

# Глава I Положение вопроса в литературе

Образование в России самодержавной царской власти давно уже обратило на себя внимание исторической науки. Немало можно указать исследований, которые так или иначе затрагивают этот вопрос. Однако ни причины развития царской власти, ни ее существование не изучены еще с желательной полнотой и обстоятельностью, и до сих пор остается невыясненным, следует ли считать царскую власть в Древней Руси неограниченной, или же она была властью ограниченной. Вопрос этот никогда еще не был предметом особого исследования. Не было предметом особого исследования и то, какой представляется царская власть в русской политической литературе – ограниченной или неограниченной, и исследователи останавливались на том и другом вопросе лишь по связи с общей темой – историей царской власти вообще.

Некоторые общие выводы о характере княжеской и царской власти на Руси мы находим уже у Карамзина. В 1 томе его «Истории» мы читаем: «Варяги были первыми чиновниками, знаменитейшими воинами и гражданами; составляли отборную дружину и верховный совет, с *коим государь делился властью*. Мы видели, что послы российские заключили договор с Грециею от имени князя и бояр его; что Игорь *не мог один утвердить союза* с императором, и что вся дружина княжеская должна была вместе с ним присягать на священном холме». «Самый народ славянский, хотя и покорился князьям, но сохранил некоторые обыкновения вольности, и в делах важных или в опасностях государственных сходился на общий совет... Сии народные собрания были древним обыкновением в городах российских, доказывали участие граждан в правлении и могли давать им смелость, *неизвестную в державах строгого, неограниченного единовластия*» [1]. Таким образом, по мнению Карамзина, в первый период русской истории (I том охватывает время до 1015 г.) князь обладал ограниченной властью: он был ограничен дружинным советом с одной стороны и вечем – с другой. Карамзин говорит еще о том, что князь был ограничен «корыстолюбием воинов»: он мог брать себе только часть добычи, уступая им остальное [2]. Но это уже ограничение, скорее, бытового характера; иначе дружина оставила бы его. Время с XI до XIII в., т. е. до монгольского ига Карамзин изображает уже не столь определенными чертами. Быть может, это потому, что за этот период в рассматриваемом отношении не произошло никаких резких и заметных перемен. Он только говорит, что правление соединяло в себе выгоды и злоупотребления двух противоположных начал: «самовластия и вольности». По мнению Карамзина, «самовластие государя утверждается только могуществом государства, и в малых областях редко находим монархов неограниченных». Россия в то время делилась на мелкие княжества, следовательно, и князь мог обладать властью только ограниченной, если, разумеется, не думать, что перед нами одно из тех «редких» исключений, которые Карамзин все-таки допускает. Ограничивали князя по-прежнему веча, которые «останавливали государя в делах важнейших: предлагали ему *советы, требования*; ; иногда решали собственную судьбу *его, как вышние законодатели*» [3]. Об ограничении князя боярским советом Карамзин уже не говорит.

Зато гораздо обстоятельнее говорит он о влиянии монгольского ига на наш государственный строй. Известно, какое значение придавал Карамзин татарам; известна его знаменитая фраза: «Москва обязана своим величием ханам». Величие Москвы есть чисто фактическое следствие монгольского ига, но Карамзин рассматривает его и с точки зрения права. «Внутренний государственный порядок, – говорит он, – изменился: все, что имело вид свободы и древних гражданских прав, стеснилось, исчезало». Князья стали получать власть с соизволения «верховного царя», т. е. хана, и это сообщало их власти большой авторитет и

независимость. «Умолк вечевой колокол» везде, кроме Новгорода и Пскова; города лишились своего права избирать не только князя, но и различных должностных лиц. Вместе с этим теряли свое значение древние права бояр, опиравшихся на власть народа, – в том числе прекратилось право отъезда. «Когда число владетельных князей уменьшилось, а власть государева сделалась неограниченнее в отношении к народу, тогда и достоинство боярское утратило свою древнюю важность». Отъезжать стало некуда, отъезд стал равносителен измене, и не было уже «никакого законного способа противиться князю». «Одним словом, – заключает Карамзин, – *рождались самодержавие*» [4]. Что же это значит? Что именно рождалось в эту пору? Из слов Карамзина вытекает, что возникла независимость княжеской власти от народа и от бояр – возникла неограниченность в смысле полноты и нераздельности власти. Карамзин сам пользуется этим понятием для характеристики изменившихся отношений князя к народу. Итак, самодержавие есть то же, что неограниченность, и возникло оно под влиянием монгольского ига. В некоторой тени остается другая сторона княжеской власти: *независимость ее происхождения* от народа. Прежде князь получал свою власть от народа, народ мог как «вышний законодатель», т. е. по праву, вполне законно и сместить князя; теперь князь получает власть от хана, следовательно, внутри государства не остается уже никого, кому принадлежало бы право распоряжаться престолом. Князь стал не милостью народа, а милостью хана. Но эту черту власти Карамзин, по-видимому, не включает в число признаков самодержавия; это не характерный, существенный его признак, а только сопутствующее, параллельное явление. Точно так же не отождествляет Карамзин самодержавие с единовластием, т. е. с сосредоточением власти, принадлежавшей до тех пор удельным князьям, в руках одного московского князя. Для него это тоже только параллельные явления. Так, говоря, что бояре производили часто междуусобия среди князей, Карамзин заявляет: «Самодержавие, искоренив сии злоупотребления, устранило важные препятствия на пути России к независимости, и таким образом *возникло вместе с единодержавием* до времен Иоанна III, которому надлежало совершить то и другое» [5]. Говоря о власти московских князей от начала монгольского ига до Ивана III, Карамзин касается также отношений их к духовенству. Он отмечает влияние духовенства на политические дела, но указывает, что это влияние нисколько не ограничивало прав великого князя. В противоположность западному духовенству, русское не спорило с великими князьями о мирской власти. Митрополиты бывали посредниками между князьями, «но единственно с обоюдного согласия, без всякого действительного права». Они «могли только *убеждать совесть*, не касаясь меча мирского, сей обыкновенной угрозы пап для послушников их воли»; они действовали всегда в угоду государей, «от коих они совершенно зависели, ими назначаемые и свергаемые» [6]. Следовательно, духовенство тоже не ограничивало княжеской власти, и если князь подчинялся митрополиту, то исключительно из нравственных соображений, а не потому, чтобы признавал за ним право.

Переходя к княжению Ивана III, Карамзин отмечает усиление византийского влияния, но только на изменение придворного церемониала и на политическое положение России между другими европейскими государствами [7]. В форме же правления Иван III был лишь продолжателем и завершителем того, что начато было его предшественниками. Никакого влияния византийских идей или византийской практики в этом отношении не было. «Внутри государства он не только учредил единовластие... но был и первым, *истинным самодержцем* России, заставив благоговеть пред собою вельмож и народ, восхищая милостию, ужасая гневом, отменив частные права, *несогласные с полновластием венценосца*». Полновластие венценосца здесь, конечно, то же, что неограниченность; следовательно, по мнению Карамзина, Иван III потому был истинным самодержцем, что стал еще более неограниченным, чем его предшественники. Усилилась неограниченность и по отношению к церковным делам: Иван

председательствовал на церковных соборах и «всенародно являл себя главою духовенства». Не видит Карамзин влияния Византии и в принятии царского титула, который считает заимствованным из Персии или Ассирии [8]. От Ивана III Карамзин не отделяет его сына: оба они в одинаковой мере содействовали тому, что самодержавие стало в России «единственным уставом государственным». «Сия неограниченная власть монархов казалась иноземцам тираниею». Но это не одно и то же: «Самодержавие не есть отсутствие законов: ибо где обязанность, там и закон; никто же и никогда не сомневался в обязанности монархов блюсти счастье народное» [9].

Обзоры следующих царствований у Карамзина не заключают уже в себе никаких мыслей о самодержавии и неограниченности; он не видит ничего достойного упоминания в этом отношении и в царствовании Ивана Грозного. Мысль его остается все время одна и та же и может быть выражена очень коротко: неограниченность есть то же, что самодержавие, и образовалась она постепенно из ограниченной княжеской власти, главным образом под влиянием татарского ига. Этот взгляд Карамзин повторяет и в своей «Записке о древней и новой России» [10]. Заметим, что Карамзин говорит только о том, какова была власть русских государей в ее фактических проявлениях; изображение княжеской и царской власти в политической литературе не привлекает его внимания.

Соловьев уделяет в своей «Истории» гораздо меньше места вопросу о характере княжеской и царской власти. Мы мало найдем у него материала для построения общей схемы развития этой власти: его замечания на этот счет очень отрывочны и касаются больше фактических отношений, чем права. На понятиях самодержавия и неограниченности он останавливается мало. Рассматривая отношения киевского князя к дружине, Соловьев находит, что они были совершенно иные, чем на Западе; князь не зависел от дружины так, как там, не был только первым между равными, но господствовал над нею [11]. Но следует ли отсюда, что первые князья имели власть неограниченную, неизвестно. Выражение «самовластец», которое употребляет летопись в рассказе об Андрее Боголюбском, по мнению Соловьева, значит то же, что единовластец [12]; но можно ли думать, что и слово «самодержавие», которое этимологически тождественно с «самовластием», означает сосредоточение в одном лице власти над всей территорией, Соловьев не объясняет. Описывая внутреннее состояние русского общества в эпоху татарского ига до Василия Темного, Соловьев ставит чрезвычайно любопытный вопрос: в какой мере великий князь зависел от хана? Выражалась ли эта зависимость только в утверждении престола за князем или простиралась и на внутреннее управление? Ответ на этот вопрос мог бы очень содействовать выяснению понятия самодержавия, которое ведь появляется как раз в пору свержения татарского ига. К сожалению, и на этом он останавливается недолго и просто заявляет, что хан не имел способов наблюдать постоянно за деятельностью князя, и потому влияние его на внутреннее управление не могло быть значительно [13].

С большей обстоятельностью говорит Соловьев об отношении светской и духовной власти на Руси. Но здесь он повторяет положения, высказанные уже Карамзиным. Епископы являлись советниками князя в политических делах [14], выступали посредниками в междукняжеских отношениях [15], князь подчинялся увещаниям и суду митрополита [16], но все это было влияние нравственное, не заключавшее в себе никакого формального ограничения княжеской власти. Наоборот, сами епископы и митрополит во многом зависели от князя; он всегда, хотя и в различной форме, принимал участие в избрании и поставлении епископов [17]. Никаких общих выводов отсюда сделать нельзя. Памятников письменности Соловьев, как и Карамзин, при исследовании пределов княжеской и царской власти не касается; обзоры литературы стоят у него совершенно отдельно.

Очень много для разработки культурной истории России сделал В. С. Иконников. В своей книге «Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории», он впервые вполне определенно заговорил о влиянии Византии на все стороны древней русской жизни и широко разработал вопрос о характере и объеме этого влияния. Позднейшим исследователям этого вопроса долго приходилось, а отчасти и приходится еще опираться на его книгу. Другую особенность его книги составляет то, что в изучении политических отношений автор опирается не только на факты, но и на памятники литературы. В. Иконников указывает пути византийского влияния в России, подчеркивает выдающуюся роль в этом отношении духовенства, особенно-высшего [18], и затем рассматривает, как отразилось византийское влияние на складе русской жизни, на образованности, на монастырском строе, на положении духовенства, на отношении русских к другим вероисповеданиям и, вообще, на религиозной мысли и, наконец, на политических отношениях. Ввиду обстоятельности, с которой автор рассматривает вопрос, можно быть уверенным, что в области политических отношений он с исчерпывающей полнотой исследовал все те стороны этих отношений, где сколько-нибудь отразилось византийское влияние. Но он говорит о византийском влиянии на политические понятия и отношения гораздо осторожнее, чем многие из позднейших исследователей, которые в этом вопросе опирались на его книгу. В чем именно видит В. Иконников византийское влияние? В первый период – до падения Византии – оно заключалось в политическом главенстве над Россией византийского императора и константинопольского патриарха [19]. В то же время духовенство проводило заимствованные из Библии и принятые в Византии воззрения на царя и царство. Уже Владимира Святого епископы величают царем и самодержцем и говорят ему о божественном происхождении его власти. Мысль, что царь получает свою власть от Бога, перешла затем в прямое обожествление царя. То и другое в сильной степени содействовало возвеличению власти русских князей [20]. Но что в этих идеях было византийского? В. Иконников говорит: «Так формулировали теорию светской власти духовные лица греческого происхождения, усвоившие эти понятия среди византийского общества» [21]. Из Византии было духовенство, в византийском обществе усвоило оно свои идеи, но это еще не значит, что самые идеи были византийского происхождения. Этого В. Иконников не утверждает и, конечно, не хочет утверждать. Идея божественного происхождения царской власти взята из Библии и обращалась в византийском обществе как в обществе христианском; с принятием христианства она, естественно, должна была перейти и в Россию. Не указывает В. Иконников и никаких понятий, заимствованных или хотя бы принесенных из Византии, в которых заключались бы определения характера и объема княжеской или царской власти [22]. Величать князя «самодержцем» не значит, конечно, проводить учение о самодержавной власти; еще менее значит это – раскрывать содержание этой власти. На понятие неограниченности нет и намека в тех понятиях, которые, по исследованию В. Иконникова, были занесены к нам из Византии. Скорее, наоборот. Можно видеть некоторое ограничение в господстве византийского императора над Россией; к тому же мысль об этом господстве, несомненно, византийского происхождения. Но вывода об ограниченности власти русских князей отсюда не было сделано, да и зависимость от византийского императора, кроме церковной области, ни в каких реальных формах не выражалась.

С падением Византии влияние ее стало выражаться в постепенном перенесении на Русь различных преданий, определявших ее всемирно-историческое значение. Это содействовало еще большему возвеличению княжеской власти, а внешним знаком возвеличения явилось принятие византийского придворного этикета и царского титула и торжественный церковный обряд венчания [23]. Но повлияло ли все это на характер власти русских князей и царей в смысле изменения ее пределов или, по крайней мере, на политические учения, в которых бы

раскрывался ее характер, В. Иконников не говорит. В виду указанной уже полноты его исследования, молчание его нужно понять в том смысле, что такого влияния автор и не нашел.

Отдельно останавливается В. Иконников на отношениях государства и церкви. В Византии образовалось преобладание светской власти над духовной, и это преобладание перешло и в Россию. Митрополит не главенствовал над князем; напротив, князь во многих отношениях проявлял власть над митрополитом и епископами, он принимал участие в избрании членов высшей церковной иерархии, оказывал духовным властям свою поддержку. В свою очередь и духовенство, главным образом монастыри, действовало в пользу князя. «Содействуя утверждению политического порядка (т. е. в России), духовенство вполне подчинялось ему». Были и отклонения от общего принципа. В. Иконников следит за судьбой этих отклонений, начиная с времени Андрея Боголюбского и до Никона, столкновение которого с светской властью окончилось торжеством византийских начал [24]. Таким образом, автор указывает на отсутствие ограничения светской власти в Древней России со стороны власти духовной, на что обращал внимание еще Карамзин, и объясняет эту черту влиянием византийских идей.

Отожествление самодержавия с неограниченностью, которое систематически проводил Карамзин, принималось всеми последующими историками вплоть до появления в 1883 г. книги В. Ключевского «Боярская Дума», где этому отожествлению нанесен был решительный удар. Ключевский не считает, что власть московских государей была неограниченной. Этот взгляд находится в тесной связи с тем, как он смотрит на состав и значение Боярской думы. Московская дума XVI в. состояла из бывших удельных князей, составлявших тот общественный класс, «который под руководством московского государя правил всей Русской землей, ему повиновавшейся», – так, «как отцы их правили ею, сидя или служа по уделам» [25]. В XVII в. изменился ее состав, но политическое значение ее продолжало оставаться прежним. Значение это основывалось на «укоренившемся в московском обществе воззрении», что «дума не действует без государя, и государь не действует без думы» [26]. С другой стороны, «московский государь имел обширную власть над лицами, но не над порядком» [27]. Изменить установившийся порядок политических отношений он был не в силах, потому что он был не им установлен, и ему приходилось этому порядку подчиняться. Ключевский указывает на местничество, которое давало служилым людям право отказываться от должностей, несовместных с их «отечеством». Итак, были нормы права, стоящие над властью московского государя; следовательно, к его власти никак нельзя приложить понятие неограниченности. Каково же, в таком случае, значение понятия самодержавия? Ключевский совершенно справедливо замечает: «Политические термины имеют свою историю, и мы неизбежно впадем в анахронизм, если, встречая их в памятниках отдаленного времени, будем понимать их в современном нам смысле». Но как же понимали самодержавие московские люди? Слово это, говорит Ключевский, стало входить в официальный язык, когда с прибытием царевны Софьи к московскому двору здесь начала пробиваться мысль, что московский государь есть единственный наследник цареградского императора, «который считался на Руси высшим образцом государственной власти вполне самостоятельной, независимой ни от какой сторонней силы». «Самодержец» входит в титул одновременно с «царем», а этот термин был знаком того, что московский государь уже не признавал себя данником татарского хана. «Значит, словом самодержец характеризовали не внутренние политические отношения, а внешнее положение московского государя... С понятием о самодержавии общество соединяло мысль о внешней независимости страны» [28]. Отсюда видно, что понятие самодержавия возникло столько же под влиянием византийским, сколько и под влиянием свержения татарского владычества. Оба эти влияния сообщили ему международно-правовое значение. Но которое же из этих влияний было главное? Автор этого не объясняет. Счастливая историческая случайность соединила в

одной эпохе и падение Византии, и выход Москвы из политического подчинения хану, но научный анализ должен выяснить, которое именно из этих событий было причиной того, что за понятием самодержавия установилось указанное автором международно-правовое значение. Ключевский не приводит указания В. Иконникова, что духовенство называло самодержцем еще Владимира Св., а только говорит глухо, что «наших князей и *прежде* иногда величали “самодержцами”» [29]. Было ли это одно только величание или с ним соединялось уже тогда определенное понятие? Автор говорит: «Трудно подумать, чтобы для людей тех веков этот термин был простым титулярным украшением, чтобы они не соединяли с ним никакого политического понятия или соединяли понятие прямо противоположное действительности» [30]. Если это верно относительно XVI и XVII вв., то, надо думать, верно и относительно предшествующего времени. А между тем во время св. Владимира Византия была жива, и императоры пользовались вполне самостоятельной властью. Следовательно, дело не может быть объяснено одним только переносом на московского князя представлений, которые соединялись с византийским императором. Или главная причина в свержении татарского владычества? Это тем более кажется вероятным, что при Владимире Русь не знала над собой зависимости, которая по форме походила бы на отношения к орде. Но если это так, и самодержавием при Владимире одинаково, как и при Иване III, обозначалась международно-правовая независимость Руси, то следовало бы доказать, что употребление этого термина прекращается на все время существования татарского владычества. Доказательств этих у Ключевского не находим. Может быть, это потому, что в книге, посвященной Боярской думе, вопрос о характере власти московских государей и их титуле не мог быть рассмотрен с надлежащей полнотой. Но больших подробностей не находим и в позднейших работах того же автора, имеющих более широкие задачи: и здесь он обходит молчанием идеи, которые связывались с понятием самодержавия до Ивана III [31]. Впрочем, Ключевский не думает, что с понятием самодержавия всегда соединялось в Древней Руси значение международно-правовой независимости. Во второй половине XVI в., в эпоху столкновения государя с боярством, самодержавие стали понимать уже иначе и стали обозначать этим термином определенный строй внутренних политических отношений. Автор указывает на Ивана Грозного в его переписке с Курбским и на «Беседу валаамских чудотворцев». Тут и там самодержцем называется государь, обладающий полнотой государственной власти и самостоятельно ее осуществляющий [32]. Это понимание термина принадлежит уже не официальным актам, на которые ссылался Ключевский для эпохи Ивана III, а политической литературе, но и оно показывает, что содержание политического понятия не сполна определяется его происхождением, а потому вполне возможно допустить, что и раньше понятие самодержавия имело значение, не имеющее ближайшей связи с теми обстоятельствами, при которых оно получило наибольшее распространение.

