Имперский компонент российской государственной парадигмы

Вряд ли может быть оспорено, что признаки имперских систем, обычно выступающие в качестве критических, то есть наличествующие практически в любой синдромной дефиниции (значительные территориальные размеры, этнокультурная и этнополитическая неоднородность, присутствие в механизмах легитимации и в политической практике универсалистских ориентации, вплоть до претензий на вселенский смысл собственного бытия) без труда обнаруживаются в российской истории Можно согласиться с РФ Туровским «Имперские черты придают России ее историческая эволюция, долгий процесс территориальной экспансии, сочетавшей завоевания, добровольные присоединения и мирную колонизацию, принципиальное несоответствие России концепции национального государства ни этнократического типа, ни созданного по образцу "плавильного тигля" На наш взгляд, государство становится имперским в тот момент, когда оно в результате территориальной экспансии преодолевает некий порог внутреннего этнокультурного разнообразия Русское государство постепенно стало превращаться в империю с XVI в, особенно явственным имперский его характер был в классический имперский период XVIII—XIX вв» Последний тезис, впрочем, нуждается в более детальном исследовании, поскольку «вопрос о степени соответствия России имперскому типу государств нелишне предварить другим, все еще не проясненным вопросом — о хронологических вехах (хотя бы приблизительных) имперского периода российской государственности». Представляется, что ретроспективный анализ позволит не только убедительно продемонстрировать наличие в российской государственной парадигме ярко выраженной имперской составляющей, но и описать специфику ее функционирования, — и тем самым приблизиться к пониманию небанальных эффектов, возникших в результате воздействия модернизационных процессов на российскую имперскую государственность.

Вообще говоря, уже в процессе становления русской государственности тесное знакомство с византийской политической практикой и теорией формировало представление о принципиальной возможности придания государству и его предназначению абсолютного, вселенского смысла, возникающего в результате сложения и даже амальгамы взаимно усиливающих друг друга представлений о миссии Церкви и миссии Рима. Описывая смысловую структуру византийской политической культуры, Л Брейе отмечает: «Фанатичная преданность римской традиции объясняет и оправдывает веру в предназначение Империи — подчинить все народы и утвердить христианскую веру на всей земле Богословы усматривали связь между полиархией непрерывно враждующих меж собой народов и анархизмом политеистических представлений о мироздании, с одной стороны, и имперской монархией, основанной на догмах единобожия (один Бог на небе, один император на земле) — с другой». Такое восприятие византийской миссии формировало и соответствующие воззрения на политическую реальность, пусть даже и не всегда обоснованные: «Изучение имперской дипломатии обнаруживает наличие в ней изобретательных и наивных одновременно фикций, призванных обеспечить права Империи, границы которой должны однажды совпасть, как полагали авторы этих фикций, с пределами обитаемого мира».

Но и до тех пор император, «не имеющий равных себе на всей земле, рассматривал правителей прочих государств как подчиненных тем или иным образом собственной власти. Эти правители составляли иерархию — от пользовавшихся политической автономией до простых вассалов. Отсюда следовало, что только владыка Византии имеет право на титул василевса и потому является высшим и единственным законодателем для всего мира — по крайней мере для мира христианского\*.

Впрочем, последний вопрос далеко не ясен, и есть основания полагать, что и границы христианского мира (естественно, в первую очередь воспринимавшегося как «домен» василевса) не являлись пределом потенциального расширения империи. Так полагает, в частности, Дж. Манискалько Базиле, специально исследовавший соответствующую византийскую политическую семантику и, более того, установивший факты ее рецепции на Руси: «Власть Василевса распространяется до того места, где простирается линия горизонта для самого последнего человека, живущего в самом последнем доме вселенной; таким образом, эта власть — вселенская, власть над людьми и вещами, не ограниченная никакими пределами\*. При этом в результате наложения онтологического и собственно политического (неизбежно в такой ситуации возникающего) смысла термина «вселенная» этот стереотип становится достаточно гибким и в то же время устойчивым.

