1948 г. мог вынашивать реальный проект советской империи. Но индексация сталинского режима Третьим Римом, всё выглядит очень спорной ввиду многозначности последнего.

Вывод

Атрибуция концепта «Третий Рим» к ряду исторических культур ведет к определению его отдельных коннотаций, порой диаметрально противоположных. Наиболее распространенное понимание («Третий Рим» — империя) применимо далеко не ко всем историческим культурам, что подчеркивает спекулятивность попыток однозначно идентифицировать посредством этого термина одну из них. Эволюция концепта «Третий Рим» привела к тому, что любая политика, нацеленная на трансформацию культурной идентичности с целью утверждения власти над массами новой идентичности, может идентифицироваться как стремление к мировому господству, т. е. к утверждению Третьего Рима.

Библиография

1. Фурсов А. И. Третий Рим и Третий рейх: советско-германский покер в американском преферансе // Золотой лев. 2006. № 87-88 [Электронный ресурс]. URL: http://www.zlev.ru/87_38.htm (дата обращения: 12.02.2020).

2. Ахиезер А. С. Сфера Между и ее осмысление // Общественные науки и современность. 2009. № 5. С. 125-133.
3. Степин В.С., Смирнова Н.М., Синеокая Ю.В. Существуют ли методологический изоморфизм естественнонаучного и социально-гуманитарного знания? // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 150-165.
4. Флиер А. Я. Философские пролегомены к Нормативной теории культуры// Культура культуры. 2019. № 4 [Электронный ресурс]. URL: http://cult-cult.ru/the-philosophical-prolegomena-to-a-normative-theory-of-culture/ (дата обращения 10.10.2019).
5. Запесоцкий А. С. Дмитрий Лихачев: у истоков отечественной культурологии // Контуры будущего в контексте мирового культурного развития XVIII Международные Лихачевские научные чтения (Санкт-Петербург, 17-19 мая 2018 г.) / ред. А. С. Запесоцкий. СПб: СПбГУП, 2018. С. 251-255.
6. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука: логико-методологический анализ. М.: Мысль, 1983. 284 с.
7. Торосян В. Г. Культурология. История мировой и отечественной культуры: учеб / В. Г. Торосян. М.: Владос, 2005. 631 с.
8. Репина Л. П. Контексты интеллектуальной истории // Диалог со временем. 2008. № 25 (1). С. 5–11.
9. Бакуменко Г. В. Символизация успеха в современном кинематографе: дис. … канд. культурологии: 24.00.01 / Бакуменко Геннадий Владимирович. Армавир, 2019. 285 с. [Электронный ресурс]. URL: https://kgik1966.ru/content/cms/files/35034.pdf (дата обращения 27.02.2020).
10. Флиер А. Я. Культурная атрибуция как метод исследования // Знание. Понимание. Умение. 2011. №4. С. 139–144. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kulturnaya-atributsiya-kak-metod-issledovaniya (дата обращения: 27.02.2020).
11. Цицерон. О государстве, I, 40–45 [Электронный ресурс]. URL: http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1414870001#045 (дата обращения 20.01.2020).
12. Евсевий Памфил. Церковная история / пер. М. Е. Сергеенко, коммент. и примеч. С. Л. Кравца. М.: Изд. отд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. 446,[1] с.
13. Усачев А. С. "Третий Рим" или "Третий Киев"? (Московское царство XVI века в восприятии современников) // Общественные науки и современность. 2012. № 1. С. 69–87.
14. Архангельский Ю. Е., Найденко М. К., Лях В. И. Сущностные противоречия советской культуры // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2018. №31. С. 282–293. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/suschnostnye-protivorechiya-sovetskoy-kultury (дата обращения: 27.02.2020).
15. Лактанций. О смертях преследователей / пер. с лат., коммент., указатели и библиогр. список В. М. Тюленева. СПб.: Алетейя, 1998. 279 с.
16. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина = Ειστον βιον τον μακαπιου Κωνσταντινου του βασωλεωε. 2. изд. М: Labarum, 1998. 350, [1] с.
17. Курдыбайло Д. С. О понятии «символ» в «Евангельском доказательстве» Евсевия Кесарийского // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2018. №78. С. 11–27. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/o-ponyatii-simvol-v-evangelskom-dokazatelstve-evseviya-kesariyskogo (дата обращения: 27.02.2020).
18. Ващева И. Ю. «Церковная история» Евсевия Кесарийского: терминология и

проблемы этнокультурной идентичности на пороге средневековья // Проблемы истории, филологии, культуры. 2018. №1 (59). С. 169–183. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tserkovnaya-istoriya-evseviya-kesariyskogo-terminologiya-i-problemy-etno-kulturnoy-identichnosti-na-poroge-srednevekovya (дата обращения: 27.02.2020).

