

Татьяна Чумакова

«Свои» и «чужие» в отечественной культуре XI–XVII вв.: проблема коммуникации

Проблема «своего» и «чужого» в последние десятилетия стала ключевой в гуманитарных исследованиях¹. Исследуя эту проблему, историки, культурологи, философы и специалисты по этнопсихологии стремятся выяснить способы конструирования коллективных и индивидуальных представлений о мире и месте в нем человека. Изучение концепта «свой-чужой» способствует пониманию механизмов функционирования социальной памяти, которая может выступать важным политическим фактором, влияющим на жизнь социума. В современном мультикультурном обществе происходит постоянная межкультурная коммуникация, в процессе которой сталкиваются представители разных культур. Вопрос о преодолении этнокультурных стереотипов восприятия «своего» и «чужого» сейчас выходит на первый план. Поэтому необходимо изучать этнонациональные истоки образа «чужого», а также анализировать механизмы коммуникации между «своим» и «чужим» в истории культуры.

Представления о «своем» и «чужом» за последнюю тысячу лет изменились не слишком много, по-прежнему, как и в Средние века, представители своей культуры наделяются, по преимуществу, позитивными, а чужого – негативными характеристиками. В результате типичный представитель «своей» культуры одаривается стандартным набором добродетелей, а чужак таким же набором пороков. Подобные представления достаточно характерны для средневековой литературы, как западноевропейской, так и древне-

русской. «Свой» народ обычно изображается находящимся под особым покровительством Бога, Богородицы и сил небесных (прежде всего архангела Михаила)². Так формируются образы «Святой Руси» или «Священной Италии» или находящейся под особым покровительством Девы Марии Франции. Представление об абсолютной отличности «своей» культуры, ее уникальности, совершенстве и «чуждости» ценностям иных культур, актуализирующиеся в период войн³, общественных кризисов и т. п. формирует «военно-политические добродетели»⁴, которые способствуют тому, что образ «чужого» воспринимается в первую очередь как «образ врага», что препятствует возможности коммуникации между культурами.

Итак, рассмотрим некоторые аспекты формирования образа «своего» и «чужого» в отечественной культуре XI–XVII вв. Очевидно, как только люди начинают отличать «своих» и «чужих» возникает представление о «своем» и «чужом» пространстве. «Свой» мир всегда воспринимается упорядоченным, окультуренным, цивилизованным, «огороженным», противоположным хаосу «чужого» мира. Эти древнейшие представления нашли отражение в русском летописании. В «Повести временных лет» как о «диких» говорится о племенах радимичей, вятичей и северян, которые «живяху в лесе, яко же и всякий зверь»⁵. Во Владимиро-Суздальской летописи о «мордве» говорится, что она обитает «в лесы своя... в лесъ глубок»⁶. «Свой» мир обустроен согласно закону, наличие которого свидетельствует о том, что «наш мир» обустроен, а «чужие» как звери: «живяху звериньскимъ образом, живуще скотьски: убиваху друг друга, ядяху все нечисто, и брака у них не бываше»⁷. Летописцы различают письменный закон и обычай («закон отцов своих»), а также «единый закон» (христианский)⁸. Письменный закон накладывает сексуальные и уголовные запреты, а также запрет на сквернословие. Обычаи достаточно разнообразны: сколько племен, столько и обычаев: многоженство, многомужество, каннибализм и т. д. Для христиан истинным объявляется лишь «единый» христианский закон, как имеющий абсолютное основание: «Закон имам единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»⁹. «Цивилизованность» проявляется и в соблюдении пищевых запретов, их несоблюдении («ядяху все нечисто»¹⁰) – обязательная деталь в древнерусских характеристиках «чужого», тем самым нарушающего