Становится возможно, не выходя за его рамки, производить, например, такие проблематичные операции, как раздел «вселенной» между наследниками престола. «Вселенная приобретает, с одной стороны, масштаб очень конкретного пространства — наследственного удела князя, — а с другой стороны, пространный политико-религиозный смысл — как тот, что содержится в термине "раздел" между сыновьями Ноя, и в этом чрезвычайно неопределенном случае она способна "расширяться" — как это происходит в речи Макария, обращенной к Ивану IV, так и "сжиматься", когда того требуют политические или дипломатические обстоятельства» При этом оставалось в неприкосновенности представление, выраженное, в частности, в словах патриарха Николая Мистика «Бог подчинил прочие скипетры мира наследию господина и властителя, то есть вселенского императора в Константинополе» Интересно, что ни здесь, ни в других текстах Николая Мистика не подразумевается какое-либо ограничение символического авторитета империи пределами христианского мира.

Однако до времени само присутствие Византии в геополитическом и семиотическом пространстве и то, что она играла в нем роль неоспоримого центра притяжения, по отношению к которому русская государственность (и церковность) неизбежно носила вторичный характер, препятствовало наделению последней какой-либо абсолютной самоценностью И.В. Ерофеева характеризует ситуацию следующим образом

«Особое место Византии в духовном наследии Восточной Европы было связано с характерными чертами средневекового менталитета Ему было свойственно представление о мире как об иерархически упорядоченном космосе с единственным центром. В политическом аспекте это представление получало свое выражение в доктрине "единой и единственной универсальной империи" во главе с "единственным императором, владыкой Вселенной" Соответственно, столица империи воспринималась как теократическая "столица мира"

Идеологический комплекс Второго, или Нового мира осмысливался в самой Византии и за ее пределами в значительной мере в образе наднационального культурно-идеологического единства, утверждающего примат данного вселенского содержания над этническим своеобразием локальных культурно-исторических миров», что отражалось, в частности, в концепте возглавляемой василевсом иерархически организованной «семьи государей и народов» — концепте, бытовавшем практически вне зависимости от степени реальной самостоятельности элементов этой «семьи» По утверждению И.П. Медведева, «представление о централизованной иерархической структуре мира сохранялось на протяжении всего существования Византийской империи», причем явным образом было усвоено и за пределами собственно имперского пространства — даже в XIV в турецкие султаны именовали василевсов «императорами Болгарии, Влахии, Алании, России, Иберии, Турции», то есть земель, реально уже империи не подчиненных «В принципе византийский император не посягал на территориальные пределы суверенитета местных властителей, на осуществление государственной власти внутри определенной территории Император Роман Лакапин, например, недвусмысленно признавал за болгарским царем Симеоном право "делать в своей стране все, что он хочет", но рассматривал как грубое посягательство на верховные права византийского императора узурпацию титула ршлАеи^ Тшцссшу»

Одним из локальных компонентов византийского Космоса являлась и Древняя Русь. При этом роль Константинополя как центра геополитического и семиотического пространства не подвергалась сомнению, хотя отношения с этим центром выстраивались, безусловно, с учетом автономных интересов формирующейся русской государственности

«Древнерусское общество не стремилось к соперничеству со Вторым Римом и не выдвигало претензий на равнозначное экуменическое место в православном христианском мире Целью русских князей было установление культурной идентичности нового христианского государства с сообществом других христианских государств и в то же время — сохранение, в рамках лояльности, определенной автономности по отношению к "старшему в княжеской семье", то есть василевсу» Степень лояльности Руси по отношению к империи была намного выше продемонстрированной иными ее лимитрофами, в первую очередь Болгарией при царе Симеоне При наличии отдельных недоразумений сакральный статус Константинополя не ставился на Руси под сомнение, насколько можно судить, до конца XIV века