Очень много для разработки вопроса сделал М. Дьяконов своей книгой «Власть московских государей», вышедшей в 1889 г. Автор впервые поставил задачу – проследить развитие взглядов на власть московских государей в *политической литературе* от самого зарождения ее до конца XVI в. Для него литература является уже не побочным, а главным предметом изучения. Автор посвящает свои очерки вопросу «о возникновении и развитии идеи самодержавной власти московских государей» [33]. Было уже указано критикой, что автор напрасно не объясняет, в каком смысле употребляет он слово самодержавие [34]. Это тем более было нужно, что он изучает не саму самодержавную власть как сумму определенных полномочий в число которых может войти и право на титул самодержца, а только идею этой власти. Читатель принужден догадываться, и некоторые думают, что г-н Дьяконов понимает под самодержавием неограниченную власть [35]. Но это едва ли так. Автор – сторонник теории византийского влияния. Но он гораздо решительнее своих предшественников. Те говорили только о

византийском *влиянии* на образование московского самодержавия, а он прямо утверждает, что «идея самодержавной власти *позаимствована* из Византии», и даже находит, что это положение «не может подлежать спору». Когда же произошло это заимствование, и что именно из заимствованного нами от Византии автор обозначает, как идею самодержавной власти? М. Дьяконов держится того мнения, что «развитие идеи об истинном национальном самодержавии среди русских не могло входить в планы греческого духовенства» [36]. Отсюда прямой вывод, что до падения Константинополя эта идея не развивалась в нашей письменности. Между тем II глава его книги, носящая название «Политические темы древнерусской письменности», рассматривает целый ряд политических идей, которые развивались в русской литературе до падения Византии, но, по мнению автора, под ее влиянием [37]. В числе этих идей находим идею о богоустановленности власти, учение о почитании властей, учение об обоготворении власти, учение об ответственности царей, учение об охране правоверия. Приходится признать, что все эти учения, как появившиеся у нас до падения Византии, не входят в состав сложной идеи самодержавия. После же этого события в русской письменности появляется учение о всемирном значении московского царя как наследника византийских императоров и как единственного православного государя (глава II1). Очевидно, это-то учение и составляет все содержание идеи самодержавной власти, по мнению Дьяконова [38]. Но нужно отметить, что в IV главе автор изучает развитие теории московского самодержавия в литературе преимущественно иосифлянского направления, а литература эта заключала в себе целый ряд идей, не имеющих ближайшего отношения к учению о всемирном значении московского царя. Таковы теория теократического абсолютизма (с. 103), уподобление царя Богу (108, по), учение о богоустановленности царской власти (113), учение о покорении царю (112). Одно из двух: или во всех этих учениях вплоть до учения о неограниченности власти («теократический абсолютизм») раскрывается сущность самодержавия, – и тогда нельзя было бы уже говорить, что идея самодержавия есть идея о первенстве московского государя, да и заимствование этой идеи из Византии становится сомнительным, потому что сам автор отмечает все указанные учения в русской письменности еще до падения Византии, когда развитие идеи самодержавия (так понимаемого) «не могло входить в планы духовенства»; или же эти учения развивают какую-то другую идею, а не идею самодержавия, – но тогда остается неясным, как эта другая идея относится к самодержавию. Все такого рода недоумения объясняются исключительно тем, что автор не вывел понятия самодержавия (и связанных с ним понятий) из памятников политической литературы, которые составляют предмет его изучения, и вообще не придал ему никакого определенного значения.

То же самое относится и к идее неограниченности. Автор находит эту идею у Иосифа Волоцкого и у Ивана Грозного. Как же относится идея неограниченности, хотя бы у этих только писателей, к идее самодержавия – совпадает она с нею или нет? В одинаковом ли смысле понимали неограниченность Иосиф Волоцкий и Иван Грозный? Автор держится мнения, что Иван Грозный «целиком воспринял» учение Иосифа [39]; но из этого рискованно делать вывод, что автор не видит никакой разницы между двумя учениями. Очевидно, отношение между самодержавием и неограниченностью в литературе требует еще разъяснения.

Против теории византийского влияния впервые решительно выступил В. Сергеевич. Он убежден, что «власть московских государей является результатом вековой работы нашей истории, а не позаимствованием чего-то из Византии» [40]. Автор рассматривает самодержавие не как идею, а как факт, и находит, что это – явление чрезвычайно сложное, которое может быть объяснено только из совокупности целого ряда причин, действовавших и одновременно, и последовательно. К числу их он относит и проповедь духовенства о богоустановленности царской власти, и перенос митрополии в Москву, и татарское владычество (как эту причину

формулировал Карамзин), и многое другое. Не обходит Сергеевич и преданий, принесенных в Москву Софией Палеолог. Но этому обстоятельству он склонен меньше всего придавать значения: Иван III и до этого пользовался не меньшей властью, и приезд царицы мог произвести перемену только во внешней обстановке московского двора. Он идет и далее. Самодержавие для Сергеевича есть синоним самостоятельной власти, но самостоятельной не только в международно-правовом смысле, как предлагал Ключевский, но и по отношению к боярам, вельможам и духовенству [41]. А так широко понимаемая самостоятельность русских князей могла установиться только тогда, когда вследствие Флорентийской унии подорвано было в России доверие к православию греческой церкви, и когда после падения Византии греки потеряли возможность вмешиваться в московские дела. Поэтому самостоятельность или самодержавие русских князей, говорит Сергеевич, «не есть продукт византийских влияний, это плод освобождения от этих влияний» [42]. Сергеевич утверждает это о самостоятельности в церковных делах, но он мог бы, последовательно развивая свои положения, сказать то же самое о самодержавии в его целом объеме.

Самодержавие, таким образом, не совпадает с неограниченностью, как это признали и некоторые предшественники Сергеевича. По его мнению, московские государи и не обладали неограниченной властью. Неограниченная власть была у римских императоров языческой эпохи, когда всякое желание их имело силу закона. Но приняв христианство, они подчинились христианскому учению веры и христианской нравственности, и тем ограничили свою власть. Это понятие об ограниченной власти перешло и в Россию. «Московским государям была чужда мысль, что закон есть то, что им нравится, что он есть дело их произвола» [43]. Они действуют «по старине», а не по своим желаниям, а если в этой старине было что-нибудь такое, что мешало их планам и политике, как, например, местничество, то это отменяется не царским указом, а приговором собора. Объем царской власти постоянно изменялся. «Власть московских государей находится в процессе постоянного возрастания». Но и в XVII в. она не доходит «до сознания своей неограниченности». Единственное исключение автор желает для Ивана Грозного, причем он имеет в виду уже не акты его царствования, а его литературные произведения [44].

Сергеевич останавливается особо на одном вопросе, имеющем значение для понятия неограниченности, – на вопросе об отношении светской и духовной власти в московском государстве. В Византии, говорит он, возникло мнение о превосходстве священства над царством. Это мнение перешло и к нам, и здесь проводниками его явились митрополиты Петр, Фотий, Даниил, Макарий, а также Максим Грек. Хотя духовенство одновременно проповедовало идею божественного происхождения светской власти, но и это не могло уравнивать князей с духовенством [45]. Из идеи превосходства вытекало послушание и покорение князей духовенству – не только в церковных делах, но и вообще. Духовенство поучало князей, давало им советы, обращалось с увещанием. Сергеевич приводит целый ряд примеров из летописи, когда князья считали нужным исполнять эти советы [46]. Однако эти примеры возбуждают сомнение. Автор доказывает здесь наличность идеи не выписками из литературных произведений, а случаями из практики. Но это путь довольно опасный. Практика и теория не одно и то же. Фактические отношения определяются не только идеями, но также личными качествами деятелей и соотношением сил. Это признает и автор [47]. Поэтому, если мы видим, что тот или другой князь подчинился митрополиту, то отсюда еще нельзя делать вывод, что такое подчинение требовалось политическими убеждениями современного общества. В 1097 г. Владимир Мономах и черниговские князья послушали митрополита Николу, убеждавшего их не начинать войны; в 1149 г. киевский князь Изяслав послушался такого же увещания переяславского епископа Евфимия; в 1189 г. князья Киевский и Черниговский исполнили совет



митрополита Никифора идти войной на иноплеменников. Но разве эти и подобные им примеры доказывают первенство духовной власти и обязанность князей ей подчиняться? Из того, что монарх следует советам министра, а министр – своего секретаря, вовсе не вытекает, что монарх обязан подчиняться министру, или что секретарь по степени своей власти стоит выше министра. Советам следуют или по убеждению в их целесообразности, или для сохранения добрых отношений с советчиком, а не в силу подчинения. Для выяснения вопроса, какая власть принадлежала духовенству, и каково было отношение этой власти к власти княжеской, нужны другие данные. Ввиду этого утверждение Сергеевича, что в Древней России господствовало убеждение в превосходстве священства над царством, и из этого убеждения делались даже практические выводы, ограничивающие княжескую власть, нужно признать недостаточно обоснованным.

Против увлечения теорией византийского влияния в вопросе о характере царской власти направлена и книга В. Саввы «Московские цари и византийские василевсы» 1901 г. По мнению В. Саввы, идея о священном значении и происхождении царской власти не была вовсе замыслом Византии. Идея эта и византийцами была взята из св. Писания, и поэтому она не только византийская, но и христианская, а потому и русское общество, воспринимая ее, воспринимало идею не специально византийскую, но христианскую [48]. Это, конечно, положение бесспорное, но следует все-таки сказать, что оно обнимает вопрос далеко не со всех его сторон. Св. Писание и даже христианство вообще можно понимать различно, и можно делать из него самые разнообразные выводы, а потому невольно является вопрос: что дало св. Писание Византии для понимания царской власти, и как воспользовалась Византия этими данными? Как толковали в Византии христианское учение о царской власти, и не было ли в самой Византии различий в его толковании? Автор не дает такого исследования; может быть, это потому, что темой своей он взял не весь вопрос, а только одну частную его сторону. Его интересует не существо царской власти в Москве и в Византии, а одни только внешние проявления власти в титуле и в церковно-придворных обрядах. Рассматривая внешние проявления царской власти, он находит большие различия между Москвой и Византией.

Еще во времена Вселенских соборов иерархи называли императоров «святыми», и с течением времени это название укрепилось за ними в качестве их официального титула. Московские великие князья и цари даже и после падения Константинополя не назывались святыми; называли их так только христиане православного востока, обращавшиеся к ним за милостью, да и то не всегда [49]. Императоры Византии пользовались правом каждения в храмах, принимали активное участие в богослужении, вели учительные беседы, поучая христиан истинам веры и т. п. Богомольные выходы московских царей и их присутствие в храмах при богослужении не имело со всем этим ничего общего [50]. Идея царской власти, выражавшаяся в московских церковнопридворных обрядах, была не та, которую можно заметить в таких же обрядах византийского двора. В. Савва весьма определенно формулирует это различие. В Византии эти обряды выражали особое положение императора в церкви, как царя всех христиан, в Москве же в этих обрядах выражалась не столько высота власти царя, сколько глубина его благочестия. В Византии император стоит на первом плане, особенно в обряде, который совершался в Вербную неделю: он затемняет даже патриарха; в Москве же, наоборот, – в тени смиренная фигура царя. Откуда же это различие? Одна причина его – сами греки, которые ревниво оберегали достоинство своего императора и не допускали, чтобы при каком-нибудь иностранном дворе соблюдались обряды, составлявшие, по их мнению, привилегию Византии. Но одного этого мало. Надо признать, что эти обряды были, кроме того, самостоятельно изменены в Москве. А если в Москве переделали византийскую идею сообразно своим взглядам, то из этого следует, что в Москве имели некоторое представление о царской

власти, отличное от византийского, и это представление было настолько ясно, что московский царь не стал играть роль византийского императора [51]. «Идея власти царя русского, – формулирует В. Савва свою мысль, – была не та, что в Византии идея власти императора Ромеев» [52]. Этот вывод представляет, конечно, большую важность. Он не имеет ближайшего отношения к вопросу о пределах царской власти на Руси, однако он находится с ним в тесной связи. Если идея царской власти не была целиком перенесена в Москву, а столкнулась здесь с национальными взглядами, то сама собой ставится задача определить, в чем же состоят эти национальные взгляды, которые определили собой различие в понимании идеи царской власти.

Таким образом, хотя автор мало говорит о пределах царской власти и совсем не касается древнерусской политической литературы, но из его исследования вытекает: 1) что вопрос о византийском влиянии гораздо сложнее, чем это представлялось его предшественникам, и 2) что политическая литература, как отражающая общественные взгляды на царскую власть, может представить самостоятельный интерес для изучения.

Таков был ход развития в исторической литературе вопроса о сущности русского самодержавия в его отношении к понятию пределов царской власти. Разумеется, этот вопрос рассматривался не только в перечисленных здесь трудах, но и во многих других исследованиях, общих обзорах и отдельных статьях, написанных на различные темы. Указанные авторы дали, однако, самое главное, внесли в вопрос наиболее нового и определили собой направление, в котором его разрабатывали и разрабатывают другие исследователи. Но если мы спросим, какой был результат этой продолжительной и совокупной работы многих ученых, что определилось как прочное приобретение науки, одинаково признаваемое теперь всеми исследователями вопроса, то придется сказать, что приобретения в смысле какого-нибудь бесспорного положения, для всех одинаково убедительного, наука, пожалуй, не сделала никакого. В научной литературе приходится теперь встречать по указанному вопросу мнения и утверждения прямо противоположные. Приходится встречать отголоски мнений, высказанных очень давно, когда разработка вопроса только что начиналась, и, по-видимому, опровергнутых и превзойденных позднейшими исследованиями.

Так, по вопросу о сущности самодержавия Е. Барсов не находит возможным примкнуть к взгляду Ключевского (поддержанному и другими исследователями), что словом «самодержавие» московские люди выражали не сущность царской власти или ее объем, а только самостоятельность ее в международно-правовом отношении. Сам он присоединяется к мнению Карамзина и находит, что самодержавие – то же, что «автократорство», т. е. неограниченная власть [53].

В. Сокольский в своей книге «Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия» продолжает держаться теории византийского влияния. В противоположность Сергеевичу, он утверждает, что византийский император имел власть «в полном смысле неограниченную», и что это представление о царской власти перешло и на Русь. Иосиф Волоцкий, по его мнению, развивал теорию ничем неограниченного самодержавия, и эта его теория сложилась под исключительным влиянием византийской юриспруденции и византийского церковного права, причем автор не берет на себя ближе указать те произведения византийской науки и те нормы права, которые он имеет в виду. Впрочем, из всех воззрений русского духовенства, которые приводит Сокольский, это единственное, которое в его изложении подтверждает общую мысль, им высказанную [54]. На почве доверия к теории византийского влияния стоит и Н. Державин, автор книги «Теократический элемент в государственных воззрениях Московской Руси сравнительно с воззрениями древних евреев» 1906 г. Он проводит мысль, что то понятие о государстве и о государственной власти, которого держались московские люди, и которое он называет теократическим, заимствовано было ими из

Ветхого Завета и из Византии. Заимствования из Ветхого Завета Державин доказывает, между прочим, такими приемами. Дмитрий Донской, по рассказу летописи, перед битвой с Мамаем обращается к Богу с молитвой, в которой говорит: «Ты еси Бог наш, и мы людие Твои». Отсюда он заключает, что русские книжники верили, что Бог так же близок к русскому народу, как к древнему Израилю [55]. Автор, по-видимому, не придает значения тому, что всякий православный человек знает эти слова из молитвы, которую он каждый день читает у себя дома, и в которой они вовсе не выражают особенной близости русского народа к Богу, и потому, без какого бы то ни было влияния со стороны ветхозаветных еврейских понятий, ему вполне естественно вспомнить их при молитвенном обращении к Богу. Заимствование из Византии Державин доказывает во всех отдельных случаях одними отрицательными доводами: если такая-то идея не могла быть взята из Библии, значит, она сложилась под византийским влиянием [56]. Но почему она не могла возникнуть на Руси самостоятельно, без всякого постороннего влияния? Автор этого не разъясняет, а между тем идеи, о которых идет речь, все довольно простые, и, если они могли самостоятельно возникнуть в Византии, казалось бы, нет оснований отрицать возможность этого в России. При этом автор имеет в виду влияние не со стороны фактических отношений, а со стороны византийской письменности. Но какие именно произведения письменности оказали влияние, он, за очень немногими исключениями, не указывает [57].

Это повторение старых мнений, которые казались давно уже превзойденными, показывает лучше всего, что все рассмотренные теории лишены объективной убедительности, что они только с виду заключают в себе решения поставленных вопросов, а на деле вопросы эти остаются нерешенными. И, действительно, если сопоставить друг с другом приведенные исследования о царской власти, то окажется, что между ними есть разногласие по целому ряду весьма существенных вопросов:

1) Покрывают ли друг друга понятия самодержавия и неограниченности, или же этими словами обозначаются различные свойства и различные признаки власти, принадлежавшей русским князьям и царям?

2) Обозначает ли неограниченность в приложении к княжеской и царской власти в Древней России полную абсолютность власти, т. е. отсутствие каких бы то ни было ограничений или же только отсутствие некоторых из возможных видов ограничения?

3) Отличалась ли русская княжеская и царская власть всегда одинаковой полнотой, т. е. была всегда ограниченной или всегда неограниченной (в каком-нибудь определенном смысле этого слова), или же в разные эпохи степень ее ограниченности была различная? В последнем случае – каков общий ход развития русской власти: развивалась ли она от неограниченности к ограниченности, или, наоборот, она была сначала ограниченной, а потом стала неограниченной?

4) В области отношений церкви и государства – что было характерным для Древней Руси: вмешательство ли княжеской и царской власти в церковные дела или, наоборот, вмешательство церковной власти в дела собственно государственные? Было ли в этом отношении всегда одно и то же, или и здесь можно отметить некоторое развитие?

5) Представляет ли княжеская и царская власть на Руси, рассматриваемая со стороны ее широты или со стороны мыслимых в ее понятии полномочий, явление, возникшее вполне самостоятельно, или же ее возникновение и развитие могут быть объяснены только различными внешними влияниями? В последнем случае – каковы эти влияния по своему существу, а также и по своему значению, т. е. только ли этими влияниями объясняется характер царской власти, или наряду с ними действовали и причины внутренние?

По всем этим вопросам между исследователями нет согласия и до настоящего времени.

Причины того, что, несмотря на целый ряд обстоятельных исследований, остаются нерешенными и возбуждают разногласие такие важные и основные вопросы, лежат, отчасти, в самом существе дела, а с другой стороны, заключаются в применении не вполне правильных приемов исследования.

Бесспорно, изучение природы царской власти представляет большие трудности уже по самому характеру источников, с которыми имеет дело историк. Власть русских государей очень долго опиралась не на закон, а на обычай. Закон может дать определенную формулу, выражающую существо и характер власти, и из такой формулы нетрудно уже сделать надлежащие выводы. Но в нашем распоряжении очень немного памятников, которые заключали бы в себе подобные формулы. А обычай в области публичного права не отличается таким постоянством и не дает такого количества примеров, как в области права частного; поэтому делать заключение о существовании обычая здесь приходится на основании немногих случаев, а это не всегда безопасно – тем более, что в области публично-правовых отношений одной из сторон является сама государственная власть, которая может действовать не только в силу своего права, но и в силу своего могущества [58] .

Эти трудности, неизбежные для всякого, кто изучает историю и существо самодержавной власти, обязывают исследователя быть очень осторожным в обращении с источниками и в выборе приемов исследования. Но установившиеся в науке приемы исследования возбуждают большое сомнение. Историки обыкновенно не отделяют один от другого три разных вопроса: 1) какой была царская власть *де-юре* ? 2) как она себя *фактически* проявляла? 3) как изображает ее политическая *литература* ? Все три вопроса изучаются обыкновенно вместе [59] . Но между ними нет необходимой связи. Изучая отношения того или другого государя к различным лицам и учреждениям в государстве, нельзя принимать фактическое преобладание в этих отношениях за проявление права и фактическое подчинение чьей-нибудь власти – за обязанность повиновения ей. Если, например, государь исполняет советы и указания митрополита, мы не можем еще говорить ни о главенстве духовной власти над светской, ни об ограниченности светской власти; и если носитель власти действует вопреки какой-нибудь норме права, это не дает еще нам основания заключать, что эта норма не была для него обязательна. Одно не покрывает собой другого. Фактические отношения складываются под действием самых разнообразных сил, из которых право не всегда является самой могущественной. Право может в отдельных случаях отступить, например, перед силой убеждения или религиозного чувства, но это, конечно, не значит, что права и вовсе нет, или что оно уничтожено. Далее. Политическая литература дает богатый материал для характеристики княжеской и царской власти, и исследователи очень охотно пользуются этим материалом. Но до сих пор политическая литература играла в исследованиях почти исключительно служебную роль. Например, для характеристики княжеской власти в XII в. исследователи пользовались «Поучением» Владимира Мономаха, а для характеристики царской власти в XVI в. – сочинениями Иосифа Волоцкого или перепиской Ивана Грозного с Курбским. Но от того, какой является царская власть в памятниках письменности, опасно заключать, что она была такой же и в действительности. Никто еще не доказал, что изменение характера царской власти в русской письменности шло параллельно с изменением ее характера и ее пределов в действительности, а принимать это без доказательства нет решительно никаких оснований. Авторы политических учений принадлежат к различным направлениям и партиям и потому изображают действительность односторонне, в духе тех идей, которым они служат. Памятники политической литературы очень часто изображают только идеал, они очень часто предваряют действительность и говорят как о несомненных о таких правах и таких ограничениях власти, которые составляют лишь их мечту; и, наоборот, часто отрицают такие права и ограничения, которые давно уже вошли в жизнь.