ритуальную чистоту. В «Повести временных лет», где уделяется большое внимание пищевой идентификации, о половцах говорится, что они «едят мертвечину и всякую нечистоту – хомяков и сусликов»¹¹. Это представление остается актуальным и позже, так сказании XVI в. «О человецах неизвестных в восточной стране», в котором перечисляется племена «самоеды»: молгонзеи-людоеды; линная самоедь и проч., подчеркивается, что молгонзеи¹² являются людоедами, пьют кровь, другие едят сырое мясо собак и бобров. Надо сказать, что все перечисленные здесь продукты (кровь, мясо бобра и т. д.) были запрещены для употребления в пищу православными, и скрупулезное перечисление этих продуктов (как и человеческого мяса и крови) должно было дополнить картину «чужого» народа. Тема ритуальных пищевых запретов остается основной и в христианский период. О трапезе говорится и в различных апологетических сочинениях: в «словах», прославляющих победу христианства над язычеством, так Иларион Киевский в «Слове о законе и благодати» противопоставляет христианскую бескровную трапезу-причастие кровавой жертве «язычников»; в поучениях «о посте»; и конечно же во всех антилатинских поучениях, где помимо прочего особо ставился вопрос о субботнем посте¹³. В послании митрополита Никифора князю Владимиру из двадцати обвинений против «латинян», шесть касаются тех или иных пищевых предпочтений¹⁴. Для всех этих произведений характерно противопоставление правильной и неправильной пищи, как того, что отличает тех, кто «живет по закону» («свои» народы) от «диких» народов, живущих в лесу или в степи, а также живущих «по закону христианскому» православных от «поганных» «латинян» и мусульман. Позже, уже в XVI в., противопоставление христианской трапезы (поста) и нехристианской включается в легенды о Николе Псковском и Иване Грозном. Эта история неоднократно встречается в летописных источниках, описывает встречу юродивого и царя, а также в записках англичанина Джерома Горсея: «Но [во Пскове] его встретил колдун или мошенник, которого они почитали как своего оракула, святой человек по имени Микула Свят (Mickula Sweat); он встретил царя смелыми проклятиями, заклинанием, руганью и угрозами, называл его кровопийцей, пожирателем христианской плоти»¹⁵.

Проанализированные выше представления о «чужих» после христианизации были дополнены новыми, образ «чужих» и «своих» усложнился, поскольку добавился религиозный аспект. Русь становится частью **Paх Christiana**, и **отныне к числу «чужих» относятся все политеисты – «язычники»**. Они находятся на самом дальнем конце шкалы «чужести» рядом с «безбожниками»¹⁶, которые находятся за рамками цивилизации. «Безбожников» (атеистов¹⁷) ждет наказание: Лаврентьевская летопись, рассказывая о «безбожных», «беззаконных» и «окаянных» половцах, уничтоженных татарами, «народом неизвестным», который «пришел из пустыни Етриевскы, находящейся между востоком и севером»¹⁸, рассматривает последних как орудие Божьей мести¹⁹. Но надо сказать, что позже, со времени нашествия хана Батыя, татары также называются в летописях «безбожными» и «погаными». Неприятие «безбожников» и «язычников» объясняется тем, что они «служат бесам», и выступают противниками Бога. По этой же причине в древнерусской культуре возникает образ иудея как «метафизического чужого». **К XI в. в христианской традиции возникло множество религиозных наветов по отношению к иудеям, в первую очередь, это кровавый навет²⁰, нашедший отражение в «Слове о Евстратии Постнике» из Киево-Печерского патерика.** Позже, уже в Новое и Новейшее время, «кровавый навет» будет играть центральную роль в формировании образа иудея как «чужого» в славянской народной культуре²¹. Надо сказать, что в России, в отличие от западноевропейских государств и пограничных с нею Литвы и Польши, еврейского населения практически не было²², а в XVII в., **под влиянием сложившего к концу XVI в. образа иудея как «врага веры христианской»²³, появляется и законодательный запрет на постоянное проживание иудеев²⁴, поэтому они воспринимались именно как «метафизические чужие», известные прежде всего по переводной полемической литературе.** Ситуация изменилась во второй половине XVII в., **когда в результате завоеваний, в состав России вошли земли с еврейским населением, с этого момента иудеи, не без влияния пришедшего с новых территорий антисемитизма, превращаются в реальных «чужих».** В древнерусской книжности не сразу, а постепенно, под влиянием переводной литературы, и здесь Россия ничем не отличалась от многих католических государств, где, как и в России

того времени, конфессиональная неприязнь к иудеям, была усилена слухами о том, что они помогают Османской империи подчинять себе христианский мир²⁵.