Восприятие собственного социально-политического сообщества как иерархически высшего по отношению ко всему остальному миру, как центра, задающего смысловой горизонт и структурирующего все остальное пространство, возможно тогда, когда это место вакантно. Есть все основания полагать, что в древнерусском сознании оно было изначально занято — естественно, Византией. М.А. Дьяконов в своем классическом исследовании специально подчеркивал, что византийское правительство «открыто считало все земли, куда проникло христианство из Греции, находящимися от него в зависимости не только церковной, но и политической\*, причем «эти взгляды византийских правительственных сфер занесены были и на Русь»

Факт канонического подчинения русской Церкви Константинопольскому патриархату служил «главнейшим основанием для проведения идеи о зависимости русских княжений от византийских императоров» И хотя «в действительности подобной зависимости и не существовало, но идея о ней возникла у греков довольно рано, продержалась довольно долго и получила некоторое отражение даже в официальных сферах Древней Руси» К тому же выводу приходит и Л. Брейе «Политически независимая, Русь тем не менее занимала подчиненное положение в византийской государственной иерархии. Она не только находилась в духовном подчинении вселенскому патриарху, употребляемые хронистами эпитеты, как и другие признаки, свидетельствуют, что Русь всегда рассматривалась в Константинополе как вассальное государство»Так, «великий князь всея Руси носил еще в XIV в звание стольника византийского императора < > императоры продолжали включать в свой титул в половине XIV в звание царей русских» При этом, как полагает М.А. Дьяконов, подобные отношения зиждились не только на признании Византии как высшего религиозного авторитета «русский князь преклонялся перед этим царством как училищем законодательства», что подтверждается многочисленными источниками — в частности, тем красноречивым обстоятельством, что византийский свод законов Номоканон (в русском переводе — Кормчая книга), включавший не только церковные правила, но и гражданское законодательство империи, почитался на Руси как произведение богодухновенное

С XIII века, после татарского нашествия, к Константинополю (сохраняющему свою роль религиозного ориентира) добавляется Золотая Орда как безусловный военно-политический центр обозримого геополитического пространства «Орда была метрополией, а Русь ее провинцией ("Урус-улус" — Русский улус), в Сарае был "царь" (хан), а в Москве лишь князь, ездивший к царю за ярлыком на великое княжение Все ордынское, как исходящее из метрополии, обладало статусом специфической социальной престижности», и это относится и к соответствующим компонентам политической культуры. Более того, «Орда для русской аристократии и для самих князей была важнейшим источником форм легитимности и престижности их власти» Особенно показательно использование в отношении ханов царского титула, имевшего в русском сознании отчетливые византийские, имперские и, что немаловажно, библейские коннотации О глубине такого восприятия свидетельствует и длительное его существование - даже после свержения ига и обретения независимости, в традиции уже московской, Казань, как это показано М Б Плюхановой, продолжала рассматриваться как символический центр и источник царственной (то есть имперской) мощи и легитимности — причем «Царьград и Казань оказываются однофункциональны и взаимозаменяемы в этом контексте.

В системе политической легитимации Древнерусского государства, безусловно, присутствовал и сакральный компонент. Однако он был выражен не слишком ярко и, во всяком случае, не предусматривал какого-либо обоснования глобальных притязаний власти. Как показали В.М. Живов и Б.А. Успенский, «параллелизм монарха и Бога как "тленного" и "нетленного" царя приходит на Русь с сочинением византийского писателя VI в. Агапита, которое было широко распространено в древнерусской письменности»; эта концепция подвергается переработке и осмыслению на Руси, отражаясь в иных текстах («Мерило Праведное» и др). Но детальный анализ смысла и контекста данной концепции позволяет сделать вывод, что «встречающиеся в древнерусских текстах наименования царя "богом" отнюдь не предполагают тождества между царем и Богом, какой-либо реальной общности между ними. Речь идет только о параллелизме царя и Бога, и сам этот параллелизм лишь подчеркивает бесконечное различие между царем земным и Царем Небесным- и власть князя, и его право суда оказывались в этой перспективе вовсе не абсолютными, но делегированными Богом на жестких условиях, нарушение которых приводило к полному расподоблению властителя и Бога».