Поэтому, пользуясь памятником политической литературы, никогда не следует забывать, что перед нами только литературное произведение, и изображенный в нем идеал не следует принимать за действительность. Не следует ставить знак равенства между тем, что думали на Руси о власти князей и царей, и тем, какова эта власть была на самом деле. Историческая же наука до сих пор изучала юридическую природу царской власти вместе с ее фактическим положением, а древнерусскую политическую литературу – лишь как материал для освещения того и другого, и в результате мы не имеем ни ответа на общий вопрос о характере и о пределах царской власти в Древней Руси, ни ответов на три отдельные, указанные выше вопроса.

Следовательно, чтобы добиться успеха в изучении истории царской власти на Руси, необходимо строго отделять вопрос факта от вопроса права, а то и другое вместе – от изображения царской власти в литературе. Для решения каждого из этих вопросов надо пользоваться только соответственными источниками.

На следующих страницах и будет сделана попытка представить историю русских политических учений о пределах царской власти.

# **Глава II Общие источники политических идей в Древней Руси**

# 1. Св. Писание и отцы церкви

Давно уже пользуется общим признанием та мысль, что принятие христианства отразилось на политических идеях русского народа. Духовенство привезло с собой из Византии Библию, стало из нее черпать материал для своей политической проповеди и, таким образом, перенесло на Русь ветхозаветное и христианское учение о царской власти. Так говорят историки, и это не возбуждает никакого сомнения, пока речь идет об идее богоустановленности княжеской власти и идее покорения земным властям. Эти идеи, действительно, не раз высказываются в Библии, и можно значительное количество текстов привести для их подкрепления. Но совсем иначе обстоит дело с учением о форме правления и о пределах княжеской власти. Для обоснования этого учения политическая литература могла найти в Библии материал до крайности скудный, и что, пожалуй, еще важнее, – библейские тексты, которые можно собрать на эту тему, не дают вполне определенного ответа и допускают очень различное толкование. На них можно обосновать самые разнообразные учения о характере княжеской и царской власти.

В ветхозаветных книгах сюда относятся следующие места. В 1 книге Царств рассказывается, как израильский народ обратился к Самуилу с просьбой поставить над ним царя; Самуил в ответ на это изобразил, по внушению от Бога, власть царя: «Сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим и сделает всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его... и дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы; и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет и отдаст слугам своим... и рабов ваших, и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела; от мелкого скота вашего возьмет десятую часть, и сами вы будете ему рабами; и восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе, и не будет Господь отвечать вам тогда» [60]. Некоторые понимают этот текст в том смысле, что Бог не одобряет вообще монархического правления и потому как бы слагает с себя ответственность за возможные последствия [61]. Но это слишком смелое толкование. Из содержания всей главы вытекает, что Бог относился с неодобрением не к монархическому правлению, а к установлению вообще над израильским народом земной светской власти, вследствие чего он должен был выйти из непосредственного подчинения Богу. В приведенных же словах власть царя изображается как власть не ограниченная решительно ничем, так что ни личная свобода, ни собственность подданных не ограждены от проявлений его власти. Если бы в ветхозаветных книгах не было других мест, в которых говорится о характере царской власти, то можно было бы утверждать, что Ветхий Завет стоит за неограниченность царской власти в смысле свободы ее от каких бы то ни было норм, не ею установленных. Но в Ветхом Завете можно найти места и другого содержания. Во Второзаконии читаем: «Когда он (т. е. царь) сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа Бога своего и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пробыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля» [62]. Здесь царская власть изображается совершенно иначе. Ей не дается характер абсолютного, ничем не стесняемого властительства; напротив, она ставится в очень определенные рамки закона. Отступить от закона, изменить его царь не может. Он связан законом, он блюдет его святость; можно сказать, что вся власть его, все его назначение состоит лишь в исполнении закона.

Как же примирить эти два противоположных определения характера царской власти? Следует сказать, что политическая литература может свободно обойтись без такого

примирения. Автор политического трактата может в силу разных обстоятельств (случайное знакомство с текстом, тенденциозность и др.) остановиться на котором-нибудь одном из приведенных текстов, выдать его за выражение всей мысли Ветхого Завета и, таким образом, подкрепить, обосновать собственную мысль. Так чаще всего и бывает: в произведениях политической литературы приводится в подтверждение выставленной идеи какой-нибудь один текст, между тем как в св. Писании можно найти несколько других текстов, которые эту идею опровергают. Если же разбирать приведенные места не в пылу политической полемики, а спокойно, то примирить их вовсе не представляется трудным. Тексты эти имеют разное назначение: в одном изображается идеал царя, в другом – отклонение от идеала. В 8 главе 1 книги Царств Самуил имеет в виду отговорить израильтян от их намерения – избрать себе царя и для этого рисует перед ними картину злоупотреблений царской властью, картину полного произвола, граничащего с тиранией; это та перспектива, которая угрожает израильскому народу – угрожает не потому, чтобы это было нормальным образом действий царя, а потому, что такое отклонение от нормы фактически возможно, и Бог заранее слагает с себя ответственность за это. Но Ветхий Завет не одобряет таких проявлений царской власти. Нормальной, правильной является в его глазах монархия законная, монархия, ограниченная законом, данным от Бога. Изображению такой монархии и посвящено приведенное место из Второзакония. Что такова, действительно, мысль Ветхого Завета, доказывается существованием и других мест, где также проводится идея об ограничении царя законом и о соответственных этому пределах повиновения царю. Так, Писание говорит с похвалой о тех, кто противился безбожным повелениям вавилонского царя; Бог награждал тех, кто боялся Его и не исполнял приказаний фараона [63] .

Какова судьба ветхозаветного учения о царской власти в русской политической литературе? Мы имеем свидетельство, что книги Царств были известны в России в славянском переводе уже в конце XI в., а пять книг Моисеевых, в том числе Второзаконие, были переписаны в Новгороде в 1136 г. и дошли до нас в списке XV в. [64] Следовательно, уже с самого возникновения у нас политической мысли указанные тексты могли служить темой для рассуждения или могли быть приводимы как цитата для иллюстрации и доказательства собственной теории. На самом деле литература воспользовалась ими в очень скромных размерах. А именно оба приведенные места, как кажется, вовсе не встречаются в нашей политической литературе раньше середины XVII в., да и там воспользовались ими сравнительно очень небольшое число писателей. Сказать, чем объясняется пренебрежение указанными текстами во все предшествующие столетия, довольно трудно – тем более, что пренебрежительного или недоверчивого отношения к книгам Ветхого Завета в Древней Руси вообще не замечалось.

Взгляд на характер царской власти и на пределы повиновения ей, выраженный в Новом Завете, отличается гораздо большей определенностью. Здесь нет текстов, которые бы противоречили один другому, и которые бы нужно было примирять путем сложного толкования. Сюда относится, прежде всего, известное место в Евангелии от Матфея, где повествуется, как на вопрос фарисеев, следует ли давать подать кесарю, И. Христос ответил им: «Воздадите кесарева кесареви, и Божия – Богу» (гл. 22). Эти слова понимают чаще всего в смысле проповеди полного отделения церкви от государства – так, как если бы Христос сказал: «Отдавайте кесарю *только* кесарево» [65] . Такое понимание страдает, конечно, некоторой односторонностью и грешит, прежде всего, тем, что не принимает в расчет историческую обстановку, в которой слова эти были сказаны. В то время евреи находились в подданстве у языческого государя, который не признавал закона Моисеева. Поэтому, если бы И. Христос и установил принцип невмешательства такого государя в религиозные убеждения и религиозные



дела еврейского народа, то это было бы вполне понятно и естественно. Но трудно утверждать, что в этой формуле заключается запрещение для *христианского* государства иметь какое бы то ни было отношение к религиозным делам своих подданных – христиан или к христианскому учению и к христианской морали вообще. Этой мысли в приведенных словах не содержится [66]. Гораздо ближе к тексту толкование, которое предлагает большинство богословов. Именно они согласны в том, что в этой формуле выражено две мысли: 1) покорение мирской власти есть общая для всех обязанность («*воздадите кесарева кесареви*»); 2) это покорение не есть безусловное, оно не должно противоречить нашей обязанности послушания Богу («*Божия – Богови*») [67]. Если принять это толкование, то можно будет сказать, что Евангелие устанавливает понятие об ограниченной царской власти – ограниченной в том смысле, что подданные обязаны ей повиноваться только в известных пределах, и что, если она хочет, чтобы подданные никогда не отказывали ей в повиновении, она сама не должна в своих проявлениях выходить за эти пределы. Пределы же эти устанавливаются законом Божиим. Следовательно, условием обязательности актов, исходящих от царской власти, является их согласие с законом. Закон Божий ограничивает царскую власть. Достойно упоминания, что ограничительный смысл придает рассматриваемой формуле не каждая из двух заключающихся в ней мыслей в отдельности, а само *сопоставление* этих мыслей.

Это евангельское учение об ограничении светской власти законом Божиим развивается и в других новозаветных книгах. В Деяниях учение это выражено в форме общей мысли, что Богу нужно повиноваться больше, чем людям (гл. IV, 19 и V, 29). Хотя в обоих случаях, где эти слова встречаются, апостолы обращаются с нею к синедриону, т. е. к высшей духовной власти, но не может быть сомнения, что они приобретут еще большую силу, если их применить к власти светской. Духовная власть имеет единственным своим назначением – исполнение закона Божия, им одним она должна руководиться в своих действиях, и если могут быть случаи, когда следует отказывать ей в повиновении ради соблюдения подлинных божеских законов, то в действиях светской власти может быть еще больше поводов к тому, так как она имеет другое назначение и руководится другими побуждениями. В Посланиях эта мысль выражена в известном месте Послания ап. Павла к Римлянам: «*Всяка душа властем предержащим да повинуется. Несть бо власть, аще не от Бога; сущие же власти от Бога учинены суть*» и т. д. (гл. XIII, 1–6) [68]. Из этой мысли канонисты делают следующие выводы по вопросу о пределах повиновения светской власти. 1) Если власть от Бога, и начальник есть *Божий слуга*, то его власть не может быть неограниченной, потому что он сам обязан повиновением Богу и не может предписывать ничего такого, что было бы противно Божией воле. 2) Повиноваться властям нужно *за совесть*, но это невозможно, если приказание, исходящее от власти, противоречит совести. 3) Начальник есть *Божий слуга на добро*; поэтому он не может запрещать добро и предписывать зло [69].

Таким образом, новозаветное учение основано на том начале, что закон Божий обязателен для всех – для государственной власти так же, как и для подданных. Отсюда уже как логический вывод вытекает мысль об ограниченности царской власти законом Божиим и о пределах повиновения ей. Так обыкновенно и понимала новозаветное учение последующая литература.

В России новозаветное учение о царской власти стало известно в скором уже времени после принятия христианства. Не говоря уже о Евангелии, Послание ап. Павла к Римлянам русские знали в славянском переводе ранее половины XI в. [70] Хотя первое известие о книге Апостольских чтений, списанной на славянском языке в России, дошло до нас от 1215 г. [71], но нет сомнения, что Апостол был известен у нас гораздо раньше; а так как приведенные выше места из Деяний входят в круг Апостольских чтений (читаются на Фоминой неделе), то знакомство с ними нужно отнести также к первым годам христианства. Конечно, это учение оказало свое влияние на определение характера княжеской и царской власти в русской

политической литературе. Но влияние это можно заметить только на общем настроении и на общих взглядах на царскую власть, какие высказывают различные представители политической литературы от начала ее вплоть до XVII в. Более же близкое, непосредственное влияние – влияние текста – было и здесь невелико. Очень немногие из древнерусских книжников воспользовались приведенными текстами. Некоторые, кроме того, ссылались на них не для доказательства ограниченности царской власти, а для доказательства совсем других мыслей, например, обязанности покорения царю, или основывали на них учение о полновластии.

У св. отцов церкви учение о пределах царской власти не нашло себе всесторонней обработки. Они рассматривали только два вопроса, относящихся к этому учению. Это, во-первых, вопрос об отношении царской власти к закону Божию и, во-вторых, вопрос о праве царя вмешиваться в дела церкви.

Первого вопроса касался Василий Великий. Между его «нравственными правилами» есть правило 79, говорящее о государе и о подданных. Первая глава этого правила выставляет то положение, что «государям должно защищать постановления Божии», а вторая, – что «высшим властям должно повиноваться во всем, что не препятствует исполнению Божией заповеди». При этом Василий Великий ссылается на Рим. XIII, 1–4; Деян., V, 29 и Тим., III. 1. Главы эти заключают в себе только те положения, которые сейчас приведены, без всякого дальнейшего развития и разъяснения [72]. Из них можно заключить, что назначение царской власти – блюсти за исполнением законов Божиих и содействовать их исполнению; отсюда – царь не может издавать повелений, противоречащих этим законам. Если же он такие повеления издает, то подданные должны ему не повиноваться. Но вытекает ли отсюда, что царь может в своих повелениях касаться и церковных дел, неизвестно. Правило выражено в такой общей форме, что его с одинаковым успехом можно привести как за, так и против этого права.

Вопроса о праве царя вмешиваться в церковные дела касались Афанасий Великий и Иоанн Златоуст. Афанасий Великий в своем послании к монахам, иначе называемом «История ариан», приводит письмо еп. Осии к императору, покровителю ариан, в котором высказывается мысль, что император не имеет права вмешиваться в дела церковные. «Тебе вручил Бог царство, а нам вручил дела церкви... Посему как нам не позволено властвовать на земле, так и ты, царь, не имеешь власти приносить кадило» [73]. Хотя эти слова принадлежат не Афанасию, а Осии, но Афанасий выражает им полное одобрение и восхваляет за них Осию, так что все это учение историки не без основания приписывают самому Афанасию [74]. У Иоанна Златоуста обращают на себя внимание два его сочинения: «О священстве» и «Беседы на слова прор. Исаии». В первом из них он проводит мысль о преимуществе священства перед царством и о том, что земные владыки имеют власть только над телом, но не над душой. Во втором – Иоанн Златоуст на примере иудейского царя Озии, которого первосвященник Азария изгнал из храма, выясняет мысль, что царь должен соблюдать установленные для него пределы и не касаться того, что составляет область иерейского чина [75].

Невозможно утверждать, что все эти сочинения св. отцов были известны в Древней Руси. Нравственные правила Василия Великого и между ними – правило 79 о государе и подданных, по-видимому, не было вовсе переведено. Переводились сочинения его преимущественно аскетического содержания, и из числа переведенных есть одно слово, которое только по заглавию своему может заставить думать, что речь в нем идет о пределах царской власти («о начальстве и власти») [76]. Сочинения Афанасия Великого, посвященные его борьбе с арианством пользовались в Древней Руси почетной известностью; их охотно переводили и читали. Но то сочинение, о котором выше шла речь, кажется, не было переведено. У Афанасия есть четыре сочинения против ариан: 1) К епископам Египта и Ливии – против ариан, 2) Четыре слова на ариан,

3) Апология против ариан и 4) История ариан. Из них имеются сведения о переводе только первых двух, а о втором сверх того знаем, что им пользовались жидовствующие [77]. О переводе остальных сведений нет. Иоанн Златоуст принадлежал, как известно, к числу самых любимых авторов на Руси и был известен не только в переводах цельных произведений, но и в большом количестве разнообразных сборников, составленных из его произведений. Однако как раз его сочинения о священстве и Беседы на прор. Исаию, по-видимому, переведены не были [78].

Таким образом, древняя русская письменность, по всей вероятности, совсем не могла воспользоваться тем главным, что есть у отцов церкви о пределах царской власти. Взамен этого она имела перед собой, конечно, целый ряд сборников, в которых могли встречаться отдельные мысли, изречения и рассуждения на указанную тему. Так, уже с XII в. были в большом ходу Пандекты Никона Черногорца – своего рода энциклопедия из творений отцов церкви [79]. Слово 40 Пандектов касается вопроса о неподлежании иереев обыкновенному суду [80] и могло, разумеется, оказать влияние как на законодательное решение этого вопроса, так и на обсуждение его в политической литературе. Но, в общем, влияние святоотеческой литературы на русские учения о пределах царской власти, даже и через посредство сборников, не могло быть очень значительным. Разумеется, и здесь имеет значение то, что раньше было сказано о влиянии новозаветного учения. Влияние текста не было велико; но отсюда нельзя заключать, что и вообще не было никакого влияния в этом вопросе со стороны св. отцов. Творения св. отцов были в Древней Руси широко распространены, были любимым предметом чтения и оказали, несомненно, громадное влияние на все направление мысли, по крайней мере, тех общественных кругов, из которых выходили политические писатели. Люди вчитывались в творения отцов церкви, вникали в их образ мыслей и незаметно привыкали смотреть на вещи так, как смотрели они. Поэтому и в вопросе о пределах царской власти могло быть и, вероятно, было внутреннее влияние, которое заставляло разрешать этот вопрос в духе и в направлении отдельных, может быть, наиболее любимых, отцов церкви. Доказать такое влияние в каждом отдельном случае, конечно, очень трудно, если не вовсе невозможно. Уже одно то затрудняет дело, что воззрения отцов церкви на пределы царской власти не отличаются ни оригинальностью, ни особой разработанностью. Они или прямо повторяют новозаветное учение или только делают выводы из новозаветных и ветхозаветных текстов. Эти выводы могли русские книжники сделать и сами.

Что же касается влияния текста, то с этой стороны относительно св. Писания и отцов церкви можно сделать одно общее замечание. В древнерусских учениях о пределах царской власти, как и вообще в древнерусской письменности, встречается много выписок из того и из другого источника и делается множество ссылок на различные книги Библии и на разнообразные святоотеческие писания. Но это все не те места, которые были выше приведены, как относящиеся к вопросу о пределах царской власти; в громадном большинстве случаев выписки и ссылки совсем не затрагивают этого вопроса и, по-видимому, не имеют даже к нему никакого отношения, так что при первом взгляде их можно было бы счесть в учениях о пределах царской власти совершенно неуместными. Объясняется это двумя причинами. Во-первых, учения о пределах царской власти развивались в древнерусской письменности не отдельно, не как нечто самостоятельное (т. е. не как развитие одной только этой темы), а в связи с общим политическим мировоззрением. Взгляды того или другого книжника на пределы царской власти были обыкновенно только выводом из его взглядов на какой-нибудь другой политический вопрос. Например, учение о пределах царской власти могло быть выводом из учения о превосходстве священства или из учения о гармонии светской и духовной власти. А при этом приводимые автором выписки и ссылки должны были иметь доказательное значение уже не для учения о пределах царской власти, а для той теории, на которую это учение опиралось. Поэтому

и неудивительно, если они не имеют к этому учению прямого отношения; зато они имеют к нему отношение косвенное.

Другая причина заключается в стремлении древнерусских писателей искать подкрепления всех своих мыслей в св. Писании и у отцов церкви. Они любили или прямо выражаться словами, почерпнутыми в том и другом источнике, или же, по крайней мере, показать читателю, что их мысли не представляют ничего нового по сравнению с св. Писанием и отцами Церкви, и суть не более, как выводы из них. Митрополит Иона, например, прямо заявляет в своем послании к новгородцам (1448–1458): «Пишем не от себя, но от божественного и священного Писания» [81]. Поэтому очень часто случалось так, что мыслитель сначала составлял свое мнение о характере или о пределах царской власти, а потом уже старался подыскать текст, который бы оправдывал его мысль. Иногда отысканный текст не вполне соответствовал данной мысли, но автор, увлеченный идеей, не замечал этого и извлекал из текста нужную ему мысль путем соответственного толкования. В этих случаях ссылка имела не столько доказательное значение, сколько украшающее.

## 2. Византия

Известно, что древняя русская письменность находилась под сильным византийским влиянием, так что некоторые темы и идеи прямо перешли на Русь из Византии [82]. Естественно, возникает вопрос: не оказала ли Византия свое влияние на те памятники русской письменности, в которых развиваются учения о пределах царской власти? А если такое влияние было, то важно установить, в чем именно оно могло заключаться, т. е. какие именно идеи могла Византия передать русской письменности, и насколько эти идеи определили развитие русских учений о пределах царской власти. Влияние Византии на учение о пределах царской власти могло быть влиянием ее практики, или ее права, или же, наконец, ее политической литературы; поэтому для решения поставленного вопроса нужно выяснить, какие идеи можно было извлечь из всех этих источников.

Практика государственных отношений в Византии, как и у всякого другого народа, отличалась большим разнообразием. На пространстве тысячелетней византийской истории можно указать целый ряд императоров, которые относились с уважением к законам, признавали установленный порядок и считались с правами, принадлежащими различным государственным учреждениям. Немало было примеров и противоположной политики. Были государи, которые смотрели на себя как на полновластных властителей, ничем решительно не ограниченных, и соответственно этому взгляду, а иногда просто подчиняясь своему характеру, держали себя настоящими тиранами или совершали отдельные тиранические действия [83]. В области отношений императорской власти к церкви было такое же разнообразие.