19. Ахиезер А. С. Социокультурная динамика России. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. 804 с.
20. Ахиезер А. С. Между циклами мышления и циклами истории // Общественные науки и современность. 2002. № 3. С. 122–132.
21. Евсевий Кесарийский. Церковная история / ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.
22. Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.: Высшая школа, 1970. 224 с.
23. Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках / ред. М. А. Морозов. СПб.: Алетейя, 1999. 308 с.
24. Харрис Дж. Византия: история исчезнувшей империи / пер. с англ. Н. Нарциссов. М.: АНФ, 2017. 384 с.
25. Франкопан П. Первый крестовый поход. Зов с Востока / пер. с англ. М. Витебский. М.: АНФ, 2018. 351 с.
26. Runciman S. A history of the First Bulgarian Empire. First ed. G. Bell & Sons, Ltd., 1930. 337 p.
27. Чиркович С. М. История сербов / пер. с сербского Ф. Б. Альбрехт, Е. И. Якушкина, А. А. Силкин. М.: Весь Мир, 2009. 409 с.
28. Наумов Е. П. Господствующий класс и государственная власть в Сербии XII—XV вв.: Динамика социальной и политической системы сербского феодализма. М.: Наука, 1975. 336 с.
29. Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки рус. религиозности конца XIV-начала XVI вв. СПб.: Алетейя, 2002. 347, [3] с.
30. Каравашкин А. В. Литературный обычай Древней Руси (XI-XVII вв.). М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 720 с.
31. Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2009. 367 с.
32. Филюшкин А. И. Титулы русских государей. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2006. 254, [1] с.
33. Собрание государственных грамот и договоров. Часть 5. Договоры России с европейскими и азиатскими государствами (1326—1584). С. 62 [Электронный ресурс]. URL: http://elib.shpl.ru/ru/nodes/8983-ch-5-dogovory-rossii-s-evropeyskimi-i-aziatskimi-gosudarstvami-1326-1584-1894#mode/inspect/page/116/zoom/6 (дата обращения 20.01.2020).
34. Ульянов О. Г. «ROMA QUADRATA III». К 500-летию строительства дворца великого князя Ивана III в Кремле // Вехи русской истории в памятниках культуры. Макариевские чтения. Вып. V. Можайск, 1998. С. 508–529.
35. Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. Сборник работ. М.: Изд-во журн. «Москва»; Астра семь, 2000. 538, [1] с.
36. Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.
37. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М.: Изд-во «ФИВ», 2012.

808 с.
38. Пасечник В. В. Идея народа-богоносца как характерная черта русской религиозной философии // Известия Алтайского государственного университета. 2013. № 2-1 (78). С. 201–203.
39. Барсов Н. И. Взгляд на жизнь и деятельность московского митрополита Филарета // Христианское чтение. 1883. № 3-4. С. 472–481 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Barsov/vzgljad-na-zhizn-i-dejatelnost-moskovskogo-mitropolita-filareta/ (дата обращения 20.01.2020).
40. Филарет (Дроздов В.М.) Творения. Слова и речи: в 5 томах. М.: Новоспасский монастырь, 2003-2007.
41. Кузина Л. Н., Пигарев К. В. Комментарии // Стихотворения. Письма / Ф. И. Тютчев. М.: Правда, 1988. 478,[1] с.
42. Armată Română în râzboiul de independenţă 1877-1878 / Cornel I. Scafeş ... [et al.]. Bucuresti: Editura Sigma, 2002. 439 p.
43. Голованов С. В. Мост между Востоком и Западом. Очерк истории единения Киевской церкви с Апостольским Римским престолом. Омск: Самиздат, 2001. 127 с.
44. Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795–1995). Ч. I. М.: Русский путь. 2001. 512 с.
45. Аксаков К. С. Записка "О внутреннем состоянии России", предоставленная Государю Императору Александру II // Гребневский храм Одинцовского благочиния Московской епархии Русской Православной Церкви, 2019 [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/aksakov_zapiska (дата обращения 20.01.2020).
46. Виноградов В. Н. Балканская эпопея князя А. М. Горчакова. М.: Наука, 2005. 299, [2] с.
47. Покровский М. Н. Русская история с древнейших времен. Т. 3. М., 1911. 232 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.
Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться здесь.