При этом определяющую роль в формировании образа власти играло представление о нераздельности понятий государства — как набора учреждений и государя — как лица, стоящего во главе этих учреждений. В ранних памятниках русской общественной мысли отсутствует сама идея возможности разграничения этих понятий: государство — это и есть государь. И намного позднее, в XV—XVI вв., несмотря на уже начавшиеся радикальные перемены в парадигме русской государственности, «к вопросам генеалогии идеологи самодержавия сводили в основном всю проблему, поскольку понятие государства идентифицировалось с личностью государя». Даже в начале XVII в. дьяк Иван Тимофеев, повествуя о бедах, постигших Русь в ходе Смутного времени, пишет: «Но что оплачу сначала? Самого ли царя или его царство? Необходимо разделить поровну плач между обоими: царем и его местом, ибо как душе нельзя содержаться в видимом мире без тела, так и тело без души не в состоянии двигаться». Таким образом, отсутствие сколько-нибудь ярко выраженного сверхценного переживания сакральной природы властителя сдерживало и формирование соответствующего отношения к государству как таковому, представления о котором были в русской традиции весьма персонализированы.

Тем не менее, потенциальная возможность усиления значимости сакрального компонента легитимации власти сохранялась, так как сохранялся радикальный монотеизм и универсализм принятого Древней Русью христианства, пусть и не актуализируясь в политической практике (как уже отмечалось выше, такой тип религиозности может при определенных условиях даже усилить представления о вселенской миссии государства). Существенно, что христианство пришло на Русь в своем византийском изводе; видимо, с византийским же влиянием связан и установившийся на Руси с момента принятия христианства режим тесного сотрудничества Церкви и государственной власти. Были, впрочем, для такого режима и объективные основания, среди которых А.В. Карташев называет «патриархальное сознание неразделимости всего национального и религиозного или смешение религии с политикой», а также «слабое развитие на Руси государственных понятий, причем светская власть не сознавала ясно границ своей компетенции и поступалась в пользу Церкви некоторыми своими правами, руководясь лишь экономическими соображениями. Будь русская Церковь преемницей запад нецерковных традиций, она могла бы в таком государстве захватить в свое обладание немало политических прав». Этой возможностью превращения в самостоятельную политическую силу Церковь не воспользовалась (ее политические функции были даже менее ярко выражены по сравнению с Византией), хотя «русская церковная иерархия приобрела обычное право участия и вес во внутренней политике русского государства». Тесный союз Церкви с государством был заключен, что создавало потенциальную возможность для дальнейших изменений его внутреннего баланса и перерождения существовавших в Киевской Руси отношений равноправного сотрудничества церковных и светских властей (что неизбежно должно было отразиться и на понимании сакральной функции государства).

С другой стороны, отмеченная А.В. Карташевым неразвитость государственного самосознания такую эволюцию, несомненно, сдерживала. Аналогичную роль играли и другие факторы. Христианизация Киевской Руси «остается уделом элиты, тонкого слоя нарождающейся церковной и государственной интеллигенции. Да и тут некоторые памятники показывают крайне элементарное понимание сущности христианства»'. Длительное сохранение восходящих к языческим временам ментальных структур маскировало универсальный, вселенский характер христианской религиозности и, соответственно, препятствовало проявлению религиозно мотивированных универсальных ориентации в политической теории и практике.