Одни императоры добровольно или по принуждению признавали неприкосновенность церковных законов [84] и подчинялись власти духовной иерархии [85]. Другие, наоборот, ставили свою волю выше всех канонов и считали себя вправе вмешиваться во все церковные дела. Так, Юстиниан в своих новеллах устанавливает строй монастырской жизни, определяет порядок избрания игуменов, епископов, священников, указывает порядок церковного суда [86]. Отношение византийского общества к этой разнообразной практике тоже не всегда было одинаковое. Бывали случаи, что политика одного и того же императора вызывала в одних осуждение, а в других одобрение. Большею частью это бывало тогда, когда православный император принимал решительные меры против распространения ереси или император-еретик стеснял православие. Весьма понятно, что в таких случаях православные и еретики расходились между собой относительно права императора вмешиваться в дела церкви. Но случалось и так, что действия одного и того же императора находили себе различную оценку у разных представителей православного общества. Так, например, к церковной политике Мануила Комнина (XII в.), который в этом отношении сильно напоминал Юстиниана, отнесся в высшей степени отрицательно византийский историк Никита Хониат и обвинял его в присвоении не принадлежащих ему прав церковного управления; напротив, Евстафий Фессалоникийский восхваляет Мануила именно за его участие в церковных делах [87].

Отсюда видно, что византийская практика не заключала в себе никаких определенных идей относительно пределов царской власти; из нее, при желании, можно было извлечь идеи самые разнообразные и даже одна другой противоположные. Это и отмечают историки. В памятниках русской политической литературы встречаются ссылки на различные факты византийской истории, в зависимости от той цели, какую ставили себе авторы, а может быть, и в зависимости от случайного знакомства с теми или другими источниками. В русской литературе можно указать ссылки на факты византийской истории, которые могут служить для обоснования идеи ограниченной царской власти, для доказательства учения о праве царя на вмешательство в

церковные дела и, наоборот, на такие факты, которые говорят за подчинение царя церкви; встречаются ссылки на такие факты, которые должны оправдать совершение отдельных тиранических действий [88]. Таким образом, византийская практика не могла сообщить и в действительности не сообщила никакого единства русской политической литературе в учении о пределах царской власти. Из этой практики подбирались отдельные примеры, какие были нужны на данный случай [89] и, следовательно, общий характер литературы этого вопроса и результат, к которому привело литературное развитие его, определились не византийской практикой, а тем мировоззрением – порою, может быть, не вполне сознанным, – которое заставляло делать из нее тот или другой выбор. Отсутствие единства в византийской практике лишило ее возможности оказать решающее влияние на русские учения о пределах царской власти и сделало ее кладезем, из которого черпались факты для доказательства уже готовых положений.

Больше единства и больше определенности можно, казалось бы, ожидать от норм византийского права, в которых устанавливаются пределы и характер власти византийского императора. Но если поставить вопрос, какая форма правления была в Византии, какой властью обладал де-юре византийский император, и за разрешением этого вопроса обратиться к историкам, то окажется, что на этот счет между ними нет полного согласия. Одни историки утверждают, что византийский император обладал неограниченной властью, другие, наоборот, что его власть была строго ограничена.

Прежние историки без всяких оговорок приравнивали византийскую империю к деспотии. По их взглядам, верховная государственная власть целиком принадлежала императору, в его руках сосредоточивалась вся законодательная и административная власть; он или совсем не знал никаких сдержек, или эти сдержки были до крайности призрачными и не имели никакой действительной силы [90]. Некоторые из позднейших исследователей высказывают такое же мнение. Во многих трудах по византийской истории мы продолжаем читать, что византийские императоры не были связаны никакими законами и заявляли притязание на то, чтобы быть полными господами во всех светских и церковных делах. Еще и теперь многие очень охотно обозначают византийское государственное устройство именем деспотии [91]. Но наряду с этим высказываются и противоположные взгляды. Так, еще *Крумбахер* заметил, что в Византии далеко не было того абсолютизма, какой принято себе представлять, как только заходит о ней речь [92]. *Н. Скабаланович* также не считает вполне правильным то мнение, что власть византийских императоров была абсолютна. Он соглашается, что император в представлении византийцев рисовался как неограниченный монарх, имеющий возможность не стесняться законами. Но, нарушая законы, он поступал как тиран, и общество относилось с неодобрением к его действиям. «Возможность фактическая не была еще законным правом». С юридической же точки зрения, император не мог нарушать законы, а, наоборот, обязан был защищать их неприкосновенность [93]. С особенной же обстоятельностью развил взгляд на византийского императора как на монарха ограниченного английский византист *Вигу*. Он обращает внимание прежде всего, на то, что император получал свою власть не в силу законного порядка престолонаследия, а по избранию. Императора избирал или весь народ, или, чаще всего, войско, а утверждение выборов принадлежало Сенату, который, впрочем, и сам имел избирательное право. Это свое право он мог осуществлять не только тогда, когда престол был свободен, а в любое время. По основному государственному закону, действовавшему в старом Риме и продолжавшему действовать в Византии, народ мог не только избирать императора, но и низлагать его. Законного, формального порядка низложения императора не было, но у граждан были все средства добиться его низложения, и притом средства вполне законные. Если император возбуждал против себя неудовольствие, можно было провозгласить нового

императора, и, если он получал поддержку со стороны войска и Сената, старый император принужден был уступить ему место, удалившись в монастырь или каким-нибудь иным способом отказавшись от общественной жизни. Словом, народу и, в частности, войску и Сенату принадлежало «право революции». Внешним знаком царского достоинства была корона, и ее император получал от представителя тех, кто вручил ему верховную власть. В IV в. корону возлагал на императора префект, как представитель войска, с половины V в. эта почетная обязанность переходит к константинопольскому патриарху. Коронование императора вовсе не имело, по мнению Вигу, значения религиозного акта, и это видно из того, что оно совсем не было необходимо. Над воцарившимся императором большей частью, правда, совершался этот обряд, но было не мало случаев, когда обходились и без него. Отсюда Вигу заключает, что патриарх, совершая обряд коронования, действовал не как представитель церкви, а скорее как представитель христианского общества, или просто как сановник [94]. Не религиозный обряд и не согласие церкви давали императору право на власть, а избрание. Это одно уже накладывало особый отпечаток на характер его власти. За свои действия император не был, правда, ни перед кем ответствен: не было органа, который имел бы право его контролировать; но избиратели могли во время избрания поставить ему ряд условий и тем сделать его власть ограниченной. Так, Сенат мог потребовать от императора (как это было с Анастасием 1) присяги, что он будет управлять по совести и не будет мстить своим прежним врагам. Далее, для избрания необходимо было исповедовать православную веру, и это открывало путь для новых ограничений. Когда встречалась в том надобность, т. е. когда императора можно было заподозрить в склонности к ереси, патриарх заставлял его подписывать присягу, что он не будет вводить в церкви никаких новшеств. Известно много случаев такой присяги. Но гораздо больше еще, чем подобная присяга, связывали императора неписанные законы, как они связывают и английского короля. Император имел право творить законы, но никогда не возникало сомнения в том, что акты своей власти он обязан согласовать с действующими законами. Теоретически, он стоял над законами, практически – он был связан законами (*alligatus legibus*), как это и выразил вполне определенно Феодосий II, и повторил Василий I. Сенату не принадлежало ни малейшей доли верховной власти, но по обычаю император должен был предлагать некоторые дела Сенату для предварительного одобрения, и при слабых императорах Сенат пользовался этим и составлял ему оппозицию. Не малое ограничение заключало в себе также обязательство не нарушать постановления Вселенских соборов. Все это, вместе взятое, и дает Вигу основание утверждать, что византийский император вовсе не походил на воображаемого неограниченного автократора, а обладал властью строго ограниченной [95].

Если мы затронем один частный вопрос, касающийся власти византийского императора, – его отношение к церкви, то и здесь встретим большое разногласие в литературе. Одни ученые утверждают, что в руках византийского императора сосредоточивалась не только высшая светская, но и высшая духовная власть, т. е. власть церковного законодательства, управления и суда. Император сохранил за собой те прерогативы, которые он имел, как языческий *pontifex maximus*, и его верховенство над церковью выражалось в том, что церковные учреждения, например, церковный суд, пользовались не собственной властью, а властью, делегированной императором [96]. По мнению других, наоборот, император сам был ограничен церковными законами, его власть не простиралась на сферу церковных отношений, и он имел право только возводить каноны в значение государственных законов. В случае столкновения государственных законов с церковными канонами последние имели преимущество. Цезаропапизм, т. е. соединение в одном лице власти императора с достоинством первосвященника, был в Византии только явлением временным, случайным, злоупотреблением отдельных лиц. И церковь всегда боролась с этим злоупотреблением и отстаивала начало независимости церкви от власти

императора [97] .

Чем объяснить это разногласие ученых исследователей? Одну из причин его можно, конечно, видеть в различии теоретических воззрений, с которыми исследователи приступают к изучению Византии. Если вообще мировоззрение ученого отражается, даже против его желания, на ходе его работ, то это в особенности неизбежно при изучении такого сложного явления, как византийская государственная жизнь. Тут играет роль и взгляд на разные формы правления, и мнение о нормальных отношениях между церковью и государством, и многое другое [98] . Но для разногласия есть, без сомнения, и вполне объективные причины. Во-первых, многое в византийской государственной жизни, как и в Древней Руси, определялось не писанным законом, а обычаем. На обычае основывались и главнейшие полномочия императора, и его отношение к церкви. А обычай в государственных отношениях трудно отделить от практики, в особенности, когда он идет вразрез с законом. Здесь открывается широкое поле для самых разнообразных, даже противоположных друг другу толкований. Во-вторых, и это самое главное, тысяча лет, в течение которых продолжалось существование Византии, представляют настолько длинный период, что за это время могло много раз измениться ее государственное устройство, или, по крайней мере, могли измениться пределы и характер императорской власти, как они определяются нормами права. А это дает возможность каждому исследователю, отдавая предпочтение или уделяя больше внимания одним нормам византийского права перед другими, выставлять свою характеристику византийского государственного строя и приводить в ее пользу вполне бесспорные, объективные основания. А что определения византийского права, касающиеся пределов императорской власти, с течением времени действительно изменялись, это можно видеть даже из самого краткого обзора его главнейших памятников.

В Византии продолжало действовать известное положение римского права: *princeps legibus solutus est*. Положение это вошло в Пандекты (Dig. I. 3, 31), и, по мнению историков римского права, имело на Востоке больше значения, чем на Западе [99] . Это доказывается косвенно и тем, что оно было помещено в Василиках, законодательном сборнике IX в [100] . А близкое к этой мысли положение Юстиниановых институций, закрепляющее за императором неограниченную законодательную власть – *quod principi placuit legis habet vigorem* (Inst. I, tit. 2, § 6) – встречается еще раньше Василик в греческом Парафразе Феофила, юриста VI в. При этом Феофил снабжает это положение комментарием, имеющим целью убедить читателя, что народ перенес на императора всю полноту власти [101] . Эта фраза – *princeps legibus solutus est* – сказана была Ульпианом по одному частному случаю, и первоначально ей, может быть, и не придавали того смысла, что император свободен от всех законов государства [102] . Но позднее она приобрела именно такое значение (а по мнению некоторых романистов, она и всегда имела его) – значение формулы, выражающей абсолютизм, полную неограниченность императорской власти [103] . В таком понимании указанная формула пользовалась настолько большим авторитетом, что еще в XII в. знаменитый греческий канонист Вальсамон счел нужным выступить против нее с пространством опровержением [104] . Отголосок этой формулы можно видеть в 105-й новелле Юстиниана, где говорится (§ 4), что Бог подчинил царю законы (τοὺς νόμους ὑποτέθεικε), и что царь сам есть живой закон.

В то же самое время императоры стали вносить в правосознание совершенно иные начала. Так, в предисловии к 6-й новелле Юстиниана устанавливается отношение между гражданской и церковной властью. Всевышняя благодать вручила людям два величайших дара: священство и царство. Из них первое служит божественному, второе заботится о человеческом, но оба происходят от одного начала и украшают человеческую жизнь; поэтому для царей нет более важной заботы, как достоинство священников, которые, со своей стороны, возносят за царей молитвы к Богу. Основываясь на этом, предисловие объявляет, что гармоническое, согласное



действие обеих властей будет достигнуто тогда, когда каждая будет строго выполнять свою задачу. Вместе с тем отсюда выводится обязанность царей заботиться о догматах веры и о достоинстве священства и соблюдать священные каноны [105]. В предисловии к 137-й новелле того же императора высказывается мысль, что, если в целях общей безопасности мы считаем нужным строго соблюдать государственные законы, мы тем более должны заботиться о соблюдении священных канонов, которые установлены для спасения наших душ [106]. Обе новеллы почти с одинаковой определенностью устанавливают начало подчинения государства церковным канонам. Отсюда без большой натяжки можно вывести, что канонам подчиняется также императорская власть, и что ее акты только тогда имеют обязательную силу, когда они не противоречат канонам. Гораздо в меньшей степени ясно устанавливаемое 6-й новеллой отношение между государственной и церковной властью. На первый взгляд может казаться, что новелла проводит принцип полной раздельности обеих властей. Объявляя, что у каждой из них есть своя особая задача, она как бы требует полного невмешательства одной власти в область действия другой. Но, связывая почти одним только внешним образом одну фразу с другой, новелла возлагает на императора вместе с тем заботу не только о священстве, но и о догматах веры. Как далеко должны простираться эти заботы, из текста предисловия не видно, и если толковать его вне связи с предыдущим законодательством – а таково, по необходимости, должно быть толкование при переносе новеллы в чужую литературу, – то можно понять дело так, что здесь устанавливается полное единство обеих властей, что императору вручена не только государственная, но и высшая церковная власть. Ибо если императору принадлежит забота о догматах веры, то ему же может быть вверен надзор за тем, насколько остаются верными догматам представители церковной иерархии. Такое широкое толкование может найти себе опору в церковной политике самого Юстиниана.

Целый ряд византийских императоров высказывают и повторяют мысль об обязательности для них церковных постановлений и о лежащем на них долге – блюсти нерушимость этих постановлений. Это делает Лев Философ (IX в.) в 7-й новелле и в предисловии к 9-й новелле [107], Василий Болгаробойца (X-XI в.) в 26-й новелле [108], Алексей Комнин (XII в.) в 13-й новелле [109]. То же положение о первенстве церковных постановлений перед гражданскими вошло в сборник, составленный в VII в. и известный под именем Номоканона патр. Фотия [110].

Общая мысль о подчинении императора идее закона высказана в предисловии к Эклоге, изданной, как полагают, в середине VIII века при имп. Льве Исавре и сыне его Константине [111]. В начале предисловия указывается на то, что власть свою император получает от Бога, и что это налагает на него обязанность быть благодарным Богу. «Мы питаем такое убеждение, что нет ничего, чем бы мы перее и более могли воздать Ему, как *управление вверенными нам от него людьми в суде и правде* (δύχαιοσύνη), так чтобы с этих пор разрешился всякий союз беззакония, расторглись сети насильственных обязательств и пресечены были стремления согрешающих... Занятые такими заботами и устремив неусыпно разум к изысканию угодного Богу и полезного обществу, мы поставили впереди всего земного справедливость как посредницу с небесным, острейшую всякого меча в борьбе с врагами вследствие той силы, которая приобретается служением ей». Это служение справедливости и побудило императоров к изданию нового сборника законов. А далее в предисловии содержится обращение к судьям и ко всем исполнителям законов, и им вменяется в обязанность выносить решения (χρίματα) *по истинной справедливости* – «не так, чтобы по наружности, на словах превозносить правду и справедливость τὴν δύχαιοσύνην χαί τὴν ἰσότητα), а на деле предпочитать несправедливость». Справедливость же, как можно видеть из следующих за этим слов, состоит в том, чтобы у обидящего отнять столько, сколько пострадал обиженный. Этой-то справедливостью

императоры и думают угодить Богу, а обязательность ее для себя они выводят из слов псалмопевца: «Аще убо во истину правду глаголете, правая судите сынове человечести» и из слов Соломона: «Мерило велико и мало – мерзко пред Господом». Таким образом, Эклога устанавливает служение императора справедливости, обязательность этого служения она выводит из св. Писания и связывает его с происхождением императорской власти от Бога [112].

Что касается отношения императора к церковной власти, то этот вопрос, затронутый уже в законодательстве Юстиниана, получил более определенное решение, хотя и оставляющее свободное поле для различных толкований, в Эпанагоге, законодательном памятнике второй половины IX в.

Эпанагога устанавливает в государстве две власти – императора и патриарха и дает им различное назначение и разные права. Император, по определению Эпанагоги, есть законная (*έννομος*) власть, наказывающая не из ненависти и награждающая не по расположению, но ко всем относящаяся одинаково беспристрастно. Задача императорской власти – сохранение и умножение общественных сил, а конечное назначение ее состоит в том, чтобы творить добро [113]. Предикат законности присваивается императорской власти не только в том смысле, что она приобретена законным путем в противоположность власти узурпатора, но еще больше в том, что все действия ее должны опираться на закон. Император должен сохранять неизменно (*όίκτηρείν*) все, что заключено в св. Писании, что установлено семью Вселенскими соборами, и, наконец, все, что предписано римскими законами (*tit. II, с.4*). Поэтому Эпанагога учит, что император должен быть сам тверд в православии и благочестии, и должен исповедовать православную веру во всем согласно с учением церкви (*с. 5*). Затем из обязанности хранить законы вытекает чрезвычайно важная обязанность императора толковать их. На ней Эпанагога останавливается очень подробно. Толкование законов имеет своей целью вывести определения для тех случаев, которые в законе не предусмотрены, и оно должно основываться на началах гуманности и доброжелательства (*φιλαγάθως*). При недостатке и неполноте закона император может принимать в соображение обычаи, но во всяком случае все, что введено в противность канонам, не может служить образцом, т. е. не может иметь силы права (*с. 6-ю*). Таким образом, император поставлен в тесные рамки закона, и при том в двойном отношении: во-первых, он должен подчиняться действующим в государстве положительным законам, а во-вторых, над ним стоят нравственные заповеди, установленные православной верой, и каноны православной церкви. Их он должен иметь в виду как при толковании законов, так и при издании новых норм права. В этом смысле власть византийского императора следует признать ограниченной [114].

Патриарх, по выражению Эпанагоги, есть живой образ Христа, в своих действиях и словах представляющий саму истину. Задача его состоит в том, чтобы заботиться о сохранении в благочестии членов церкви и об обращении еретиков, а конечная цель его – спасение душ и жизнь во Христе (*tit. III, с. 1-3*). Патриарх поэтому должен быть учительным, ко всем относиться справедливо, а в защиту правды и догматов веры говорить открыто даже перед царем (*с. 4*). Как императору принадлежит толкование светских законов, так на патриархе лежит толкование правил св. отцов и постановлений св. соборов. Для этой деятельности Эпанагога дает патриарху определенные указания (*с. 5-7*).

В определении отношений патриарха к царю Эпанагога исходит из органического понимания государства. Подобно человеку, государство состоит из частей и членов, и самыми важными и необходимыми членами его являются император и патриарх; мир и благоденствие подданных возможны только при условии полного единения и согласия между обеими властями (*tit. III. сар. 8*). Таким образом, по духу Эпанагоги, между императором и патриархом должно существовать полное равенство: ни патриарх не подчинен императору, ни император – патриарху. У каждого из них свои задачи, свой круг действия, свои права. По идее, каждый из

них пользуется полной самостоятельностью в своей области, ни один другого не ограничивает, и столкновение между ними невозможно. Но при буквальном толковании памятника из него можно извлечь и другие идеи. Устанавливая полное равенство обеих властей и предоставляя каждой из них отдельную область отношений, Эпанагога совершенно обходит вопрос, что будет придавать единство, согласие их самостоятельным действиям и предупреждать возможность столкновений. Можно обратить внимание на то, что Эпанагога говорит о патриархе, как об образе Христа, и, следовательно, считает его как бы представителем власти Христа на земле, об императоре же нигде не говорится, что он получает власть от Бога или является наместником Божиим. Отсюда легко сделать вывод, что патриарх выше императора по степени своей власти, и что в спорных случаях он именно определяет обязательные для императора границы его власти. Но, с другой стороны, на императоре, согласно определениям Эпанагоги, лежит обязанность блюсти незыблемость св. Писания и священных канонов, а патриарх, наоборот, не имеет никакого отношения к делам светского характера. Это можно понять в том смысле, что императору принадлежит первенство власти перед патриархом, и что ему кроме гражданской власти принадлежит и высшая власть, хотя бы власть надзора в области церкви. Словом, в противоположность историческому толкованию Эпанагоги, которое дает вполне определенный вывод [115], словесное толкование ее, подобно такому же толкованию 6-й новеллы Юстиниана, может дать опору для самых разнообразных выводов.