Представленная статья посвящена анализу феномена Третьего Рима через выявление его культурно-исторических смыслов. Данная тема, конечно же не нова – Третий Рим становился объектом междисциплинарных исследований, а также попадал неоднократно в зону внимания как зарубежных, так и отечественных представителей исторической, антропологической, философской, культурологической и иных областей знания.
Между тем важность изучения обозначенной проблемы по-прежнему имеет значение для современного знания, так как связывается прежде всего с необходимостью сохранения уникальных черт национальных культур современности, поэтому научные работы, осуществляемые в данном направлении, нуждаются в поддержке. Однако они должны четко следовать принципу научности и предлагать убедительные доводы в подтверждение тех или иных положений. Учел автор и то обстоятельство, что «в силу спорности употребленной метафоры высвечивается авторская интенция, выражающая стремление эпатировать оппонентов теоретических дискуссий в рамках исторического, политологического и социально-философского дискурса. Спорность очевидна уже с формально-логических позиций. Если понимать под Третьим Римом многозначный теоретический конструкт, выражающий некую идеологическую концепцию, объясняющую государственные имперские амбиции, то …метафору следует расширить, обозначив целый класс явлений: например, «Москва — Третий Рим» = «Берлин — Третий Рим» =

«Вашингтон — Третий Рим».

Основная цель, которая стояла перед автором материала – это дать оценку основным культурно-историческим коннотациям концепта «Третий Рим». Имеет значение, как сам автор реагирует на эту метафору, – он то берет ее в кавычки, тем самым подчеркивая несколько отстраненное к ней отношение, то употребляет без кавычек (как в названии), и тогда это уже не метафора, а скорее ценностно-смысловой феномен эпохи. Здесь, конечно, я почувствовал некоторую растерянность автора. Но для того, чтобы понять сомнения автора, нужно обратиться к вопросам методологии исследования.

Итак, первый раздел статьи так и называется – «Вопросы методологии». Автор утверждает, что «культурно-исторические смыслы (коннотации) концепта «Третий Рим» относятся к нематериальному наследию, в той или иной степени программирующему исторические и современные социальные связи. Одной из форм подобных связей становятся культурные традиции, устойчивые коннотации концепта «Третий Рим». Атрибуция наиболее устойчивых коннотаций исследуемого концепта с культурой отдельного субъекта исторического процесса позволяет глубже понять, с одной стороны, содержательную сторону исследуемого семантического конструкта, а с другой — точнее охарактеризовать культуру отдельных субъектов исторического процесса». Разумеется, для нас после такого авторского посыла будут иметь значение результаты влияния «программирующих исторических и современных социальных связей», «культуры отдельных субъектов исторического процесса» на концепт «Третий Рим», а также «атрибуция наиболее устойчивых коннотаций исследуемого концепта». Коннотации концепта – звучит почти как фундамент любой метафизической опции в философии.

Итак, автор настаивает на том, что имеет значение «метод культурологической атрибуции в отношении культурно-исторических смыслов концепта «Третий Рим» как нематериальных культурных артефактов». Нужно, конечно же, разобраться, что такое «метод культурологической атрибуции в отношении культурно-исторических смыслов концепта». Тут снова или игра слов, или концептуальная вещь, к которой автор пришел путем сложных логических построений. Автор при этом настаивает на том, что «речь идёт о процедуре соотнесения некоторого артефакта, в нашем случае концепта «Третий Рим», с определенной культурой (или культурами)». Со ссылкой на позицию известного культуролога А.Я. Флиера, он намерен подтвердить, что в отличии «от художественной и исторической атрибуции, стремящихся к установлению индивидуальных признаков каждого объекта», данная процедура устанавливает типичные свойства и их нормативность, но вместе с тем, отличается от типологизации, поскольку нацелена не столько на комплексное структурирование наблюдаемых свойств объекта, сколько на изучение его «культурно значимых свойств по степени их выраженности и функциональной эффективности в разных объектах». Полагаю, с этим тезисом вполне можно согласиться, он укладывается в ресурсы выбранной методологии. Но все же нужно учитывать тот факт, что посредством установления существенных культурно-исторических коннотаций концепта (культурологическая атрибуция «значимых свойств по степени их выраженности и функциональной эффективности в разных объектах», как писал Флиер) можно наблюдать эволюцию концепта, его историческое развитие.

Закономерно в соответствии с выбранным методологическим вектором автор заостряет внимание на «политическом и сакральном в концепте Третьего Рима» (так называется второй раздел статьи). Отправным моментом рассуждений автора явилось то, что «изначально идея Третьего Рима — это возрожденческая римская идеологическая концепция, связанная с имперской формой организации общества под началом единственной мировой метрополии. Это суть политической составляющей. Основных сакральных элементов два: идея политического равенства третьего римского сословия (homo novus) по отношению к двум господствующим, а также авраамический монотеизм