Принятие Русью византийского сакрального и в значительной мере политического наследства, состоявшееся в XV—XVI вв. и совпавшее по времени с ликвидацией зависимости от Золотой Орды и достижением политического единства, изменило ситуацию. В московский период универсалистские ориентации становятся существенной частью российской политической культуры, встречаясь во многих документах — от текстов Вассиана Ростовского или писем Филофея к Василию III до посланий Сильвестра Иоанну IV. Один из наиболее показательных примеров такого рода принадлежит перу Сильвестра: «Обладавши от моря и до моря, и от рек до конец вселенныя — твоя, и поклонятца тебе все Царие земстии и вси языцы поработают тебе. И честно будет имя твое пред всеми языки, и помолятца тобе всегда, и весь день предстоят пред тобою. И будет утверженье твоему царствию, яко во веки не подвижитца, и превознесетца паче Ливана плод его, и будет благословенно семя твое во веки веков, и все язьщы возвеличают тя». Примечательно сочетание универсализма пространственного, временного и этнокультурного, подтверждающее явно имперский характер отразившейся здесь установки.

В последние годы заметна тенденция к отрицанию сколько-нибудь серьезного влияния концепции, традиционно именуемой «Москва — Третий Рим», на российскую политическую теорию и практику; однако многие исследования, опирающиеся на широкий круг источников, подтверждают и даже углубляют традиционную точку зрения на этот предмет. В частности, Н.В.Синицына, уточняя изначальный смысл концепции, подробно описывает ее функционирование как важнейшего легитимизирующего механизма: «"Русское" было выражено через "римское", понимаемое как верность вселенскому». Именно таким образом российская государственность «пыталась осознать свое место в мировой истории, положение

Москвы в ряду мировых священных центров», к числу которых она однозначно причисляется — самовосприятие, весьма характерное для империи

Факт формирования имперского компонента государственной парадигмы, впрочем, отчасти маскировался отсутствием сколько-нибудь ярко выраженной претензии на прямое преемство римской миссии, столь характерной для европейской политической традиции Видимо, именно это обстоятельство подразумевается в тезисе В М Живова и Б А Успенского «В России наименование монарха царем отсылало прежде всего к религиозной традиции, к тем текстам, где царем назван Бог, имперская традиция для России была неактуальна», подтверждением чего служит крайне ограниченное (сферой внешнеполитических сношений) бытование династической легенды о происхождении Рюрика от Пруса, мифического брата Августа. Да и византийская преемственность приобретает некий специфический оттенок — в условиях совершившегося отступления греков от православия «естественно было отталкиваться от византийского образца, актуальной оказывается не ориентация на греческие культурные модели, а сохранение православной традиции»

Однако логика становления империи оказывается сильнее налагаемых на эксплицируемые культурные матрицы ограничений, носящих по сути своей ситуативный характер План политической идеологии, может быть, и соответствует описанию В.М. Живова и Б.А. Успенского «Чистота православия связывается с границами нового православного царства, которому чужды задачи вселенского распространения, культурный изоляционизм выступает как условие сохранения чистоты веры Русское царство предстает само по себе как изоморфное всей вселенной и поэтому ни в каком распространении или пропаганде своих идей не нуждается» (хотя и здесь возникают определенные сомнения — так, в известном послании на Угру Вассиан Ростовский прямо указывает «поревнуй прежебыв-шим прародителем твоим великим князем неточию Рускую землю обороняху от поганых, но иная страны приимаху под собе»)

План же реальной политики Московской эпохи как раз и демонстрирует «распространение и пропаганду» — правда, не столько идей (что было бы странно в средневековье, не знавшем феномена идеологии), сколько являющихся носителями и выражением последних государственных институтов Территориальная экспансия, начатая еще на рубеже XV—XVI вв, приобретшая качественно новый характер в середине XVI в со сломом волжского барьера татарских ханств и открытием неограниченного доступа к большей части евразийского пространства, ненадолго приостановленная в годы Смуты, возобновленная сразу после ее окончания, — окончательно превратилась с тех пор в фундаментальную константу российской политики.