Постановления Эпанагоги, касающиеся власти императора и патриарха вошли в известный сборник церковных и гражданских законов – Синтагму Матфея Властаря, – составленный в середине XIV в. [116] и получивший затем широкое распространение как в самой Византии, так и за ее пределами. В Синтагме определения прав императорской и патриаршей власти занимают гл. 5 буквы В и гл. 8 буквы П и представляют собой буквальное повторение соответственных мест Эпанагоги [117]. В позднейшем византийском праве мы не находим никаких новых постановлений, которые бы сколько-нибудь определенно решали вопрос о степени и границах императорской власти.

Какое влияние могли иметь указанные положения византийского права на русскую политическую литературу? Прежде всего следует отметить, что положение «*princeps legibus solutus est*», насколько теперь можно об этом судить, совсем не было известно в Древней Руси. До конца XVII в. оно нигде не встречается в русском переводе, и, следовательно, с этим положением русские книжные люди могли познакомиться только из латинского подлинника [118]. Но, конечно, вследствие слабого знания латинского языка это знакомство не могло быть очень распространено. Обстоятельство это чрезвычайно важно. В западноевропейской политической литературе мысль, выраженная в упомянутом положении, подвергалась самому широкому и всестороннему обсуждению: одни писатели принимали ее без всяких оговорок [119], другие не менее бесспорно ее отвергали [120], третьи делали в формуле те или другие различия [121]. У русских политических мыслителей мы не встречаем ни обсуждения этой формулы, ни даже простых ссылок на нее. Русская политическая литература не знала этой формулы и, следовательно, не имела в своем распоряжении одного из главных аргументов в пользу неограниченной царской власти.

Из остальных постановлений византийского законодательства, предисловие к 6-й новелле рано вошло в состав кормчей [122], как равно и новелла 137, которая встречается в кормчих, начиная с XI-XII в. [123] Эклога, вместе с предисловием к ней, вошла в состав печатной кормчей (и в те списки, которые послужили ей оригиналом) под именем «Леона царя премудрого и Константина верною царю главизны о совещании обручения». Но когда и кем был сделан перевод, неизвестно [124]. Эпанагога, по-видимому, не была переведена на русский язык до XVII в., но с определениями ее, касающимися царской и патриаршей власти, русские

книжники могли ознакомиться из Синтагмы Властаря, следы употребления которой встречаются уже в рукописях XV в., в начале же XVI в. она была переведена целиком [125] ; при Алексее же Михайловиче была переведена и Эпанагога [126] . Таким образом, в распоряжении русских мыслителей находились исключительно те памятники византийского законодательства, в которых царская власть определяется как ограниченная законом, в которых ставятся над нею обязательные для нее нормы, а рядом с нею – другая власть, имеющая самостоятельные полномочия. Но и эти памятники, как мы видели, редактированы так, что оставляют большую свободу для толкования [127] , и потому нужно признать, что византийское законодательство – так же, как византийская практика, не могло оказать на русские учения о пределах царской власти такого решительного влияния, которое определило бы сполна все содержание и направление этих учений. Византийское законодательство могло только дать чрезвычайно ценный и благодарный материал, которым русские книжники могли воспользоваться сообразно своим планам и для подкрепления уже слагавшихся идей.

Надобно обратить внимание и на то, что в памятниках византийского законодательства, дошедших до Руси, нет никаких указаний на то, чтобы император был ограничен в своей власти каким-нибудь учреждением. Эту мысль, следовательно, русская литература заимствовать отсюда не могла.

Последним источником византийского влияния на русские учения о характере и пределах царской власти является византийская политическая литература. В отношении к ней нет такого разногласия в науке, какое существует в отношении к византийскому праву.

Между византинистами вовсе нет спора о том, какого императора рисуют нам идеалы византийской политической литературы – императора, во всех отношениях неограниченного, или же пользующегося властью, в каком-нибудь смысле ограниченной. Но спора нет только потому, что литература эта совсем не исследована или исследована очень слабо. До настоящего времени не существует ни одной истории византийской политической литературы, и в обширном труде Крумбаха нет даже соответственного отдела, а некоторые византинисты утверждают, что в Византии и совсем не было политической литературы, и хотят видеть в этом характерную черту, отличающую византийскую государственную жизнь от западноевропейской [128] . Но мнение это далеко не верно. Политическая литература в Византии существовала и даже была отчасти известна в Древней Руси. Какие же идеи о пределах царской власти можно в ней найти?

Первое по времени произведение, которое заслуживает в этом отношении упоминания, это так называемый *Царский свиток* диакона Агапита, поднесенный им императору Юстиниану [129] . Можно находить, как некоторые исследователи, что труд Агапита наполнен общими местами и мало отражает действительные отношения, в какие была поставлена в VI в. императорская власть в Византии, – что не видна даже личность самого Юстиниана в тех советах, с которыми обращается к нему автор [130] . Но для интересующего нас вопроса трактат, составленный Агапитом, дает достаточно. По учению Агапита император получает свою власть от Бога [131] . Бог вручил ему скипетр земного царства наподобие царства небесного (гл.1); поэтому царь, будучи по своей телесной организации подобен всякому человеку, по степени своей власти (τῆ ἐξουσία τοῦ ἀξιώματος) подобен одному Богу (гл. 21). Чтобы выполнить свое высокое назначение, император должен быть, прежде всего, достоин его. Агапит подчеркивает ту мысль, что недостатки и грехи императора приносят вред не только ему одному, а отражаются непременно на всем государстве (гл.10). Это обязывает императора бороться со своими дурными наклонностями и заботиться о своем усовершенствовании. В этих целях Агапит обращается к Юстиниану с целым рядом наставлений нравственного характера и дает ему различные советы благоразумия. Это занимает большую часть свитка. Но вместе с

этим находим в нем указания на самый характер власти, которой должен пользоваться император, и на назначение этой власти. Бог, говорит Агапит, дал императору власть «чтобы он научил людей хранить справедливость» [132]. В этом заключается весь смысл существования верховной императорской власти. Чтобы воспитать в подданных уважение к идее права, император сам должен проникнуться этим уважением, должен построить все управление на идее закона.

Но о каком законе говорит диакон Агапит? Текст не оставляет никакого сомнения в том, что он имеет в виду двоякий закон: во-первых, закон Божий и, во-вторых, положительный государственный закон. Император, говорит он, должен находиться под управлением божеских законов, и сам должен управлять подданными по закону [133]. Агапит признает, что по идее своей императорская власть неограничена – в том смысле, что императора никто и ничто не может принудить к исполнению закона; но он сам должен себя к этому принудить, чтобы иметь право требовать и от других исполнения закона [134]. С другой стороны, император должен, как выражается Агапит, держать в руках кормило справедливости и строго следить за тем, чтобы поставленные им начальники действовали согласно существующим законам [135]. Поэтому он рекомендует императору не поручать никаких государственных дел людям нетвердой нравственности, помня, что ответственность перед Богом за их действия несет тот, кто дал им полномочие (гл. 30). Отдельно останавливается Агапит еще на судебной власти императора и требует, чтобы его судебные решения не делали различия между друзьями и врагами, так как одинаково несправедливо оправдать виновного и осудить правого (гл. 41).

Таким образом, идеал Агапита – не властитель, обладающий неограниченной властью, не знающий никаких сдержек своей воли и по своему усмотрению решающий все вопросы государственной жизни; его идеал – царь, ограниченный законом, управляющий страной по закону (έννόμως), хранящий идею законности, εὐνομίαν, и с благоговением относящийся к нравственному долгу или к справедливости (по переводу Migne'я: ἐπιειχεία, гл. 40). Может быть, в этих положениях мало оригинального [136], но нельзя отказать им в большой определенности.

К VI в. должно быть отнесено еще рассуждение под названием «О политической науке». Издатель приписал его историку *Петру Патрицию* [137]; мнение это вызвало против себя отпор, но возражатели не отрицают того, что рассуждение написано, вероятнее всего, в конце V или в VI в. [138] Гораздо важнее, чем это разногласие, то обстоятельство, что рассуждение дошло до нас не целиком, а в виде отрывков, причем текст их не всегда может быть восстановлен с желательной полнотой и точностью [139]. Но насколько можно судить по этим отрывкам, автор поставил себе задачей на основании критического изучения систем Платона, Аристотеля и Цицерона изобразить свой идеал государства [140]. Идеал этот, в его целом виде, для нас утрачен, но есть возможность указать некоторые весьма существенные его черты, образовавшиеся под сильным влиянием неоплатонизма и стоической философии [141]. По учению автора, государство подобно космосу, и царь подобен Богу. Поэтому царь должен управлять подданными по образу и подобию Божию [142]. Залог благосостояния народного заключается в воздаянии почестей добрым и в лишении этих почестей злых [143]. Для достижения этого необходимо, чтобы все управление было построено на начале справедливости, которая требует воздавать каждому по заслугам [144]. Для достижения своих политических целей царь может пользоваться одним только оружием – справедливостью [145]. В соответствии с этим автор требует от царя, кроме личных добродетелей, еще особой добродетели, которая имеет преимущественно политическое значение [146] и которая дает ему возможность добиваться того, чтобы подданные и любили, и боялись его.

Все это, конечно, слишком общие мысли, чтобы можно было решиться строить на них

какие-нибудь общие выводы, и, вероятно, в утраченных частях рассуждения они получили надлежащее развитие и вылились в форму более конкретных требований. Но один вывод – чисто отрицательный – эти мысли все-таки позволяют сделать: автор, хотя и склонен сравнивать государственную жизнь с мировым порядком и царя с Богом, но деятельность царя он не представляет себе как деятельность по свободному усмотрению, не обязанному руководиться никакими определенными требованиями нравственного порядка.

Из писателей IX в. обращает на себя внимание *преп. Феодор Студит* (759–836). Между его сочинениями нет ни одного, в котором бы его политические взгляды были изложены в виде законченной системы, но в своих письмах [147] он имел немало случаев высказываться по разным политическим вопросам, главным образом по вопросу о пределах царской власти. В 806 г. по смерти патриарха Тарасия император прежде, чем остановиться на каком-нибудь определенном кандидате на патриарший престол, захотел узнать настроение церковных кругов и с этой целью обратился к Феодору с просьбой указать ему подходящее лицо [148]. Феодор отказался исполнить просьбу императора и в ответном письме своем изложил свой взгляд на значение патриарха. Приглашая императора Никифора употребить все старания, чтобы избрать достойнейшего, Феодор говорит: «Бог даровал христианам эти два дара – священство и царство; ими устрояется, ими украшается земное, как на небе. Посему, если которое-нибудь будет недостойное, то и все, вместе с тем, необходимо подвергается опасности. Итак, если хотите доставить вашему царству величайшие блага и чрез ваше царство всем христианам, то да получит и церковь себе предстоятеля равного, сколько возможно, вашей царской доблести» [149]. Эта мысль очень близка к формуле, которую дает 6-я новелла Юстиниана. Здесь, как и там, патриаршая власть ставится на один уровень с императорской властью. Но существенное отличие от 6-й новеллы – в определении круга ведомства обеих властей. Новелла предоставляет императору земное, а патриарху – небесное, т. е. спасение душ; Феодор же утверждает, что царь и патриарх в одинаковой мере содействуют устройению и украшению земного. Этим патриаршая власть сводится на землю, т. е. как бы умаляется, но, с другой стороны, этим ей дается больше права на ограничение чисто светской, земной власти императора.

В 795 г. император Константин VI развелся со своей женой Марией и вступил во второй брак. Этот поступок надолго разделил все византийское общество на два враждебных лагеря: одни обвиняли императора в нарушении 7-й заповеди и церковных канонов, другие находили возможным оправдать его. К первым принадлежал и Феодор Студит. Он выступал с обвинениями не только против императора, но и против игумена Иосифа, который совершал обряд венчания, и против патриарха, отнесшегося снисходительно к Иосифу [150]. В 797 г. Константин был свергнут с престола, но вражда между двумя партиями продолжалась. В 809 г. мэхрианская партия (оправдывавшая имп. Константина) созвала церковный собор, для разбора дела и для суждения о действиях Феодора. Собор сделал целый ряд постановлений, между которыми особенно важно одно: «*Божественные законы не простираются на царей*». Труды этого собора до нас не дошли, и о постановлениях его мы узнаем из других источников; отсюда понятна возможность разногласия между историками: одни утверждают, что такое постановление было сделано, другие, – что его не было [151]. Но, как бы то ни было, в письмах Феодора Студита находим возражения именно против такого постановления. В двух письмах к папе Льву III он проводит ту мысль, что «божественные правила» не могут быть отменяемы, что над ними не имеют власти ни епископы, ни цари, и что царь должен им подчиняться совершенно в такой же мере, как и прочие члены церкви [152]. Члены собора утверждали, что «законы Его не равно относятся ко всем, но перед царями отступают и получают новый смысл». «Где же, – спрашивает преп. Феодор, – где же Евангелие царей? Поистине, они впали в крайнее нечестие, не разумея, что лица Бог человека не приемлет, как говорит святой апостол» (Гал. 2,

б). Те же положения и с такой же самой силой выставляет он и в письме к Афанасию-сыну [153] и, таким образом, обосновывает одну из главных своих идей, что царь подчиняется заповедям и канонам совершенно так же, как всякий его подданный, и что в своих действиях он должен ими руководиться и не выходить за те пределы, которые ими установлены.

В 813 г. вместе со вступлением на престол императора Льва Армянина возобновилось гонение иконоборцев на православных. Император, сам сторонник иконоборства, поощрял гонения и настаивал на созвании собора для пересмотра вопроса о почитании икон. Преп. Феодору Студиту пришлось принять деятельное участие в защите православия, пришлось и пострадать за него [154]. В его письмах и в других его сочинениях рассеяно немало опровержений – кратких и подробных – иконоборческой ереси, но нигде в них он не касается принципиального вопроса о вмешательстве императора в догматический вопрос. Между тем известно, что он энергично восставал против этого вмешательства. Только в одном послании к монашествующим он напоминает о словах апостолов, что Богу надо повиноваться больше, чем человекам, и приводит слова из Пс. 118: «Глаголах пред цари и не стыдяхся» [155]. Этим он устанавливает пределы повиновения императору, но ничего не говорит о самом вмешательстве его. Зато житие Феодора, составленное вскоре после его кончины [156], сохранило нам его речь, с которой он обратился к имп. Льву Армянину, когда тот убеждал патриарха Никифора и духовенство принять участие в собеседовании с иконоборцами. «Император, – сказал Феодор, – внемли тому, что чрез нас божественный Павел говорит тебе о церковном благочинии, и, узнав, что не следует царю ставить себя самого судьей и решителем в этих делах, последуй и сам, если ты согласен быть правоверным, апостольским правилам; он говорит так: положи Бог в церкви первое апостолов, второе пророков, третье – учителей (1 Кор. 12, 28); вот те, которые устрояют и исследуют дела веры по воле Божией, а не царь; ибо святой апостол не упомянул, что царь распоряжается делами церкви» [157].

Из всего этого с полной ясностью могут быть определены воззрения преп. Феодора Студита. Император, по этим воззрениям, обладает ограниченной властью. Он ограничен, во-первых, властью патриарха, который занимает равное с ним положение и заботится так же, как он, о земном; во-вторых, он ограничен церковными канонами; наконец, для него закрыта вся область церковного управления. Если император переходит эти границы, подданные свободны от повиновения ему.

К IX в. относится рассуждение, известное под названием «Главы наставительные, иначе Завещание императора Василия Македонянина сыну Льву» [158]. Оно дошло до нас в двух редакциях – краткой и обширной. Краткая редакция занимает всего полторы страницы in 4° и наполнена самыми общими местами нравоучительного характера [159]. Обширная редакция включает в себе 66 глав, и хотя общий характер ее содержания такой же, как и краткой, но в ней встречается несколько глав, в которых автор говорит об обязанностях государя и, в частности, о его отношении к закону и к церкви [160]. В главе «О справедливости», περί δικαιοσύνης, автор убеждает читателя, что у государя слово не должно расходиться с делом, и что он должен воспитывать подданных не только своими предписаниями, но и своим примером [161]. Мысль эта, по всей вероятности, заимствована от Агапита. В главе «О соблюдении законов», περί εὐνομίας, говорится о том, что образ действий (τρόπος) государя является для подданных своего рода неписанным законом, νόμος ἄγραφος; поэтому, если он хочет заставить подданных исполнять законы, он должен прежде всего сам неуклонно следовать добрым законам, изданным предшествующими царями. Если он будет нарушать прежде изданные законы, то не будет никакого уважения и к его собственным законам; никто не станет исполнять никаких законов, и тогда в общественной жизни установится такой беспорядок (ταραχή), который неизбежно приведет государство к катастрофе [162]. В главе «О

несправедливости», περί ἀδικίας, читаем наставление государю никогда не отказывать в правосудии обиженному. Если он не хочет наказать обидчика, он этим уничтожает различие между справедливым и несправедливым, и тогда человеку, потерпевшему от преступления, остается искать защиты у Бога, который потребует ответа и от царя [163]. Об ответственности царя перед Богом автор говорит, кроме того, в особой главе [164]. Отсюда видно, что рассматриваемое сочинение требует от царя, чтобы он подчинял свои действия не только отвлеченной идее справедливости, но и положительным законам. Оно делает как бы обязательными для него все законы или, по меньшей мере, все «добрые» законы, изданные до его царствования. Значение этой мысли, однако, ослабляется тем, что исполнение законов выводится не из понятия или задач царской власти, так что иное отношение царя к закону представлялось бы немислимым и невозможным, а исключительно из соображений целесообразности: уважение к закону, прежде всего, *полезно* государю, оно является лучшим способом для упрочения его власти. Разумеется, при влиянии памятника на последующую литературу этот оттенок мысли мог и не иметь большого значения; можно было заимствовать мысль об уважении царя к закону, без ее логического обоснования.

Отдельно от идеи законности стоит в «Завещании» требование относиться с почтением к церкви и к иерейскому чину. Честь, воздаваемая иереям, говорится здесь, возносится к самому Богу [165]. Наставление это имеет исключительно нравственное значение и обращается не столько к государю, сколько к сыну церкви; ни о каком подчинении царя церковной власти здесь нет и помину. Но при желании можно было воспользоваться им для проповеди и такого подчинения.

Несколько другой характер носит сочинение современника и воспитателя императора Льва – патриарха *Фотия* (858–867; 878–886) «Послание к болгарскому царю Борису, в крещении Михаилу». Здесь обращают на себя внимание две мысли: сравнение царя с тираном и отношение царя к делам веры. Благополучие подданных, говорит Фотий, требует от верховной власти уважения к справедливости [166]. Царь основывает свою власть на благосостоянии подданных, а тиран – на взаимных раздорах и разрушении общественного порядка; поэтому царю свойственно заботиться, чтобы в государстве было полное единомыслие между всеми его членами (гл. 66). Отсюда и выводит Фотий различие между царем и тираном. Тираном он называет того правителя, который не обращает никакого внимания на обиды и несправедливости, причиняемые им своим подданным, и, наоборот, жестоко наказывает всякого, кто сделает какое-нибудь зло ему. Напротив, царь, по определению Фотия, осуществляет власть, основанную на законе (ἀρχή ἐννομotάτη); и это проявляется в том, что к людям, причинившим ему зло, он относится с человеколюбием, а за преступления, совершенные по отношению к целому обществу или к отдельным его членам, он судит по всей справедливости (δικαίως, гл. 42). Таким образом, именем царя Фотий обозначает только такого правителя, который не пользуется безграничной властью, а подчиняется идее справедливости. Что касается отношения царя к делам веры, то решение этого вопроса в «Послании» определилось тем, что оно адресовано главе новообращенного народа. Распространения правильных понятий о Боге и утверждения в нем христианства можно было ожидать только при условии содействия к тому со стороны самого царя. Главная цель «Послания», сколько можно думать, и состояла в том, чтобы расположить царя Михаила к деятельности на пользу церкви. «Послание» начинается с изложения символа веры, затем следует краткая история Вселенских соборов в связи с историей ересей. После того автор «Послания» старается убедить болгарского царя оставаться твердым в православии, заботиться о построении храмов и приучать народ к участию в богослужении (гл. 31). А в главе 21 читаем, что царь должен свой народ «исправлять к вере» и руководить им в познании истинного Бога, θεογνωσίας χειραγωγεῖν. В чем это



руководительство должно выражаться, кроме построения храмов, и какие отсюда вытекают отношения царя к духовенству и к духовным властям, «Послание» Фотия не объясняет. Биография Фотия говорит за то, что он не имел, по всей вероятности, в виду передавать болгарскому царю высшую духовную власть или ставить его над этой властью, и просил от него только содействия и помощи. Но текст «Послания» редактирован в таких широких выражениях, что дает возможность толковать его и в другом смысле.