Более сложным было отношение к мусульманам, которое и в случае с иудеями, первоначально формировалось благодаря византийской полемической литературе²⁶. Но образ мусульман в древнерусской литературе – это без сомнения образ «чужих». В «легенде о выборе вер» из «Повести временных лет» они изображены людьми, нарушающими все ритуальные запреты, в том числе и пищевые: летописец с отвращением повествует, что они перед молитвой омываются, и после пьют эту «нечистую» воду. В других статьях «Повести временных лет», летописец, упоминая мусульман, употребляет эпитеты; «нечестивый народ», «безбожник», «тайный», «хищник», «обреченный на огонь вечный». В антимусульманской полемике, в отличие от антииудейской или антикатолической, подчеркивается, что ислам – это ложная религия, поскольку она изобретена человеком (фактически мусульмане рассматриваются как «безбожники»). Противостояние ислама и православия становится актуальным в правление Ивана Грозного, когда взятие Казани рассматривается не только как ключевое событие в реальной истории страны, но и как событие, имеющее значение в эсхатологической перспективе, как победа христового воинства над силами зла. Однако, все было не так просто в отношении к мусульманам, ведь в это же время Иваном Пересветовым создается «Сказание о Магмете-салтане» – гимн идеальному мудрому правителю, а на мещерских землях до 1681 года продолжало существовать Касимовское ханство, правителями которого быть лишь мусульмане²⁷, да и христианизация казанских татар и татарской знати, как и сибирских татар отнюдь не была полной. Такая относительная терпимость объяснялась государственными интересами, но в культуре все же утверждался образ мусульманина как врага православия – «чужого».

К христианским конфессиям отношение также было достаточно сложным, если армяне рассматривались как «еретики-монофизиты», то по отношению к католикам (как и позже к протестантам) указывали в первую очередь на различие в обрядах (догматический вопрос об исхождении святого Духа стал актуален для русской мысли только в позднее Средневековье). В произведении XVI в. «Сказание о Дракуле воеводе» переход из пра-

вославия в католицизм описан как переход на службу дьяволу: «и уготовася на вечное мучение... приат латинскую веру»²⁸. Но если восприятие католиков и протестантов как «чужих» представляется логичным, то на первый взгляд совершенно непонятно, почему как к «еретикам» относились и к православным, крещеным в других православным автокефальных церквях. Ведь вплоть до присоединения Украины к России перекрещивали даже православных украинцев, т. е. и православные воспринимались как «чужие»²⁹. В России начала XVII в. «своим» был тот, кто был членом русской церкви³⁰, такой человек и воспринимался как «русский», к какой этнической группе он бы не принадлежал. Корни этого восприятия уходят в первые века после принятия христианства, когда после крещения, Русь становится не только частью *Rex Christiana*, но и частью *Slavia Orthodoxa*. И в это время начинает формироваться представление о сакральном характере «земли русской». Так появляется в летописи рассказ о «хождении» апостола Андрея Первозванного, посетившего и благословившего русские земли от Киева до Новгорода³¹, а также легенды об особом покровительстве Богородицы: «Сказание о чудесах Владимирской иконы Богоматери», «Слова на Покров»³². Весь корпус этих сказаний и легенд создавал образ издавна освященной и тем самым преобразованной земли: «Святой Руси» – богоизбранной страны, в реальном пространстве которой разворачивается пространство мира «будущего века» и создается Небесный Иерусалим. Первые намеки на начавшийся процесс становления этого образа обнаруживаются в древнейшем памятнике русской письменности – «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского (XI в.). Восхваляя деяния Владимира, трудами которого Русь была спасена и преобразована крещением, Иларион, доказывал права своей земли на святость, обращаясь к ее истории и воспевал подвиги князей-язычников, что не было типично для западноевропейских средневековых хронистов, главной темой сочинений которых была борьба христианства и язычества («История франков» Григория Турского). Позже большую роль в становление образа «Святой Руси» сыграл Иван Грозный. В его правление продолжает формироваться религиозно-идеологическая концепция «Москва – Третий Рим»³³. Истинный царь, точно исполняющий отведенную ему Богом роль, по мнению Ивана Грозного, и в еще