И экспансия эта была однозначно имперской по всем показателям, вдохновляясь не только государственными соображениями (безусловно, наличествовавшими — неспроста «внутренняя организация московского княжества, а впоследствии Московского царства, была удивительно приспособлена к беспредельному расширению»), но и определенными элементами массовой политической культуры и ментальное.

Согласно точке зрения С.В. Лурье, идеологический комплекс Москвы-Третьего Рима в процессе усвоения массовым сознанием специфически преломился, в результате чего для народа «Третьим Римом было не Российское государство, а он сам, русский народ. Любое место, где живут русские, уже тем самым становится Россией, вне зависимости от того, включено ли оно в состав Российской государственной территории» Общеизвестно, что русская колонизация была чуть ли не в первую очередь бегством народа от государства; но это бегство «выливалось, по сути, в выполнение важнейшей по тем временам государственной функции колонизации новых территорий». Как показала С.В. Лурье, этот момент в полной мере осознавался и самими беглецами, и потому «в тех переселенческих движениях, которые не носили эксплицитно характера протеста, мотив государственных льгот (а следовательно, необходимости народной колонизации для государства) порой доминировал над всеми прочими». Эта неожиданная амальгама двух, на первый взгляд, противоположно направленных импульсов — государственного и народного, «этот своеобразный перенос понятий на практике обеспечивал силу русской экспансии», выводя ее за пределы чисто военно-политической активности и превращая в предприятие глобального размаха и смысла. Представляется, таким образом, что имперские ориентации обнаруживаются в русской истории и тогда, когда они по тем или иным причинам не находят прямого идеологического выражения.

В XVII в., после преодоления последствий Смуты, имперские установки еще более рельефно вырисовываются в русской истории. При Михаиле Федоровиче и Алексее Михайловиче территориальная экспансия (как в военной, так и в мирной форме) идет в огромных масштабах — в одной только Сибири «было выстроено в оба эти царствования до 40 городов и занята колоссальная территория в 7 млн. 350 тыс. квадратных верст». Особенно показательно присоединение Украины, представляющее собой яркий пример имперской ценностно-рациональной экспансионистской политики Принятие Украины в состав Московского государства противоречило всем прагматическим соображениям и потому откладывалось до последней возможности; аргументация же всех посольств Б.Хмельницкого в Москву, призванных это вхождение ускорить, хотя и включала в себя определенные прагматические доводы, но лишь отрицательного свойства (угрозы передаться в иное подданство и даже открыть против Москвы военные действия), и базировалась исключительно на факте религиозного единства, которым мотивировалась необходимость единства политического.

Судя по всему, эти соображения были настолько естественны и для московских властей, что аргументы в пользу присоединения Украины в ходе дискуссий специально, как правило, не формулировались, будучи очевидными. Боярский приговор 1653г., впервые официально подтвердивший вхождение Украины в состав России, называл в первую очередь именно религиозные причины: «Гетмана Богдана Хмельницкого и все Войско Запорожское с городами их и землями чтоб государь изволил принять под свою высокую руку для православной веры и святых Божиих Церквей», и лишь во вторую — прагматические соображения, причем сводящиеся к тому, «чтоб Козаков не отпустить в подданство турскому султану или крымскому хану» — об извлечении каких-либо непосредственных выгод из факта присоединения речи не шло. Более того, в течение ста с лишним лет после присоединения Украины все налоги и сборы оставались в распоряжении местной администрации и не поступали в Москву, что лишний раз доказывает факт подчинения прагматических соображений ценностным.