В сочинении неизвестного автора, изданном под заглавием «Советы и рассказы византийского боярина» и относимом к XI в., есть несколько параграфов, касающихся политики [167]. В § 12 автор говорит о необходимости покорения царю и о том, что за исполнение этого долга можно ждать милости от Бога [168]. В § 185 автор обращается к своим детям с наставлением никогда не изменять царю [169]. В § 254 в форме исторического примера проводится та мысль, что царь должен заботиться о своем нравственном совершенствовании [170]. Но особенный интерес для характеристики взглядов автора на царскую власть представляют два параграфа – 230 и 251. Последний из них имеет заголовок: «О том, что царь есть устав и образец». Здесь находим мысль, которую мы уже раньше встречали в византийской литературе, – мысль о том, что царь воспитывает подданных не столько своими законами, сколько собственным примером. Если его жизнь хороша, то и они стремятся держаться хорошего, а если дурна и достойна порицания, то и они ведут себя таким же образом. Между добродетелями, которые в виду этого автор советует царю приобрести, значится и справедливость [171]. Отсюда можно было бы заключить, что автор в согласии со своей основной мыслью требует от царя деятельности согласной с законом, потому что в противном случае он не мог бы ожидать исполнения закона со стороны подданных. Но это был бы только вывод, а не собственная мысль автора. Сам он говорит на эту тему в § 330. «Если некоторые говорят, – читаем там, – что царь не подлежит закону, то и я говорю то же самое, но только пусть все, что он ни делает, и что он ни постановляет, он делает хорошо, и тогда мы повинемся ему» [172]. Итак, царь не подлежит закону — ὁ βασιλεὺς τοῖς νόμοις οὐχ ὑποχέεται, и автор «Советов» требует от царя только одного: чтобы он поступал хорошо, т. е. заботился о действительном благе подданных. Пределы повиновения царю определяются не согласием его действий с какими-нибудь нормами, а собственным благом тех, к кому обращаются его веления. Автор поясняет это на примерах. «Если он (т. е. царь) скажет: выпей яду, то, конечно, ты не исполнишь этого. Или если он скажет: войди в море и переправься вплавь на ту сторону, то и этого ты не можешь исполнить». Свои примеры он заключает такой общей мыслью: «Отсюда познай, что царь – человек, и подлежит благочестивым законам». Под благочестивыми законами нужно, по всей вероятности, разуметь законы, которые требуют, чтобы царь заботился о благе своих подданных. Что власть царя рисуется представлению автора как в правовом смысле неограниченная, это видно и из той речи, с которой он обращается в том же параграфе к императору: «Святой господин! Бог возвысил тебя на царский престол и по своей благодати *сделал тебя*, как это говорится, *земным богом-делать и творить, что хочешь* : и так, пусть будут поступки твои и деяния твои полны разума и истины, и правда в сердце твоём». Если дальше в этой речи говорится о справедливости царя, то это не может изменить дела: справедливость является здесь как одно из условий благосостояния, к которому должен стремиться царь, а не как обязательная и непереходимая для него граница деятельности.

С каким общим мирозерцанием связывалось у автора «Советов» его представление о царе, или какими жизненными соображениями оно было продиктовано, решить, ввиду отрывочности сочинения и его слабой литературной обработки, довольно трудно. Но приведенные места показывают, что автор, по-видимому, не вполне уяснил себе отношение царя к закону. В этом вопросе заметно у него некоторое колебание, но, в общем, он понимает

царскую власть, как власть неограниченную.

От того же века мы имеем сочинение *Феофилакта*, еп. Болгарского, «*О царском воспитании*» [173]. По мнению исследователей, источники политических взглядов Феофилакта находятся не в византийской литературе, а в античной. Это видно прежде всего из того, что, по примеру греческих политиков, он не обходится без учения о формах правления, где он, в общем, повторяет классификацию Платона [174]. Он принимает три правильные формы правления – монархию, аристократию и демократию и три извращенные – тиранию, олигократию и охлократию. Различие между правильными и извращенными формами у него выдержано не вполне; но сколько позволяет текст, можно думать, что существенную черту этого различия он склонен был видеть в отношении действий правительства к закону или к справедливости. Так, о монархии он говорит, что ее иначе зовут еще законным правлением; аристократию он определяет, как правление многих правителей, действующих по закону или, иначе, справедливых; об охлократии он выражается, что она представляет собой отрицание закона и всякого порядка [175]. Переходя затем к подробному описанию тирании, он показывает этим, что для него важно провести точную границу между понятием тирана и понятием царя. Однако это описание (гл. 7-10), очень картинное и поэтическое, мало дает вполне определенных признаков для образования понятия. Наиболее характерными признаками тирана сам Феофилакт считает, по-видимому, следующие два: 1) тиран силой захватывает власть и 2) тиран нарушает права и свободу граждан. По крайней мере, Феофилакт эти именно признаки выдвигает на первый план [176]. Наоборот, когда он переходит к описанию образа действий монарха и хочет подчеркнуть его прямую противоположность тирану, он называет его не просто царем, а справедливым царем [177]. Существенно необходимой чертой такого справедливого царя Феофилакт считает благочестие и требует, чтобы царь действовал во всем согласно с тем, что налагает на человека любовь к Богу [178].

Оставляя в силе только что сказанное о некоторой неопределенности в характеристике тирана и царя, можно, кажется, на основании приведенных мест из сочинения Феофилакта сделать заключение, что он представляет себе царя как правителя, действующего в границах закона, т. е. законом ограниченного. Видя, если не отличительную, то характерную черту тирана в том, что он противозаконно захватывает власть и является нарушителем существующего порядка, Феофилакт в противоположность ему изображает царя как человека, относящегося с уважением ко всем божеским и человеческим законам. Этот смысл имеет и прилагаемый к царю эпитет «справедливый».

Из писателей XIII в. обращает на себя внимание богослов и философ *Никифор Блеммид*. Составленное им рассуждение под названием «*Образец царя*» (βασιλικός ἀνδρίας) дошло до нас в двух видах – в оригинале и в обработке, сделанной Георгием Галесиотом в сотрудничестве с Георгием Ойнайотом. Это показывает, что, несмотря на цветистость и туманность его языка, сочинение Никифора пользовалось в свое время известной популярностью [179]. Изучению подлежит, конечно, оригинал, а не переделка.

К сожалению, трактат Никифора Блеммида почти не затрагивает вопроса о границах царской власти. Следуя античной философии, автор видит в царской власти подобие божественного управления миром, а в философии – отражение божественной мудрости. Поэтому он требует, чтобы царь был в то же время философом или, по крайней мере, пользовался плодами философии. Царь, который пренебрегает философией, этим самым удаляется от Бога [180]. Сам будучи подобием Бога, царь, с другой стороны, является образцом для своих подданных. Он не только пастух своего стада, но и «учитель нравов» для своего народа διδάσχαλος τῶν ἡθῶν); он должен отвлекать людей от безнравственности не одними словами, но всеми своими действиями, должен быть для всех примером [181]. Есть ли какие-

нибудь сдержки для царя-философа, черпающего указания для себя в божественной мудрости, или он свои решения и действия соразмеряет исключительно с тем, что ему откроет эта мудрость, об этом сочинение Никифора ничего не говорит. Он, правда, противопоставляет царя тирану, но лишь для того, чтобы сказать, что только первый из них пользуется спокойствием; на существенном различии между ними, на различии в понятии он не останавливается. Указание на то, что царь пользуется любовью, когда он избран общим мнением (ἀπο κοινῆς γνώμης αἰρετός), тоже не дает ничего для характеристики его власти [182]. Об отношении царя к справедливости Никифор упоминает только один раз, указывая, что царь должен выбирать правителей, украшенных благоразумием и справедливостью [183]. В литературе высказывалось мнение, что труд Никифора основывается на христианской нравственности или на христианском благочестии [184], но, несмотря на это, нужно признать, что христианство вообще и, в частности, христианские идеи о царской власти отразились на политических взглядах Никифора очень слабо. Даже мысль, что царь получает свою власть от Бога, он бросает только мимоходом, не останавливаясь на ней и не делая из нее никаких выводов [185]. И, пожалуй, единственно в чем сказалось, хотя и слабо, влияние на Никифора христианского учения о царской власти, это в положении, что царь ни при каких обстоятельствах не должен отступать от учения Христова и от правил благочестия, как они установлены св. отцами [186]. Логически отсюда вытекала бы теория ограниченной царской власти, и тогда представлялось бы интересным, как Никифор примирил бы эту теорию со своим идеалом царя-философа; но он не делает такого вывода.

Таким образом, приходится признать, что политическое учение Никифора Блеммида не склонно ограничивать царскую власть. В составе его встречаются отдельные идеи, которые могут быть поняты как идеи противоположного характера, но они не развиты и, во всяком случае, из них не сделано никаких решающих выводов.

Наконец, подходя к XV веку – последнему веку Византии, приходится сказать, что он не оставил после себя никаких политических сочинений, сколько-нибудь интересных по своим идеям. Единственное, что мы имеем от него, это сочинение имп. Мануила Палеолога «О царском воспитании», Ὑποθηκαὶ βασιλικῆς ἀγωγῆς, написанное около 1406 г. [187]. Оно наполнено исключительно нравственными наставлениями и включает в себе мало мыслей, относящихся собственно к политике [188]. Но, по счастью, в нем есть одна глава, которая дает некоторый материал для вопроса о характере и объеме царской власти. Это – глава 85, где Мануил убеждает своего сына быть истинным царем и по этому поводу проводит различие между царем и тираном. Тирана он противопоставляет «истинному царю» (ὁ ἀληθῶς βασιλεύς), и разницу между ними он видит в их отношении к закону. Тиран строит свою власть на ослаблении общественных сил, и, если государство становится крепче, могущественнее, он видит в этом для себя опасность. Истинный царь, наоборот, связывает свое благо с общей пользой и является для своего народа пастырем, врачом, учителем, отцом. Он не столько властвует над народом, сколько служит ему. Этим он больше всего уподобляет себя Христу и становится в то же время Его слугой. С этим и связывает Мануил отношение царя к закону. Истинный царь, по его мнению, и личную свою жизнь соразмеряет с законом (ἐννόμως ζῶν), и народом управляет на основании закона (νόμοις ἀγων τοὺς ὑπ' αὐτόν). Для тирана же единственный непреложный и ненарушимый закон – его собственные удовольствия [189]. Таким образом, по учению Мануила, выполнение лежащих на царе задач совершенно немислимо, если он не будет подчиняться закону. И, наоборот, как только это подчинение исчезает, так он перестает быть истинным царем и становится тираном. Следовательно, в само понятие царя входит ограничение его воли законом.

В заключение, надо сказать несколько слов о политических взглядах Симеона Солунского,

писавшего тоже в XV столетии. Среди его многочисленных трудов нет ни одного, посвященного специально политике; они все или имеют литургический характер, или посвящены уяснению и развитию православного вероучения [190]. Но по связи вопросов ему пришлось коснуться отношения императора к церкви, и в этом деле он явился горячим защитником церковной свободы. В сочинении «*О священных рукоположениях*» он называет императора защитником церкви (ἐχθρός δεφένσωρ) [191] и этим объясняет поминание его на литургии, но он вооружается против всякой действительной его власти в области церковного управления. У него заметно стремление поставить святительскую власть в некоторых отношениях выше императорской. Так, он говорит, что император свят помазанием, между тем как архиерей свят одним своим саном вследствие рукоположения [192]. Поэтому он резко восстает, как против вредного новшества, против всяких знаков покорности архиерея императору и находит, что этими знаками архиерей унижает свой сан [193]. Далее, он стремится сузить участие императора в богослужении, и даже различные символические действия в чине венчания он объясняет с некоторым умалением власти императора. Таково его объяснение значения скипетра [194]. Наконец, в упомянутом сочинении он посвящает отдельную главу опровержению очень распространенного в его время мнения, что патриарх получает свою власть от императора. По его мнению, этого уже потому не может быть, что император есть защитник церкви и хранитель ее правил, а постановление патриарха властью императора могло бы совершаться только с нарушением этих правил. Патриарх избирает собор, и император не принимает в этом никакого непосредственного участия [195].

Таковы в самом сжатом очерке византийские политические учения, поскольку они касаются вопроса о характере и о пределах царской власти. Очерк этот, конечно, не полон, и знатоки византийской литературы найдут в нем, по всей вероятности, крупные и существенные пробелы; но он, во всяком случае, позволяет сделать некоторое общее заключение о существовании в византийской политической литературе нескольких направлений. Большинство литературных памятников ограничивают царя законом; меньшинство – изображают его власть как безусловно неограниченную, основанную на одном только усмотрении. По вопросу о правах императора в области церкви заметно такое же разногласие: одни, как патр. Фотий, признают эти права, другие, как Феодор Студит и Симеон Солунский, склонны их оспаривать. Если бы и оказалось, что в представленном очерке есть существенные пробелы, т. е. что в нем пропущены какие-нибудь важные и замечательные политические учения, то это все-таки не могло бы подорвать значение сделанного вывода. Может быть, на самом деле отношение между указанными направлениями было несколько иное, т. е. то направление, которое теперь представляется более сильным, в действительности было более слабым, и наоборот; но должно остаться бесспорным, что все-таки было два противоположных направления и в общем вопросе о пределах царской власти, и, в частности, в вопросе о правах императора в области церкви. Из представленного очерка можно сделать еще один вывод. В византийской политической литературе, при всем ее явном стремлении к ограничению императорской власти, нельзя указать произведений, которые устанавливали бы ограничение императора какими-нибудь учреждениями. Даже те авторы и те произведения, которые отстаивают независимость церкви и независимость патриарха от императорской власти, ничего не говорят об участии патриарха в делах собственно государственных, из чего можно было бы сделать вывод, что императора они не наделяют всей полнотой государственной власти, но разделяют ее между императором и патриархом. Если прав *Buru* в своей характеристике власти византийского императора, и ему в действительности принадлежала только доля государственной власти, а другая – находилась в руках сената и, может быть, еще каких-нибудь учреждений, то нужно сказать, что этот факт не нашел себе отражения в политической

литературе. В политической литературе государственная власть присваивается безраздельно одному византийскому императору и, если устанавливается какое-нибудь ограничение его власти, то только одно – ограничение законом.

В Древней Руси из перечисленных произведений византийской политической литературы были известны далеко не все. Перевод Царского свитка диак. Агапита встречается в списках XV и XVI вв. под заглавием «Главы совещательные сложенные Агапитом диаконом царю Иустиниану, или подобным этому». Перевод не всегда полон; где и когда он сделан, неизвестно [196]. Завещание императора Василия Македонянина под названием «Главы наказательные к сыну его, царю Льву» встречается, начиная с половины XV в. [197] Феодор Студит стал рано известен на Руси: некоторые его сочинения встречаются уже в древнейших кормчих [198]. Ссылки на его поучения делаются, начиная с XIV в. [199] Житие Феодора Студита, из которого русские книжники могли ознакомиться с его взглядами на отношение царя к делам церкви, находим в русском переводе уже в XII столетии [200]. Творения Симеона Солунского, в частности, сочинение «О священных рукоположениях», известны в русском переводе в целом ряде списков XVII в. [201]; было ли это сочинение переведено раньше, сказать трудно. «Советы византийского боярина» в оригинале, т. е. на греческом языке, находятся в сборнике XV в., который поступил в Патриаршую, ныне Синодальную, библиотеку при патр. Никоне, а может быть, и раньше [202]; древний перевод «Советов» неизвестен, как неизвестно и то, читал ли их кто-нибудь. Переводы сочинений патр. Фотия и Феофилакта Болгарского встречаются в древней русской письменности [203], но политические сочинения их, по-видимому, в Древней Руси не были известны [204]. Одно из сочинений Никифора Блеммида, именно его логика, находилось в М. Синодальной библиотеке уже в конце XVIII столетия; но о других его сочинениях известий нет [205]. Наконец, сочинения Петра Патриция и Мануила Палеолога, по-видимому, не были известны ни в оригинале, ни в переводах.

Таким образом, в распоряжении русских людей находилось всего четыре произведения византийской политической литературы. С ними они могли познакомиться непосредственно; об остальных они могли узнать только из третьих рук. Два из этих произведений проводят идею ограниченной царской власти, другие – развивают учение о невмешательстве царя в область церкви. Следовательно, хотя все политические учения, дошедшие до Древней Руси из Византии, говорят об ограниченной царской власти, но ограниченность они понимают не вполне одинаково. Те произведения, которые говорят о законе как о пределе царской власти, совсем не касаются вопроса об отношении царя к делам церкви, а те, которые отрицают за ним право участия в церковных делах, наоборот, совсем не обсуждают отношения царской власти к закону.

Все сказанное о Византии дает основание выставить следующие общие положения относительно византийского влияния на русские литературные идеи о пределах царской власти:

1. Византийская практика государственных отношений, насколько в них проявлялся характер власти византийского императора, отличалась, как и в других государствах, большим разнообразием. История Византии дает примеры самого разнообразного отношения императоров как к своей власти, так и к делам церкви, и к церковным властям.

2. Форма правления в Византии, как она выразилась в нормах права, возбуждает до настоящего времени много споров. Можно предположить, что и на современников она производила различное впечатление, так что некоторым византийский император представлялся как абсолютный, ничем не ограниченный государь, другие, наоборот, видели в нем ограниченного монарха. Дошедшие до Руси памятники византийского права, в которых определяется характер власти византийского императора со стороны ее пределов, хотя все говорят о подчинении императора идее закона, редактированы, однако, в таких широких выражениях, что допускают самое разнообразное толкование и понимание.

3. Известные на Руси произведения византийской политической литературы развивали различные учения о характере власти императора и пределы ее понимали различно.

4. Отсюда вытекает, что под Византией не следует разумеать нечто однородное и постоянное; она обнимает собой, наоборот, самые разнообразные и даже противоположные друг другу отношения, нормы права и литературно-политические идеи, которые к тому же допускают различное понимание и толкование. Русские книжные люди, знакомясь с Византией, воспринимали все это разнообразие и могли (и должны были) делать из него выбор. Поэтому византийское влияние на русские учения о пределах царской власти не могло заключаться в простом перенесении готовых понятий и не могло породить какое-нибудь *одно* направление, которому следовало бы присвоить название византийского. Византия могла дать русским мыслителям толчок для развития и материал для обоснования самых различных учений о царской власти, которые все с одинаковым основанием могут быть названы (или не названы) византийскими.



# 1. Древнейшая эпоха

Политические теории, в смысле более или менее законченной системы политических понятий, появляются в русской литературе не ранее XIV века. Поэтому и учения о пределах царской власти, в которых бы этот вопрос был достаточно разработан и обоснован, мы не найдем ранее указанного времени. Но отдельные идеи, касающиеся этого учения, можно найти в нашей письменности с самого ее возникновения. Можно сказать даже, что в этот древнейший период истории русской политической литературы были уже высказаны все или, по крайней мере, все главнейшие идеи, которые потом составили содержание различных учений о царской власти.

Первым памятником, который в этом отношении заслуживает внимания, является церковный устав св. Владимира. Историки рассматривают его исключительно как источник права, устанавливающий особую церковную подсудность наряду с подсудностью гражданской. Но независимо от этого, в уставе выражены некоторые идеи, имеющие не столько правовой, сколько политический характер, которые объясняют нам причины его появления. Церковный устав св. Владимира дошел до нас в большом количестве списков, не одинаковых по объему и отличающихся несколько друг от друга в своей редакции. Отношение исследователей к этим спискам, а через них и к самому уставу неодинаковое. Карамзин и Голубинский решительно отвергают подлинность устава, основываясь на целом ряде заключающихся будто бы в нем несообразностей [206]. Те же исследователи, которые не считают устав позднейшей подделкой, расходятся в вопросе, которые из дошедших до нас списков считать наиболее приближающимися по своей редакции к не дошедшему до нас подлиннику. Преосв. Макарий такой древнейшей редакцией устава считает наиболее обширную, а Владимирский-Буданов – самую краткую [207]. Возражения против подлинности устава можно оставить в стороне, так как они давно уже опровергнуты, и если их продолжают повторять, то только по недоразумению [208]. Что же касается вопроса, которую редакцию считать древнейшей, то и он не имеет для нас большого значения, так как то место устава, которое представляет интерес для истории государственных идей, находится во всех решительно редакциях почти в одном и том же виде. Поэтому с полным основанием можно допустить, что в том или другом виде оно находилось и в подлинном уставе.

А именно, после вступительных слов устава, где коротко говорится о крещении св. Владимира и о построении им Десятинной церкви, читаем в списках краткой редакции:

...