и связанная с ним система ценностей. Христианизация Рима привела к переосмыслению третьего сословия как избранного народа (христиан), христианство становится идеологической доктриной этого сословия. Так становится очевидно, что основополагающей сакральной составляющей концепта Третьего Рима является богоизбранность homo novus». Этот исторический экскурс позволяет понять природу феномена, но также оценить и дальнейшие перспективы его концептуализации, а это в свою очередь, позволит выявить искомые культурно-исторические смыслы. Для рассмотрения проблемы в данном ракурсе автор берет за основу теорию конструктивной напряженности А.С. Ахиезера, которая строится на диалогической концепции культуры М.М. Бахтина, В.С. Библера и других. С этой точки зрения вполне обоснованно звучит мысль о том, что «синтез идей богоизбранности homo novus (христиан) и возрождения имперского величия Рима явился тем комплексом идей (той идеологией), который возвысил Вселенскую церковь до уровня управляющего центра. Ведущим фактором возвышения христианской церкви стала её способность формировать новую культурную идентичность на основе идеи Третьего Рима». Но меня по-прежнему смущает отсутствие кавычек – автор все-таки принимает рассматриваемый концепт как данность или все же как метафору, ведь от этого во многом зависят и искомые культурно-исторические смыслы.

Возможно, авторская позиция более определеннее зазвучит в третьей части работы, которая называется «Инверсия и медиация концепта Третьего Рима». Здесь акцент сделан на необходимости подчеркнуть, что «исключительность (исключенность), вошедшая в возрожденческий концепт Третьего Рима как богоизбранность, наделяется трансцендентным содержанием, которого не было в дохристианском мире». Это важное замечание, поскольку, действительно, глубину рассматриваемого феномена невозможно понять не в плоскости трансценденции, на что, собственно, автор и указывает. Ему при этом важно было отметить, что «идея возрождения былого могущества Рима, являющаяся корневой сущностью концепта «Третий Рим», строится на подмене нового старым, на инверсии небесного (бесконечного) земным. Медиация предполагала сосуществование двух столиц Третьего Рима, а инверсивное мышление — их соперничество за главенство, за связь с небесным градом. В результате два христианских мира и Халифат включились в соперничество за главенство в Третьем Риме, в то время как медиационный сакральный концепт Небесного Иерусалима (или Мекки) не предполагал множества центров силы». Здесь также важно иметь в виду, что понимание сущности концепта нужно исследовать, отталкиваясь от авторства данного понятия. Как известно, трудно однозначно установить авторство новой коннотации концепта «Третий Рим», но очевидна его взаимосвязь с иерархическим триединством высших сословий Древнего Рима. И автор исследования подтверждает, что «только в новой иерархии происходит медиация сакрального концепта Града Небесного, замена сословий (родовых общин) христианской идентичностью. Очевидно, эта коннотация стала следствием трансформации христианской идеологии в процессе христианизации славянских народов».

Итак, представляется, что автор в своем материале затронул важные для современного социогуманитарного знания вопросы, избрал для анализа актуальную тему, рассмотрение которой в научно-исследовательском дискурсе помогает некоторым образом изменить сложившиеся подходы или направления анализа проблемы, затрагиваемой в представленной статье.

Отметим некоторые новые результаты в представленном материале.

1. Автор статьи показал цивилизационную культурно-историческую уникальность духовно-политического новообразования в рамках становления всероссийской государственности XV–XVII вв.

2. Было проиллюстрировано примерами, что особенностью новой коннотации стала культурная экспансия: единение не во Христе, а в некотором проекте особенной русской культуры, сопричастность которой возвеличивало народы Российской империи. Как отмечается в материале, «уже не русский народ выступал богоносцем, а некая иная культурная идентичность, связанная с русской культурой лишь условно, как с некоторой абстрактной трансцендентной сущностью, посредством которой происходила инициация (обращение) инородца «оракулом», утверждавшим свой собственный проект «русской культуры».

Как видим, автор выполнил поставленную цель, получил определенные научные результаты, позволившие обобщить материал. Этому способствовал адекватный выбор соответствующей методологической базы и прежде социокультурный подход.

Статья обладает рядом преимуществ, которые позволяют дать положительную рекомендацию данному материалу, в частности, автор раскрыл тему, привел достаточные аргументы в обоснование своей авторской позиции, выбрал адекватную методологию исследования.

Библиография позволила автору очертить научный дискурс по рассматриваемой проблематике и обозначить свой независимый и подкрепленный исследовательскими позициями авторский взгляд на обозначенную проблему. Имеются ссылки на 47 источников.

И все же. Автору надлежит четко обосновать, имеем ли мы дело с метафорой «Третий Рим», идеологемой «Третий Рим» или чем-то иным – от этого будет зависеть оценка состоятельности и выбора методологического ракурса исследования, и основных научных результатов. Кроме того, нужно определиться с «закавычиванием» рассматриваемого феномена, поскольку это также влияет на его неоднозначное восприятие и утрирование некоторых важных интерпретаций.

В связи с указанным выше полагаю, что рецензируемая статья может представлять интерес для читателей, но нуждается в доработке, после чего, вероятно, сможет претендовать на опубликование в авторитетном научном издании.