большей степени последующих русских царей – «гражданин небесного Иерусалима». Образы Небесного Иерусалима со времен Грозного начинают проецировать на образы Московского царства. В виде Небесного Иерусалима изображена Москва на иконе «Церковь воинствующая» («Благословено воинство небесного царя»), написанная в память о взятии Казани (1552 г.) в 1550-е гг., которое воспринималось на Руси как победа над мировым злом и «рождение» нового царства, что особенно ярко отразилось в иконописи. Основой для написания иконы послужила «Казанская история» и другие сочинения, повествующие об окончательном взятии Казани³⁴. С этим же событием было связано «обетное» построение храма Св. Троицы, более известного как храм Покрова на Рву или Собор Василия Блаженного. В конце русского средневековья делались попытки телесного воплощения «Святой Земли» – земного Иерусалима. Ярчайший пример тому – Новый Иерусалим, построенный по указанию патриарха Никона. Для строительства Нового Иерусалима были созданы точные копии храмов Святой земли, в месте строительства монастыря был даже изменен рельеф в соответствии с топографией Иерусалима. За пределами «Святой Руси» все не так – и «жемчуг не окатист», и народ обитает там странный, так в сибирских землях, живут, согласно сочинению XVI в. «О человецех незнаемых в восточной стране»³⁵ странные существа: некоторые из них «по пупь мохнаты до долу», со ртом на темени, другие безголовы, со ртом между плечами, а иные и вовсе живут в воде, а на зиму впадают в спячку.

Мы говорили о противопоставлении «своего» и «чужого», но реалии жизни заставляли «присваивать» «чужое», делая его «своим». Каким же образом происходило освоение «чужого»? Самым простым приемом «присвоения» «чужого» было объявление его «своим», исконным, как это произошло с древнегреческими философами Аристотелем и Платоном, без которых было невозможно формирование христианской теологии. «Виждь, иноверный еретиче, и разумей! Еллини убо враги суще христианской вере и се ведый бог всех творец даетъ и от сих праотеческих их избранных мудрецах плотское свое пришествие предглаголати да паче истина изъяснитъся. Аще бо враги суще истинну исповедаста, достоин и сим веровати и бога в троици почитати к отца и сына и святаго духа едино божество»,

читаем мы в “Пророчествах еллинских мудрецов”³⁶ Этот фрагмент полностью отражает всю сложность восприятия античной философии в Древней Руси. Вполне естественное для христианства первоначальное неприятие идей Аристотеля, особенно в случае их противоречия догматам, не могло предотвратить постепенной частичной конвергенции христианской и античной традиций³⁷. Уже в эпоху Средневековья их сближению способствовало активное использование произведений арабских и еврейских философов, которые прибегали к неоплатонической интерпретации Аристотеля. Аристотель и Платон объявляются «стихийными христианами», учившими о едином Боге еще до Боговоплощения. Их изображения с XVI в. можно было обнаружить в русских церквях³⁸, и в иконописные подлинники с XVII в. входит чин писания античных философов: «Платон. Рус, кудряв, в венце; риза голуба, испод киноварь; рукою указывает во свиток. Сице рече: Понеже благ есть и благословению есть виновен, злым же никакоже. Той же рече: Аполлон несть бог, но есть бог на небесех; ему же снити на землю и воплотитися от девы чистыя, в него же и аз верую; и по четырехстех летех по божественнем вго рождестве мою кость осияет солнце»³⁹. Во времена правления Ивана Грозного в «Степенной книге царского родословия» появляется легенда об обретении костей Платона. По преданию их нашли в царствование греческого царя Константина и матери его Ирины. Кости были крещены»⁴⁰. Перечень произведений древнерусской книжности, где приводились бы высказывания от имени Платона (приписываемые ему христианской традицией) или действительные высказывания самого Платона (иногда от имени отцов церкви) очень велик. Это «Шестодневы», «Христианская топография Косьмы Индикоплова», переводы Иоанна Дамаскина, «Диоптра», «Златоструй», «Послание Фоме» Климента Смолятича, «Степенная книга царского родословия» и др. Приписывались Платону чаще всего пророчества о явлении Христа, при этом подчеркивался его монотеизм. Из диалогов Платона чаще всего цитировалось «Государство» и «Федон». Так, в «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского: «И сего дея филос рече Платон. Размышление есть. Самоя тоя душа к неи размысл <...> а умь деяние есть души»⁴¹. Вспоминается и «тот остров, от Бога по-

топленный». Вообще цитирование фраз из «Государства»⁴² об идеальном образе правления – правлении философов, встречается часто, начиная с «Пчелы», позже входя в даже в «Чин венчания на царство»): «великую власть принимающему подобает иметь великий ум»⁴³.