*И потом воззрех в Греческий номоканун и обретох в нем, яже не подобает сих тяж и судов судити князю, ни бояром, ни судьям его; и сгадав аз с своею княгиною Анною, и с своими детми, дал есмь святой Богородицы и Митрополиту и всем Епископом; а ты неступают ни дети мои, ни унуци мои, ни род мой, в люди церковные и во все суды, и по всем городом дал есмь и по погостом и по свободам, где крестьяне суть; а кто уступит на мое дание, суд мне с тем пред Богом [209].*

В списках средней редакции это место читается так:



*Потом же митрополит тем сказа ми 7 собор греческих и номоканон. И како велиции тии цари не восхотеша сами судити тех судов, ни велможам, ни бояром, ни судиам их, но предаша церкви и святителем; такожь и аз, изгадав со своею княгинею и со своими детми, дал есмь церкви святей Богородици митрополиту всеа Руси и всим епископом по всей земли тыи суды, а не оуступатись ни детем моим, ни оунучатом, ни роду моему до века не оуступатись в церковные люди, ни в суды их. Дал есмь по всем градом, и по погостом, и по слободам, где христиане суть... Князю и бояром и судиам во ты суды не оуступатить: то все дал есмь по первых царех ряжению, по вселенских великих святых седми собор великих святитель. Аще кто преобидит наш устав, какож уставиша святыи отци: таковым непощеном бытии от закона Божиа, горе себе наследуют [210] .*

Почти те же выражения находим и в списках обширной редакции [211] . В приведенных словах устава св. Владимира заключаются следующие положения:

1) Киевский великий князь Владимир, «растворивше греческий памаканон» (обширная ред.), нашел там указание, что «не подобает» князю судить за некоторые преступления, и что «правилом святых отец, христианскими цари и князи» (та же ред.) суд по этим делам дан церкви. На основании этого он, великий князь киевский, признал, что и ему «не подобает», т. е. что и он не имеет права судить эти дела и должен передать их в руки церкви. Этим самым он поставил свою власть в определенные границы, и не только власть судебную, но также власть правительственную и власть законодательную; потому что, если ему не подчинены некоторые суды, то отсюда следует, что он не может давать им указаний и не может творить норм права, которыми эти суды будут руководиться. Все это установлено или должно быть установлено церковью. Таков, по крайней мере, логический смысл запрещения «вступаться» в церковные суды. Это нельзя понимать как самоограничение власти, по существу неограниченной. Самоограничение заключается в каждой норме, которую издает неограниченная власть, потому что каждая такая норма представляет отказ от произвола и обещание действовать в определенных рамках. Но каждая изданная властью норма может быть в любой момент изменена или отменена совсем. Церковный устав св. Владимира говорит о другом. Князь не добровольно, не в силу своей власти, не потому, что считает это целесообразным, устанавливает церковные суды и не с тем, чтобы их уничтожить, когда он найдет это нужным. Он делает это потому, что так требуют нормы закона Божия, нормы, установленные св. отцами и христианскими, т. е. византийскими царями; все эти нормы изложены в Номоканоне [212] . Все эти нормы, в том числе и постановления греческих царей, которые не имеют никакого отношения к киевскому князю, и которым он ни в малейшей степени не подчинен (хотя бы уже потому, что они действовали в то время, когда киевских князей еще не было), он признал для себя *обязательными*. А раз признав их для себя обязательными, он должен был признать и то, что уже само собой отсюда вытекает, т. е. что он *не имеет права* вступаться в определенные дела, возникающие в его государстве. Иначе говоря, он должен был признать свою власть ограниченной – в том смысле, что над его властью оказались нормы, не им изданные, которые он отменить не может.

На указание церковного устава, что определенное количество дел гражданских князь

предоставляет суду епископов на основании греческого Номоканона, Е. Голубинский весьма решительно возражает, что «это неправда» – в том, вероятно, смысле, что Номоканон не так определяет церковную подсудность [213] ; на этом он строит одно из своих доказательств подложности устава. Но для дела безразлично, так ли точно понимает Номоканон отношение церковной и гражданской подсудности, как ее определяет церковный устав св. Владимира, и действительно ли в нем можно найти основания, из которых с необходимостью вытекало бы как издание устава, так и все содержание его. Ссылку на Номоканон следует понимать «как общее, неопределенное указание того источника, откуда заимствованы начала, изложенные в уставе» [214] . Если бы даже можно было утверждать, что в Номоканоне не содержится ровно никаких оснований для такого понимания церковной подсудности, то и это не имело бы большого значения. Важно, что св. Владимир – правильно или неправильно, – но так понял Номоканон и изложенные в нем постановления Вселенских соборов и «первых царев уряжение», что это делало неизбежным издание церковного устава, и именно в том виде, как он был издан [215] . А еще важнее, что это действительное или воображаемое содержание Номоканона св. Владимира признал для себя обязательным. Он мог этого и не сделать, но тогда он не был бы тем, чем он был, т. е. не был бы *христианским* государем, как он это понимал, потому что для христианского государя обязательны постановления соборов и «христианских царей» [216] .

Можно здесь не заниматься чисто юридическим вопросом, вытекает ли отсюда, что Владимир не мог уже потом ни отменить церковные суды, ни изменить круг их ведомства. С политической точки зрения этот вопрос не представляет интереса. Зато представляет интерес другая сторона дела. Если правильна мысль, что, признав для себя Номоканон обязательным, Владимир Св. свою до тех пор неограниченную власть преобразовал в ограниченную, то одно из выражений в церковном уставе дает возможность прибавить еще одну черту для характеристики его власти. Устав, как значится в нем, дан не всей «Русской земле», а только тем погостам, градам и слободам, где «*христиане суть*». Следовательно, в тех частях земли, где еще оставались язычники, где христианство не было принято, устав не действовал [217] . Это и понятно: там христианство не было принято, значит, не было церковных установлений, не было и церковных судов, которым определенные дела могли бы быть поручены. Там эти дела ведал князь и его судьи. Отсюда можно прийти к мысли, что Владимир в различных частях государственной территории или по отношению к различным группам населения обладал неодинаковой властью. Для язычников он был князь с неограниченной властью и считал себя вправе сам или через своих судей судить, например, преступления на почве семейных отношений; для христианского же населения его власть была ограниченная, так что те же самые преступления он не имел права судить. Такое совмещение в одном лице двух разных по своему характеру властей не представляет ничего особенного и, уже во всяком случае, ничего невозможного. И в последующее время русские государи пользовались в отношении подданных – не христиан де-юре всей полнотой власти, так что и религиозные дела их ведались чисто государственными учреждениями, в то время как религиозные дела христиан были переданы церковным установлениям. Было ли это простое самоограничение государственной власти или нечто другое, об этом предоставим судить другим; но для князя Владимира это было ограничением его власти, которое вытекало из признания обязательности Номоканона.

2) В учрежденные им церковные суды в. к. Владимир запрещает «вступаться» детям своим, внукам и всему роду своему «до века»; а кто вступится, тот не будет прощен от закона Божия, тот горе себе наследует, «с тем суд мне пред Богом». Этими словами Владимир свое понимание и свое признание Номоканона сделал не личным своим делом, а делом всего княжеского рода, всех последующих князей, в руки которых переходила государственная власть. Номоканон стал и для них обязательным; следовательно, и им «не подобает», т. е. не принадлежит право

вступаться в церковные дела. В какой мере обещания государя за своих наследников имеют юридическое и политическое значение, это другой вопрос; но несомненно, что Владимир желал передать им ту же власть, которую имел сам, т. е. власть ограниченную. Нормы Номоканона, которые ограничивали его власть, должны были ограничивать и власть его наследников. Обязательность этих норм, их неотменяемость он скрепил даже загробной ответственностью своего потомства. Последующая история, по крайней мере, ближайших столетий, показала, что обязательство, положенное Владимиром на своих наследников, было ими принято.

Таков характер княжеской власти, устанавливаемый церковным уставом св. Владимира. Надо оговориться: церковный устав есть, собственно, памятник права, и потому можно было бы сказать, что идеи, в нем заключающиеся, выходят за пределы истории политической литературы. Иначе обстояло бы дело, если бы с несомненностью была установлена его подложность; тогда он перестал бы быть в наших глазах источником права, и его нужно было бы рассматривать исключительно как политический трактат, имеющий целью проповедь определенных отношений между государственной и церковной властью. Для истории политической литературы это был бы прямой выигрыш. Но и теперь, оставаясь памятником права, он должен занять в ней видное место. Во-первых, та часть устава, где изложены рассмотренные выше идеи, имеет чисто литературный характер – характер предисловия, в котором автор знакомит нас с теми началами, какими он руководился при издании памятника. Здесь памятник перестает быть законом, выражающим обязательные для подданных повеления, и становится политическим произведением. А затем, важно и то, что церковный устав св. Владимира отразился и в последующей литературе, и именно своими политическими идеями. Обойти его в истории русской политической литературы было бы прямо невозможно.

Что касается происхождения этой первой в русской политической литературе идеи об ограничении княжеской власти, то совершенно ясно, что она возникла под непосредственным влиянием христианства. Во всех редакциях церковного устава, хотя и не во всех одинаково определенно, указывается на связь его с принятием христианства. В списках средней редакции, например, устав начинается с изложения причин, приведших к крещению Руси (испытание вер), потом читаем о самом крещении, а затем Владимир Св. рассказывает, как он принял от митрополита наставление в христианской вере, и чем он пожелал выразить свою ревность к ней. И вслед за этим устав говорит о Десятинной церкви и о церковном суде. Следовательно, ограничение княжеской власти есть прямое следствие познания истин христианской веры. Если новообращенный князь сделал такой вывод из христианского учения, то это произошло, конечно, не без участия со стороны митрополита, прибывшего из Византии. Он, говорится в уставе, «сказа ми 7 собор греческих и номоканон», и как «велиции тии цари не восхотеша сами судити тех судов» (та же ред.). На основании этого можно видеть в идеях устава и византийское влияние. Но оно состояло только в том, что митрополит сообщил Владимиру Св. о некоторых памятниках византийского права и о некоторых фактах византийской истории, из которых князь сделал вывод об ограниченности своей власти. Сама же идея об ограниченности не была при этом заимствована из Византии, а, пожалуй, даже была противоположна тому, что Владимир узнал о византийских порядках. В словах митрополита нет ничего, что свидетельствовало бы об ограниченной власти византийских императоров. Они, правда, тоже отдали церковный суд святителям, но они сделали это потому, что «не восхотеша сами судити», а не потому, что они считали свою власть ограниченной. Для них невступление в церковные суды было не выводом из признания обязательности соборных постановлений и «ряжения» царей, потому что это были их собственные ряжения, а просто проявлением власти, свободным действием. Владимир Св., наоборот, не свободно пришел к своему решению, а по необходимости, так как наперед уже признал себя связанным известными нормами («не

подобает»). Разница между «не восхотеша» и «не подобает» совершенно очевидна, и она говорит, что здесь не могло быть заимствования.

Сама форма выражения мысли могла быть взята из отдела в древних кормчих под названием «От кнѣзь божьственны коньчины Йоустиниана», гл. 36 (=нов. 123): «Ни единому же от кнѣзь *подобает* боголюбивых епископ ноудити на соудище приходить». Следует заметить, что здесь слово «кнѣзь» соответствует греческому ἀρχων и обозначает не главу государства, а должностное лицо, назначенное царем и ему подчиненное; то же самое – и в переводе других новелл, например в главе 12 (=нов. 83), касающейся церковной подсудности, где *по λιτιχός ἀρχων* переведено словами «гражданский князь» или «градской князь». Владимир Св. мог перенести на себя этот титул только в том случае, если ему была внушена мысль, что он всего лишь архонт, поставленный от византийского императора. Этим путем ограничение компетенции архонта превращалось, при переносе его на Русь, в ограничение княжеской власти. Но можно сделать и другое предположение. Можно предположить, что Владимир пришел к своей мысли не вследствие внушения митрополита. Он мог вовсе не подозревать, что постановления, вошедшие в славянскую кормчую, относятся к архонту, а не к князю; он мог думать, что эти постановления и в подлиннике относятся именно к князю, а не к архонту. При этом предположении, в церковном уставе св. Владимира можно будет видеть не только следы византийского влияния, но еще и влияние со стороны славянской письменности, а именно славянского перевода Номоканона [218].

За церковным уставом св. Владимира последовал целый ряд других уставов, приблизительно такого же содержания. Первым из них был устав Ярослава Владимировича [219]. Он начинается таким же почти предисловием, как устав Владимира. Оно читается так:

...

*Се яз князь великий Ярослав, сын Володимерь, по данью отца своего сгадал есми с митрополитом с Ларионом, сложил есми со греческим номоканонем, аже не подобает сих тяжь судити князю и бояром. Дал есмь митрополитом и епископом те суды, что писаны в правилех, в номоканоне, по всем городом и по всей области, где крестьянство есть [220].*

Здесь так же, как в уставе св. Владимира, находим ссылку на Номоканон и, очевидно, с тем же самым значением. В Номоканоне Ярослав нашел, что «не подобает» князю судить «сих тяжь». Очевидно, он обратился к Номоканону так же, как и Владимир, считая его источником обязательного для себя права; а найдя там указание, что князю не подобает судить «сих тяжь», он должен был отказаться от своего права и ограничить свою власть. В этом полное сходство в идеях между двумя памятниками. Но есть и разница. Ярослав поступил так «по данью отца своего». Е. Голубинский понимает это выражение в том смысле, что Ярослав сложил свой устав по записи отца. Но если, говорит Голубинский, Владимир имел намерение написать устав, то с какой стати он не сделал бы этого сам [221], а поручил Ярославу? Из этой несообразности он выводит, между прочим, свое заключение о подложности устава Ярослава [222]. Но слова «по данью» вовсе нет надобности понимать в этом смысле. По «данью отца» значит только: по тому, как отец дал, т. е. дал устав. Это самый простой, этимологический смысл выражения, вполне удовлетворительный и для объяснения данного места [223]. Если принять это толкование, то мы получим, что Ярослав обратился к Номоканону и затем издал устав не совсем так, как это

сделал Владимир. Тот обратился к Номоканону по собственной инициативе, а Ярослав сделал это согласно воле Владимира, изложенной в его уставе. Воля Владимира, значит, возымела силу и для его наследника. Ограничению, которому подчинился Владимир, подчинился по его повелению и Ярослав. Обещание, данное Владимиром за свой род, было, таким образом, исполнено, и соответственная идея продолжала жить.

Из других церковных уставов можно указать на устав в. к. Всеволода ок. 1135 г. В нем также находим подтверждение устава Владимира и общую ссылку на Номоканон. И общий его характер, и некоторые частности показывают, что он составлен под несомненным влиянием первого устава [224]. В других уставах это явление заметно меньше [225].

XI век оставил нам несколько памятников, которые дают, хотя и не очень богатый, но все же ценный материал для учения о пределах княжеской власти. К числу их относится, прежде всего, «Слово о законе и благодати» митр. Илариона, составленное, как полагают историки литературы, между 1037 и 1050 г. [226] Считать ли его церковной проповедью или видеть в нем послание, обращенное к Ярославу, как думал Соловьев [227], или, наконец, согласиться с Голубинским, который склонен видеть в нем торжественную речь, сказанную, может быть, по случаю окончания храма [228], значение «Слова» от этого не изменится. Задача его – «изобразить и прославить божественное домостроительство о спасении людей вообще и в частности о спасении нашего народа русского, совершенном чрез избранника Божия, вел. кн. Владимира» [229]. И. Жданов определяет основную мысль «Слова» еще короче: это мысль об особенной милости Божией к народу русскому [230]. Уже отсюда можно заключить, что произведение Илариона имеет политический оттенок. И действительно, это первый опыт философии русской истории, имеющий целью определить место России во всемирной истории, поставить основные факты тогда короткой еще русской истории в связь с общим смыслом божественного строительства и таким образом указать главную идею русского государства. Родившийся среди израильского народа Спаситель не был принят своим народом. С проповедью Его учения апостолы обратились к язычникам. Так, по мнению Илариона, и должно было быть. «Лепо бо бе благодати и истине на новые люди восияти, не вливают бо – по словеси Господню – вина нового – учения благодатна в мехы ветхы, обетшавшая в иудействе, аще ли просядуться меси и вино пролиетя; не могше бо закона стена удержати;... но новое учение новы мехы, новы языки, новое и соблюдетя, якоже и есть». Новым мехом для Христова учения оказался русский народ: «Вера бо благодатная по всей земли распростресе и до нашего языка русьского доиде.... евангельский же источник наводнився и всю землю покрыв и до нас пролиався». Русский народ, значит, уже от века был предназначен к восприятию благодатной веры, и это дает основание для надежды, что ему и в будущем готовится важная мировая роль. Понятно, что «Слово» проникнуто сознанием национальной славы и духовных доблестей русского народа [231]. Славу эту автор переносит и на русских князей; он рисует нам образ благочестивого князя, друга правды, доблестного защитника своей земли. Это составляет содержание «Похвалы кагану Владимиру», непосредственно примыкающей к «Слову» и, по мнению некоторых исследователей, составляющей с ним одно целое.

На основе общего политического мировоззрения высказывает ли Иларион какие-нибудь идеи о характере и объеме княжеской власти? Их немного, и они выражены более в виде намеков. В «Похвале» находится следующее интересное место, где автор сравнивает св. Владимира с Константином Великим:

*Колико ты похваленимаши бытии, не токмо исповедав, яко Сын Божий есть Христос, но и веру уставль по всей земли сей, и церкви Христовы поставль, и служителя Его введ, подобниче великого Коньстянтина, равноумне, равнохристоролюбче, равночъстителю служителем его. Он с святыми отци Никейского собора закон человеком полагааше, ты же с новыми отци нашими епископы снимался часто с многим смерением съвещавашеся, како в человецех сих новопознавших закон уставити; он в елинех и римлянех царство Богу покори, ты же, о блаженниче, подобно, уже бо и в онех и в нас Христос царем зовется» [232].*

Последние слова обратили на себя внимание И. Жданова; он понял их как выражение глубокой политической мысли. «В них видно, – говорит он, – не только знакомство с Византийским пониманием царской власти, возводимой своим основанием к Христу, но и желание применить это понимание к власти Русского великого кагана, желание показать, что достоинство последнего ничем не меньше достоинства Византийского императора: “уже бо и в онех и в нас Христос царем зовется”» [233]. Если бы в самом деле Иларион имел в виду представить здесь византийское понимание царской власти, опирающейся на божественный авторитет, или подобной Богу, если б он к тому же хотел показать, что это понимание принято уже и на Руси, то мы имели бы факт чрезвычайной важности. История политической литературы могла бы сделать отсюда очень интересные выводы. Но толкование, предложенное Ждановым, никоим образом не может быть принято, так как текст не дает для него достаточного материала. Иларион говорит только о том, что Константин Великий покори Богу еллинское и римское царство, т. е. сделал христианскую веру и тут и там господствующей; «подобно» сделал и Владимир, так как благодаря ему уже и на Руси Христос зовется царем, т. е. Христа славят как царя, Христу поклоняются, Христа исповедуют. Автор «Слова» придает Христу царское достоинство, а не царя сравнивает с Христом и не возводит к Христу основание царской власти. Этой мысли здесь нет, и потому говорить о византийском понимании царской власти нет оснований.

Можно, однако, в приведенных словах указать другие мысли. Иларион похвалит Владимира за то, что он не ограничился одним личным исповеданием Христа, но еще и веру уставил, и церкви Христовы поставил, и служителя Христова ввел. Владимир понял введение христианства как свое государственное дело, и это ему ставится в заслугу.

Иного отношения к этому и нельзя было ожидать от духовного автора. Но, может быть, здесь проглядывает полусознанная и другая мысль, более общего, принципиального характера. Если достойно похвалы, что Владимир взял на себя распространение веры и ввел церковные учреждения, то значит, на обязанности князя лежат не только светские дела, но и духовные. Раньше Иларион указывал, что Владимир, «единодержец бив земли своей, покори под ся округныя страны, овы миром, а непокоривыя мечем», землю свою «пас правдою, мужеством и смыслом» [234]. Короче говоря, он выполнял все задачи, лежащие на светской власти. Но на нем в равной мере лежала забота о религиозных нуждах своего народа, удовлетворение которых он не мог и не должен был предоставить одному только частному почину. Можно было бы думать, что забота князя в этом отношении должна была ограничиться только введением христианства, а когда оно было введено, он должен был совершенно устранить себя от дел веры и церкви и передать их духовным властям. Но нет; Иларион рисует иной образ князя. Он указывает две черты из деятельности св. Владимира. Христианский князь стремится в новообращенном народе «уставить» христианский закон и, во-вторых, в этом важном деле он

«со многим смирением» совещался с епископами. Возможно, что в уставлении закона следует видеть намек на церковный устав, тем более, что несколько ниже автор хвалит Ярослава, «не рушаща твой (т. е. Владимира) *устав*, но утвержающа» [235]; но возможно, что это выражение имеет и более широкий смысл утверждения в народе Христовой веры. Во всяком случае, важно, что Владимир не стал дожидаться, когда закон будет уставлен помимо него, а взял почин в этом деле на себя. Но он действовал не единолично, а совещался с епископами, просил их указаний. В этом отношении он и следует примеру Константина Великого, который «с святыми отци Никейского собора закон человеком полагааше». Следовательно, если Владимир воплотил в себе идеал князя, то этот идеал состоит в умелом, тактичном совмещении двух начал: деятельная забота о вере и в то же время почтительное отношение к указаниям со стороны духовной власти. Князю принадлежит право заботиться о делах церкви, и он от своего права не отказывается, но сознавая ограниченность своих сил в этом отношении, он добровольно подчиняется тем, кто стоит во главе церкви.