Интеграция вновь приобретенных земель в состав единого государства происходила в полном соответствии с логикой империи; при условии сохранения лояльности и исполнения определенных обязательств (определяемых в каждом случае индивидуально и весьма разнящихся между собой) местный уклад жизни, в том числе и в социально-политическом отношении, оставался неприкосновенным. Беспрецедентно широкая автономия, предоставленная Украине, — отнюдь не единственное свидетельство гибкой политики Москвы; аналогично власть действовала и в других регионах. Как отмечал еще в прошлом веке в своем фундаментальном исследовании Н.А.Фирсов, «из Москвы не вышло ни одного прямого закона, которым бы разрушался старинный социальный порядок в инородческих землях; напротив, Московская власть эту сторону быта инородцев, по-видимому, оставила неприкосновенной; она повсюду отличает князцов от простых людей; от Московского Государя инородцы никогда не слыхали, что можно не повиноваться князцам; Москва предоставила им на волю, иметь рабов или нет; она не входила в семейные отношения; словом, Московская власть... явилась охранительницею старинных социальных порядков в инородческом мире».

Эти порядки, безусловно, все равно в той или иной степени модифицировались; Москва самостоятельно конструировала идентичности вошедших в ее состав народов, не слишком считаясь с их собственными представлениями на этот счет. М. Ходарковский выделяет четыре основных использовавшихся идентификатора — но это параметры, фиксирующие именно отличия и даже в наиболее проблематичных случаях не подразумевающие необходимости их преодоления. В политическом отношении «Российское государство определяет свои отношения с нехристианскими и негосударственными народами, живущими вдоль его протяженных границ, исключительно в терминах господства-подчинения» — причем вне зависимости от взгляда на данный вопрос представителей самих этих народов, что весьма напоминает византийскую практику.

Однако вынужденное или добровольное принятие таких отношений лишь открывает долгий переходный период их интеграции в состав империи, не предусматривающий сколько-нибудь серьезного вмешательства в традиционную политическую или протополитическую культуру. Этнолингвистические границы, хотя и проводились властью во многом произвольно («раздавая собственные наименования народам, Москва стремилась распределить туземное население по нескольким крупным этнолингвистическим группам»), но также не оспаривались. Специфичность экономической идентичности покоренных народов выражалась в ясачных отношениях, прямо связывавшихся с состоянием политического подчинения (как это продемонстрировано С.В. Бахрушиным в интерпретации термина «немирная неясачная землица») и прекращавшихся в результате ассимиляции (в форме крещения) Наконец, религиозная идентичность также фиксировалась и сохранялась, христианизация, при всей ее важности (или именно поэтому), рассматривалась как процесс исключительно индивидуальный и добровольный и потому доверялась Церкви

Государственная власть, всецело основанная на православии, разумеется, также была склонна к христианизации своих подданных, «но эти ее стремления, совпадавшие с религиозной ревностью многих подданных русского происхождения, сталкиваясь с фискальными ее стремлениями, в значительной степени умерялись» Христианизация поощрялась лишь косвенно и не имела оттенка принудительности Возможности отправления нехристианских культов ограничивались, и иногда достаточно жестко (пример здесь подал Иоанн Грозный после взятия Казани), но в установленных властью границах они отправлялись свободно, и об их искоренении речи не шло Можно согласиться с С.Ф. Старром, лаконично определившим позиции православной Церкви по отношению к иноверцам «Церковь невоинствующая».

Тем и ограничивался интерес московской власти к ее инородным подданным — «нигде в официальных письменных источниках до начала XVIII в нельзя обнаружить ни малейшего внимания к традициям и обычаям нехристиан» Унификация при этом была минимальной и состояла не столько в создании некоей общей идентичности подданных московской власти, сколько во введении в определяемые этой властью рамки широкого спектра местных идентичностей — при их сохранении Более того, власть в некоторой степени стремилась к консервации этно- и социокультурной гетерогенности государственной территории (опять же из фискальных в первую очередь соображений)\* так, «для того, чтобы инородцы не навыкали русским обычаям, требовавшим траты времени и имущества, запрещалось русским играть с ними зернью, возить к ним на продажу вино, табак Вообще торговые сношения инородцев с русскими правительство старалось поставить в большие ограничения»