Именно в сфере политики наиболее активно осуществлялась коммуникация между «чужим» и «своим». Стремление доказать легитимность своей власти, и право на императорский титул, поскольку именно так воспринимался царский титул, потребовало «присвоения» и античных правителей, и прежде всего, Александра Македонского, который для средневекового христианского мира был тем, кто впервые объединил весь мир (ойкумену, вселенную). Считалось, что он первым принес в Европу с Востока идею божественной власти, которая закрепилась в эллинистических державах, и фактически стал первым императором. Поэтому он почитался в средневековье как основатель универсальной, вселенской монархии. Русские цари, начиная с Ивана Грозного, стремясь доказать легитимность принятия царского титула, апеллировали к образу великого полководца. Так «Летописец Еллинский и Римский», повествующий о всемирной истории от сотворения мира и Израильского и Иудейского царств, рисует картину сакральной преемственности власти от сыновей Ноя к Александру Македонскому, через него к Августу и к московским князьям. Согласно же «Сказанию о князьях Владимирских», царские регалии, использующиеся в чине венчания русских царей, принес царь Александр Македонский «от Индея», совершивший первый передел вселенной. Затем регалии перешли к Августу «цесарю Римския и всея вселенная», Август совершил второй передел вселенной. От одного из «сродников» Августа, его брата Пруса, произошел Рюрик, приглашенный воеводой Новгородским Гостомыслом на княжество вместе с братьями Трувором и Синеусом, а также с племянником Олегом. Потомок Рюрика Владимир Мономах («Первый царь Великия России») и получил согласно «Сказанию» царские регалии из Византии. Так древнерусским книжникам удалось связать в единый узел всех исторических персонажей и персонажей преданий.

Параллели между Александром и своими правителями проводили не только древнерусские книжники. Так в Сербии было создано «Житие деспота Стефана Лазаревича», а в Германии –

«Александрейда» Ульриха фон Эшенбаха. Александр Македонский становится популярной фигурой и среди авторов рыцарских романов, примером чему может служить «Александрейда» Вальтера Шатильонского, написанная около 1182 г. О значимости образа героя античности для славянских народов говорит и тот факт, что в XV в. в Чехии появляется латинская мистификация, представлявшая собой «грамоту» Александра Македонского, данную им «славянскому и чешскому языку, славянскому и чешскому народам, славянам вообще и чехам в особенности». Эта грамота «подтверждала» права славян на вечное владение ими заселенными землями⁴⁴. В 1525 г. уроженец г. Хвара Винко Прибоевич сочинил трактат «О происхождении и успехах славян», где утверждал, что славяне произошли от сына Иафета Фираса, и славянами были такие выдающиеся личности, как Аристотель, Александр Македонский, переводчик Библии на латинский язык («Вульгаты») блаженный Иероним, многие первосвященники и римские императоры. Миф о славянском происхождении Александра Македонского прижился и в русской традиции. В народе возникла легенда о том, что и захоронен он был в России: «Когда Александр Македонский, в июне месяце во время большой жары скончался где-то возле Индии, его положили в гроб и залили медом, а гроб отправили к нему на родину, в Россию»⁴⁵. Появление этой легенды представляется вполне закономерным следствием тех процессов, которые происходили в исторической мысли Древней Руси. Легенда вообще не принимает в соображение исторического факта. При помощи вымысла, легенда превращает историческую реальность в рамку для своих идеальных фигур, и, приписывая историческим лицам совершенно чуждые им поступки, представляет их в виде «своих» идеальных героев. Важной составляющей всех этих описаний является и то, что в них подчеркивается особый, сакральный характер власти Александра Македонского. В поздних «Александриях» (в случае со славянскими переводами – это «Сербская Александрия»⁴⁶) он и вовсе изображается как стихийный христианин, принявший в Иерусалиме единого Бога, и общавшийся с библейским пророком Иеремией⁴⁷, поэтому в разных национальных традициях (например, в грузинской) Александр почитался как покровитель монотеизма.

Это всего лишь несколько примеров культурной коммуникации между «своим» и «чужим», интенсивность которых, несмотря на сложные реалии политической и религиозной жизни, непрерывно возрастала в России начиная с XV в., и стала залогом успеха реформ Петра Первого. Однако, стереотипы восприятия «своего» и «чужого», уходящие корнями в русскую архаику, и до сих пор сохраняются в нашей культуре.

Примечания

- ¹ См.: Одиссей. Человек в истории. Образ «другого» в культуре. Альманах. 1993 / Отв. ред. А.Я.Гуревич. М., 1994; Чужое. Опыт преодоления / Отв. ред. Р.М.Шукуров. М., 1999.
- ² *Добиаи-Рождественская О.А.* Культ св. Михаила в латинском средневековье. Пг., 1917.
- ³ См. напр. *Калмыкова Е.В.* Столетняя война и формирование английского национального самосознания // Средние века. Вып. 62. М., 2001. С. 103–104.
- ⁴ См. *Васильев А.Г.* Сарматизм: исторический миф и его роль в формировании польской национальной идентичности // Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории. М., 2007. Вып. 21.
- ⁵ Повесть временных лет (ПВЛ). Изд. 2. СПб., 1999. С. 11.
- ⁶ Владимир-Суздальский летописец // Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Т. 3 / Текст подгот. Д.С.Лихачев. М., 1981. С. 428.
- ⁷ ПВЛ. С. 11.
- ⁸ Поскольку терминология правовая в Древней Руси не была достаточно развита, данные понятия «закон отец своих», «обычай» могут иметь в текстах и несколько иные значения, в частности ссылки на обычаи предков употреблялись в коронационных формулах и в др. текстах с положительной, а не отрицательной коннотацией.
- ⁹ ПВЛ. С. 11.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 147.
- ¹² «Молгонзеями» здесь названы предки современных энцев, имевшие самоназвание *monkansi*.
- ¹³ *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 126–129.
- ¹⁴ Послание от Никифора, митрополита Киевского к Владимиру, князю всея Руси // Митрополит Никифор / Исслед. В.В.Милькова, С.В.Мильковой, С.М.Полянского. СПб., 2007. С. 323–326.
- ¹⁵ *Горсей Дж.* Записки о России. XVI – начало XVI в. / Коммент. и пер. А.А.Севастьяновой. М., 1990. С. 288.
- ¹⁶ К числу «безбожников» в древнерусской книжности могли относить и мусульман, если их рассматривали не как монотеистов, а как сторонников религии, «придуманной человеком» – Мухаммедом, а позже, по той же причине, лютеран.