В большей степени унификаторские тенденции затрагивали элиту, включаемую в состав служилого сословия и в силу этого переходившую на иные социокультурные стандарты, иной, общеимперский язык социальной коммуникации- «Одинаковость с русскими служилыми людьми условий экономического их положения производила то, что служилые инородцы мало-помалу усваивали характеристические черты последних, отрываясь от инородческой массы, они умножали вместе с тем собою разряд лиц, который следовало кормить остальному народонаселению России и который впоследствии совершенно отделился от него привычками, понятиями и стремлениями; здесь, в этой среде, вместе с новым для них языком, верою, они нечувствительно приобретали привычки и понятия русского служилого человека» — причем именно нечувствительно, без какого-либо принуждения, хотя и при явном поощрении со стороны властей «У русских не было выбора они должны были или кооптировать локальную элиту конкретного региона, или отказаться от него»

В сфере идей и представлений XVII в. обнаруживаются и универсалистские ориентации, являющиеся неотъемлемым элементом имперской политической культуры. Не будучи приведены в систему, они тем не менее встречаются в самых разных ситуациях. Так, вне всякого сомнения, именно эти мотивы во многом вдохновляли деятельность патриарха Никона, которого, по словам А.В. Карташева, «осенила гигантская идея — осуществить через Москву Вселенское Православное Царство». Особенно показателен опыт строительства Нового Иерусалима как символического центра будущего Царства (империи) — характерно, что обязательной чертой чаемой империи была сочтена поликультурность: «Монастырь был также нарочито заселен разноплеменным братством — русскими, украинцами, белорусами и принявшими Православие литовцами, евреями, немцами и оказался, таким образом, подобно Афону, как бы кафолическим центром православного подвижничества».

Аналогичным же образом интерпретируются взгляды крупного церковно-государственного деятеля конца XVII в. Игнатия Римского-Корсакова. Так, напутствуя войска, отправляющиеся в первый Крымский поход, Римский-Корсаков так определял глобальные задачи российской политики: «К сему же и в незнающих странах да подаст Господь Бог, познати им неверным языком, имя свое святое, христианского именования, и да будет по гласу Спаса нашего, едино христианское стадо и един пастырь наш Господь Иисус Христос по всей вселенней, и от него поставленнии по образу небеснаго его царствия содержащий российския скиптродержавства пресветлии нашы цари самодержцы, и великие государи такожде да будут в царском их многолетном здравии, всея Вселенныя государи и самодержцы». Видимо, прав А.П. Богданов, подчеркивавший, что «обладание "всей Вселенной" оказывается у Римского-Корсакова скорее общей декларацией, средством подчеркнуть историческое величие миссии России, чем политической целью» — внутри- и внешнеполитическая реальность этого времени, конечно, не давала оснований надеяться на скорое воплощение описанного идеала в жизнь. Однако представления эти были достаточно распространены, причем вселенская миссия российского государства продолжает прямо связываться с византийским наследием: «все царство Ромейское, еже есть греческое, приклоняется под державу, российских царей, Романовых». Обосновывая свою программу, Римский-Корсаков ссылается, в частности, на позицию братьев Лихудов, которая в его передаче выглядела так: «И по том уповаем благоволением Отца, и Сына, и Святого Духа, въкупе со престолом Цареградским, который по законом ваш есть, и самодержавство всея Вселенныя». Глобальная миссия России трактовалась именно как имперская, и еще в XVII в. такое понимание сути российской государственности было не только осознано внутри страны, но и принято к сведению ее внешнеполитическими партнерами, что доказывает «факт признания за Россией имперского статуса в царствование Федора, правление царевны Софьи и В.В. Голицына. Русские послы были приняты при дворах наравне с послами Священной Римской Империи германской нации. В ряде случаев признание имперского статуса Российского государства подкреплялось специальными договорами о посольском церемониале».