- 17 О понятии «атеизм» в истории культуры см. *Шахнович М.М.* Генезис и трансформация понятия «атеизм» // *Религиоведение*. 2010. № 4. С. 4–14.
- 18 Там же. С. 423.
- 19 См. подробнее: *Рудаков В.Н.* Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв.
- 20 Христиане, опираясь на представления о магических свойствах крови, утверждали, что иудеи активно используют кровь христиан, добавляя ее в ритуальный хлеб – мацу, а также давая перед смертью умирающим, как некое подобие причастия. См. подробнее *Хвольсон Д.А.* О некоторых средневековых обвинениях против евреев. СПб., 1880.
- 21 См. напр.: *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Еврейский миф в славянской культуре. М., 2008.
- 22 См.: *Опарина Т.А.* Иноземцы в России XVI–XVII вв. М., 2007. С. 316.
- 23 См.: *История еврейского народа в России*. Т. 1 / Под ред. А.Кулика. М., 2010.
- 24 Относительно того, при каком именно правителе иудеи были изгнаны из русского государства, единого мнения нет. Возможно, это произошло в правление Ивана IV.
- 25 Там же. С. 441.
- 26 *Bushkovitch P.* Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725 // *Religion und Untegration in Moskau* Russland / Ed. L. Steindorff. Wiesbaden, 2010. P. 117–144.
- 27 См.: *Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1–4. СПб., 1863–1887.
- 28 Сказание о Дракуле / Подг. текста Я.С.Лурье // Библиотека литературы Древней Руси: В 12 т. Т. 7. Вторая пол. XV в. СПб., 1999. С. 459.
- 29 См. *Опарина Т.А.* Указ. соч.
- 30 Т.А.Опарина приводит историю иудея, подданного Османской империи, крещеного патриархами восточных церквей, но в России подвергнувшегося перекрещиванию (Указ. соч. С. 316–334).
- 31 Появление этой легенды несомненно связано с претензиями русской церкви на автокефалию, поскольку в средневековье было широко распространено представление, что поместная церковь должна быть основана апостолами или их учениками.
- 32 См.: *Ключевский В.О.* Сказание о чудесах Владимирской иконы божьей матери. СПб., 1878; *Великие Минеи Четии*, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь, дни 1–3. СПб., 1870. Стб. 4–23; *Хорошкевич А.Л.* Графическое оформление комплекса «Сказание о князьях владимирских» в Медоварцевском сборнике // *История и палеография*. М., 1993. С. 56–89; *Hurwitz E.S.* Prince Andrej Bogoljubskij: The Man and the Myth. Firenze, 1980.
- 33 О формировании этой концепции в XV–XVII вв. и о её судьбе в XIX–XX вв. см. *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.
- 34 См. *Шмидт С.О.* Памятные даты начала Московского царства // *Проблемы изучения культурного наследия*. Сб. ст. / Отв. ред. Г.С.Степанов. М., 1985. С. 167–176.

- 35 О человецех незнаемых в восточной стране // *Анучин Д.* К истории ознакомления с Сибирью до Ермака // *Древности.* 1890. Т. 14. С. 227–313. Это произведение стало первым переводом с русского на английский язык, сделанным в 1558 г. Ричардом Джонсоном. Сочинение было опубликовано в Лондоне в 1598 г. в собрании путешествия Ричарда Гаклейта (R. Hakluyt).
- 36 *Казакова Н.А.* «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображение в русской живописи VI–XVII вв. // *Труды отдела древнерусской литературы.* Т. 17. М.–Л., 1961. С. 367.
- 37 Об использовании отцами церкви произведений античных философов см.: *Мейендорф И.Ф.* Византийское богословие. М., 2001; *Kaldelis A.* Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge Univ. Press, 2007.
- 38 *Сперовский Дм.* О древнерусских иконостасах вообще и новгородских в частности. 1894 г. // *Отдел письменных источников Новгородского Гос. музея заповедника.* Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 13.
- 39 *Буслаев Ф.И.* Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. С. 360–365.
- 40 Степенная книга царского родословия // *Полное собрание русских летописей.* Т. XXI. СПб., 1908. С. 166–167.
- 41 Цит. по изд. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского / Изд. подгот. Г.С.Баранкова. М., 1998. Стб. 238 б15–25.
- 42 О платоновской традиции в Древней Руси см.: *Шахматов М.В.* Платон в древней Руси. Обзорение источников // *Записки Русского исторического общества в Праге.* Кн. 2. Прага, 1930. С. 55–70; *Чижевский Д.* Платон в древней Руси // *Записки Русского исторического общества в Праге.* Кн. 2. Прага, 1930. С. 71–81.
- 43 *Шахматов М.В.* Указ. соч. С. 69–70.
- 44 История литератур западных и южных славян. Т. 1: От истоков до середины XVII века / Отв. ред. А.В.Липатов. М., 1997. С. 636.
- 45 *Гранстрем Е.Э., Чернышева Т.Н.* Александр Македонский и врачевальные молитвы // *Литература и искусство в системе культуры.* Сб. ст. / Отв. ред. Б.Б.Пиотровский. М., 1988. С. 68.
- 46 См. подробнее *Истрин В.М.* История сербской Александрии в русской литературе. Вып. 1. Одесса, 1909.
- 47 См. *Истрин В.М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893.