Если будет признано, что текст «Слова» дает основание так формулировать взгляды Илариона, то в лице его мы должны видеть родоначальника того течения русской политической мысли, которое стремится расширить пределы царской власти, предоставив ей близкое участие в церковных делах и не отрицая в то же время этого права у власти духовной. Течение это принадлежит к числу довольно значительных как по количеству писателей, так и по разработанности своей, и потому будет полезно теперь же, при самом его зарождении, обратить внимание на причины, его вызвавшие. Что «Слово о законе и благодати» со всеми вложенными в него идеями могло оказать свое влияние на последующую литературу, это вне сомнения. В настоящее время известно свыше тридцати списков «Слова», причем значительно более половины их приходится на XV и XVI вв., т. е. на период наибольшего расцвета нашей политической литературы [236]. Следы влияния его найдены не только в русской письменности, но и в югославянской [237]. Возможно, что влияние это коснулось и политических идей. Но под какими влияниями сложились политические идеи самого Илариона? Как видно из текста, некоторый материал ему дала византийская история. Пример Константина Великого, покровителя христианства, принимавшего близкое участие в церковных делах, мог возбудить в нем общую мысль, что деятельная забота о церкви составляет прямую обязанность государя. Но литературное влияние сыграло здесь едва ли большую роль. Взгляды, которые чувствуются в «Похвале князю Владимиру», продиктованы были самой жизнью и историческими обстоятельствами. Уже было замечено, что от духовного оратора никак нельзя было бы ожидать упреков князю за покровительство церкви. Иларион видел, что христианская вера распространилась в русской земле исключительно благодаря деятельности князя. Он построил храмы, он же положил начало и церковной иерархии. Труды его не пропали даром: русская церковь при его сыне находилась в прекрасном состоянии и могла даже помышлять о некоторой независимости от церкви греческой; быть может, в пору составления «Слова» автор его уже намечался как кандидат на митрополию. Иларион мог с полным основанием обращаться к Владимиру с предложением посмотреть на плоды своих трудов: «Виждь церкви цветущи, виждь христианство растущее, виждь град иконами святых освещаем блистающесе и тимиамом объухаем, и хвалами и божественными пении святыми оглашаем» [238]. Отсюда мысль естественно могла прийти к оправданию тех действий князя, которые создали это блестящее положение. Фактическое вмешательство в церковные дела превратилось в право на это вмешательство. Что же касается почитания духовного чина и следования его указаниям, то эта мысль настолько лестна и выгодна для лица, принадлежащего к этому чину, что отыскивать какие-нибудь особые причины ее возникновения, тем более, видеть источники ее непременно в Византии нет никакой надобности.

Совершенно другой материал дают для истории политических учений писания современника митр. Илариона – *Иакова Черноризца*. Сведения наши о нем остаются до сих пор очень скудными; они ограничиваются только летописным известием, что преп. Феодосий Печерский, почувствовав в 1074 г. приближение смерти, нарек Иакова своим преемником на игуменстве [239] . О литературной его деятельности впервые определенно заговорил М. Погодин. Он доказывал принадлежность ему нескольких сочинений и в их числе послания князю Изяславу Ярославичу [240] . Мнение его можно считать упрочившимся в науке только относительно некоторых из этих сочинений [241] ; что же касается послания, то как об авторе его, так и о том, к кому оно обращено, в литературе есть разногласие. Для истории же политических учений именно оно представляет некоторый интерес, и потому оказывается нужным на этом разногласии несколько остановиться. Арх. Филарет и преосв. Макарий, напечатавший послание во 2-м томе своей «Истории русской церкви», вполне примыкают к мнению Погодина [242] ; но Е. Голубинский и Н. Никольский находят, что нет никаких оснований утверждать, что послание принадлежит именно Иакову Черноризцу, и ничем не доказано, что оно написано в. к. Изяславу [243] . Однако, со своей стороны, они не выставили никакого предположения, кого следовало бы считать автором послания, и кому оно было адресовано. Между тем во всех известных списках послания говорится, что оно написано «от многогрешного чернеца Иакова», а Голубинский даже признает, что послание по языку очень древнее [244] ; поэтому, если отрицать авторство Иакова Черноризца, нужно отыскать в ту же приблизительно эпоху какого-нибудь другого чернеца Иакова, которому можно было бы приписать это послание. Но второго чернеца Иакова, о литературной деятельности которого можно было бы говорить хотя с некоторым основанием, мы не знаем. Следовательно, остается, несмотря на высказанные сомнения, автором послания считать не кого другого, как именно Иакова Черноризца. В большинстве списков послание обращено «к Божию слуге к великому князю Димитрию» [245] , а известно, что Изяслав Ярославич носил христианское имя Димитрия; отсюда – мнение Погодина, Филарета и Макария. Что можно возразить против этого? Голубинский говорит: «Чтобы послание писано было к князю, признаков этого в нем нет, и скорее есть основание думать противное» [246] . Но почему таким признаком он не считает приведенные слова, и какое есть основание для противного мнения, он не объясняет. В содержании послания нет ровно ничего такого, чего нельзя было бы поместить в послании к князю; наоборот, как увидим, в нем есть одно место, которое лучше всего объясняется, если предположить, что оно обращено к князю. А если принять в расчет, что Иаков был духовный отец Изяслава [247] , то станет вполне понятно, почему он именно к нему обратился с посланием такого содержания.

Большинство исследователей, занимавшихся этим памятником, характеризуют его как сочинение нравственного содержания, в котором автор предостерегает от пьянства, блуда, учит терпению, любви к ближним и т. д. [248] Такая характеристика правильно подмечает общий дух, общее направление послания; но вполне охватывает она только первую (большую по своему размеру) его часть. Во второй же части послания есть место, к которому эта характеристика не подойдет – оно имеет совершенно другое содержание. В списке, по которому послание было напечатано преосв. Макарием, место это несколько испорчено, а в сборнике XVI в. Имп. Публ. Библ. № 1294 (Погод.) оно читается так:

...

... Сего дея Павел велит присно въоруженым быти. Милостивии



*бо помиловани будут, милость на суде лишше при всем хвалима и смерти избавляет. Сеяй щадя, щадя и пожнет, рече Павел: и все вашею любовью да бывает. И се ти буди оуказ: Еффаа князя единородная дщи и оубогие вдовы две медницы; не веде, равно ли будет, кому то принесени быша. Правила своего не остави противу силы. Се же бы добро в тайне. Девица бо хранима любима есть внешними; аще ли исходит, не всем оугодна есть, от оных судима. Буди, аки пчела, извъну нося цветы, а внутрь соты делая, да не дым в солнца место приимеши; и не рцы, что зло творя; еще бы се не оугодно Богу, не попустил бы. Самовластье дал есть человеку нераскаянен дар Его. Но терпит и идолом служащим и отметающимся Его, и еретиком, и дияволу, или готово имаа ицеление покаяние. И будеши часто обращался, еже не оугодно Богу. А без вести оутрений день, а глаголю и днешний, и несмы тому властели; и никто же весть о себе в тайных Божиих судех, да вси трепещем о своих деяниих. Позорище бо есмы аггелом и человеком. И аггели знаменают на всяк день, кто что предложит. И ты вник в сердце си, и пройди мыслию всю тварь, и рассмотри торг человека житиа како ся расходит по писаному, все стена немощнее. И зри Господа с небес оуже на суд грядуща человеческим тайнам и въздати всем по делом» [249] .*

Уже при первом чтении этих строк должно быть ясно каждому, что это не общее рассуждение на тему о необходимости воздержания, что составляет предмет первой части послания. Здесь речь о другом. Иаков говорит здесь о справедливости и милосердии, о необходимости соблюдать установленные правила закона и о том, как строгое исполнение закона может быть соединено с заповедью любви. Приведенные им примеры лучше всего объясняют его мысль. Израильский вождь Иеффай дал обет: если Бог дарует ему победу над аммонитянами, принести в жертву Ему то, что выйдет к Иеффаю навстречу при возвращении с войны. Победа была одержана, а когда Иеффай приближался к дому, первой, кто вышел к нему на встречу, была его любимая дочь. Иеффай стал было колебаться в исполнении обета, движимый чувством любви, но дочь сама поддержала его, и обет был исполнен (Судей, гл. и). Таким образом, заповедь любви к ближнему отступила перед строгим исполнением установленного Иеффаем правила. Убогая вдова положила в сокровищницу две лепты, что составляло все ее пропитание (Мрк. XI, 41–44). Автор послания не уверен, что оба его примера вполне однородны («не веде, равно ли будет»). Они, и действительно, не совсем похожи один на другой, но идея их одна и та же. Евангельская вдова, как и Иеффай, принесла Богу то, что у нее было самого дорогого; и она сочла нужным принести в жертву естественное чувство привязанности ради соблюдения того, что она считала священным для себя правилом. Итак, по взгляду автора, соблюдение установленного правила или, иначе говоря, справедливость стоит выше чувства любви и не должна перед ней отступать. Тем более, конечно, не должна она отступать перед соображениями и силами, не имеющими нравственного характера. Эту мысль и старается внушить Иаков в. к. Изяславу: «Правила своего не остави противу силы» [250] , — говорит он. Иначе: в исполнении закона не отступай ни перед какими препятствиями, идея закона должна быть для тебя священна, и ты должен быть строгим исполнителем его. Но здесь возникает сомнение: может ли человек взять на свою ответственность все последствия такого строгого, неумолимого исполнения буквы им самим изданного закона — исполнения, не допускающего никакого снисхождения к слабостям ближнего, никакого милосердия? Иаков, не

колеблясь, отвечает утвердительно. Если бы Богу это было не угодно, Он не допустил бы такого «самовластья»; но Он дал человеку это самовластье как Свой «нераскаянен дар», и уже не вмешивается в действия человека, но предоставляет ему пользоваться данной ему свободой по своему усмотрению. Бог, говорит Иаков, терпит и еретиков, и идолопоклонников; Он тем более отнесется терпеливо к проявлениям свободы, если она поставила себя в рамки закона. «И будешь часто обращаяся, еже не оугодно Богу» – значит, по всей вероятности, если ты не будешь крепко держаться правил закона, то ты неизбежно будешь проявлять колебания в своей деятельности, в совершенно одинаковых обстоятельствах будешь поступать различно, следовательно, будешь показывать чистый произвол, а это Богу не угодно. Чтобы стать выше закона и взять на себя в том или другом случае отступление от него, нужно знать с достоверностью, что будет последствием каждого нашего поступка. А мы, говорит Иаков, не знаем даже того, что произойдет сегодня. Остается поэтому не отступать от своего правила и потом ждать последнего суда Божия.

Но какое отношение ко всему этому имеет милосердие? Иаков с него начинает свое рассуждение. Он приводит заповедь блаженства, говорящую о милостивых, приводит и текст из 2 Кор. гл. д, 6, где ап. Павел советует не скупиться на дела любви (сеяй щадя, щадя и пожнет), чтобы получить полную награду. И вслед за этим идет его мысль о строгом исполнении правил. По всей видимости, это нужно понимать так: должно строго держаться установленного закона, но само содержание закона должно быть продиктовано милосердием, чувством любви и снисходительности. Ведь и Иеффай, поступок которого должен служить примером для Изяслава, составил свое правило, желая победы израильскому народу, т. е. из любви к нему, а затем принес свою дочь в жертву потому, что любил Бога и свой народ больше, чем дочь. Иаков обобщает это и требует, чтобы всякое проявление милости было поставлено в рамки закона; иначе под видом милости будет господствовать своеволие.

Нужно признаться, что смысл приведенного места из послания Черноризца Иакова далеко не ясен. Предложенное толкование может быть выставлено только как наиболее близкое к тексту и достаточно удовлетворительно объясняющее соотношение его частей. Некоторые известные нам факты из деятельности Изяслава могут, однако, служить косвенным подтверждением его правильности. В кратких списках «Русской Правды» читаем: «Правда оуоставлена Роуськой земли, егда ся съвокоупил Изяслав, Всеволод, Святослав, Коснячко, Перенег, Микыфор кыянин, чюдин Микула» (Ак. сп. ст. 18). В пространных списках читаем: «По Ярославе же *наки* совкупившесе сынове его Изяслав, Святослав, Всеволод и мужи их Коснячъко, Перенег, Никифор и отложиша оубиение за голову, но кунами ся выкупати, а ино все, якоже Ярослав судил, такоже и сынове его оуоставиша» (Тр. ст. з) [251]. Было два съезда сыновей Ярослава, на которых они занимались законодательной деятельностью. На первом они занимались общим пересмотром «Правды» Ярослава; главное постановление второго съезда – отмена кровавой мести за убийство. Оба съезда падают на промежуток времени между 1054 г. (год смерти Ярослава) и 1073 г. (изгнание Изяслава братьями из Киева). Сергеевич предполагает, что первый съезд произошел в первой половине этого срока [252]; второй съезд проще всего отнести к 1072 г., когда братья сошлись на перенесении мощей св. Бориса и Глеба (Лавр. 1072 г.): пережитые при этом событии чувства легко могли толкнуть братьев на путь смягчения действовавшего уголовного законодательства. Едва ли можно сомневаться, что на обоих съездах первый голос и почин принадлежали Изяславу, как старшему из братьев, и как занимавшему в то время киевский стол. Не будет большой смелостью предположить, что мысль о пересмотре Ярославовых законов и затем об отмене кровавой мести исходила именно от Изяслава. Все, что мы знаем о личности этого князя, говорит в пользу такого предположения. Летописец сообщает, что он был «незловив нравом, кривого ненавиде, любя правду» (Лавр.

1078 г.). Эти нравственные качества заставили его заботиться об упрочении и усовершенствовании действующих законов в духе гуманности и милосердия.

Если принять это предположение и допустить, что послание Иакова написано после второго съезда, то рассуждения его получают в наших глазах особую окраску [253]. Иаков говорит с Изяславом о законе и милосердии, хорошо зная, что эти темы близки его сердцу. Он не обличает князя в неправосудии и в недостатке любви к людям, как и все послание не имеет обличительного характера; он хочет укрепить в нем те настроения, которые в нем и без того господствовали. Быть может, цель автора предостеречь Изяслава от возможных увлечений излишней снисходительностью в ущерб строгой законности управления. А тогда наставления Иакова приобретают политическое значение. Его идея – необходимость строгой законности в управлении. Князь не должен «оставлять своего правила», не должен допускать произвол в своей деятельности. Вся государственная жизнь должна быть построена на твердых основаниях закона, и князь должен быть его стражем и первым исполнителем. Богу не угодно, если князь не ставит никаких определенных рамок своей деятельности и постоянно «обращается» от одного увлечения к другому, от одной руководящей идеи к другой. Такой образ деятельности граничил бы с произволом, а на него князь не имеет права. С этой своей мыслью Иаков связывает и идею загробной ответственности князя наравне с другими людьми.

Откуда взял Иаков свою мысль о законе и милосердии в приложении ее к князю? В литературе высказано было, что послание к Изяславу – произведение несамостоятельное, был указан и предполагаемый источник его – Пандекты Антиоха, памятник XI века [254]. Действительно, насколько можно судить по напечатанным отрывкам из Пандект, они оказали значительное влияние на послание Иакова. В послании встречаются отдельные слова, целые выражения и даже фразы, по-видимому, заимствованные из Пандект [255]. Но это только в той части послания, где речь идет о необходимости воздержания, об опасности общения с женщинами и т. п. Возможно, что эта тема прямо навеяна Пандектами. Во второй же части послания, где помещено приведенное рассуждение, влияние Пандект проследить невозможно. Да и вряд ли нужно отыскивать какой-нибудь особый источник, под влиянием которого это рассуждение могло сложиться. Тему его составляет вековечный вопрос о справедливости и милосердии – вопрос, который встает перед всяким, кто вдумывается в нравственное учение христианства и старается уяснить себе его смысл. Что Черноризец Иаков был человек вдумчивый, в этом не может быть никакого сомнения: за то говорит вся его литературная деятельность и особенная близость его к преп. Феодосию. Нет ничего удивительного, что он сам вполне самостоятельно дошел до этого вопроса, и можно допустить, что его рассуждение о справедливости и милосердии – произведение оригинальное. Законодательная деятельность Изяслава дала автору только повод обратиться к нему с этим рассуждением; возникло же оно из интереса к вопросу в его отвлеченной постановке.

Самым замечательным литературным памятником XII в. является, бесспорно, наша начальная летопись Повесть временных лет. В исторической науке с этим памятником связывается очень много спорных вопросов. Была ли Повесть написана в 1116 г., или к этому времени относится только ее список; был ли игумен Сильвестр, который говорит о себе, что он «написах книги си Летописець», автором Повести, или он – только переписчик, а автором следует считать кого-нибудь другого, например Нестора; есть ли это древнейший летописный свод, какой только существовал, или это лишь редакция (быть может, одна из редакций) не дошедшего до нас более древнего свода – все это вопросы, ответ на которые далеко не установлен [256]. В последнее время очень много для разработки этих вопросов сделал А. Шахматов. Основываясь на целом ряде мест в Повести временных лет, которые, по его мнению, прерывают рассказ, он предложил все такие места считать позднейшими вставками, а Повесть –

особой редакцией более древних сводов; игумен Сильвестр, по его мнению, автор этой редакции [257]. Исходя из этого, Шахматов строит гипотезу, согласно которой Повести предшествовал Начальный свод, составленный в Киевопечерском монастыре около 1095 г., которому, в свою очередь, предшествовал Первый Киевопечерский свод, составленный в 1073 г.; в основание этого последнего был положен Древнейший Киевский свод 1039 г. [258]. Главнейшим результатом исследований А. Шахматова является восстановленный им путем анализа Повести временных лет текст свода 1039 г. [259]. Этот результат имеет большое значение, когда речь идет о летописи как литературном памятнике. Если его принять, если согласиться вполне с автором исследования и считать доказанным не только, что существовал свод 1039 г., но и то, что перед нами его *настоящий* (восстановленный теперь) текст, – то не будет решительно никаких оснований миновать этот текст и заниматься изучением одной только Повести. Историкам первых веков нашей государственности нужно будет тогда опираться на изображение интересующих его событий в Древнейшем своде (и в следовавших за ним), а не в Повести временных лет; а для истории литературы (значит, и для истории политической литературы) значение будет иметь опять-таки не Повесть как произведение компилятивного характера, а Древнейший свод как произведение оригинальное. Однако осторожнее будет не увлекаться добытыми результатами. Пока – это только гипотеза, хотя и блестящая. И выводы, сделанные А. Шахматовым, и его отправные точки не представляются бесспорными. Автор сам заявляет, что предстоит еще решение общего вопроса: правильно ли им поставлена задача, и каковы должны быть приемы исследования [260]. Вот почему следует согласиться с мнением тех, которые считают, что изучение древней летописи должно и теперь, как прежде, исходить не из недошедших до нас сводов, а единственно из Повести временных лет, так как это все-таки древнейший литературный памятник летописного характера.

Изучение Повести как памятника литературного началось уже давно, и в настоящее время можно считать вполне установленным то положение, что летописец не только отмечал события, которых был свидетелем, или о которых дошла до него весть, но и высказывал свое мнение о них, развивал по поводу их свои взгляды. Словом, не подлежит спору, что у автора Повести было свое *мировоззрение*. Немало сделано уже и для выяснения этого мировоззрения, преимущественно в трудах Соловьева, М. Сухомлинова, Н. Аристова и В. Иконникова [261]. К сожалению, однако, большинство исследователей останавливалось до сих пор почти исключительно на религиозно-нравственных элементах мировоззрения летописца и только мимоходом касалось элементов политических или даже совсем их обходило. Соловьев, например, для характеристики политических взглядов летописца привел только то, что он резко осуждает княжеские усобицы и в спорах между князьями стоит за старших против младших [262]. Позднейшие исследователи прибавили к этим чертам политического мировоззрения еще следующие идеи: 1) соблюдение князьями чужого предела и 2) поставление Богом неправедных князей за грехи земли [263]. Между тем у начального летописца было довольно цельное учение о княжеской власти, которое и по сию пору остается неизученным [264]. Не касаясь других черт этого учения, рассмотрим, какие входят в него идеи, относящиеся к учению о пределах княжеской власти.

Автор начальной летописи, описывая различные события и участие, какое принимали в них князья, рисует нам два образа князей: праведный князь и неправедный. Существенной чертой праведного князя является, как и следовало ожидать, его любовь к правде. При этом летописец под правдой понимает не отвлеченное нечто, а заботу о правосудии и управлении: «Аще бо кая земля управится пред Богом, поставляет ей цесаря или князя праведна, любяща суд и правду, и властеля устраяет, и судью правящего суд» (Лавр., 1015 г.). Об Изяславе Ярославиче, к которому летопись относится с большой симпатией, говорится, что он «кривого ненавиде, любя правду»

(Лавр., 1078 г.). Если праведный князь дается той земле, которая «управилась» пред Богом, то, наоборот, неправедный, незаконный князь есть наказание Божие за грехи народа. Его Бог наводит на землю, когда люди «зли и лукави бывают». Неправедного князя летописец изображает гораздо более подробно. «Лютее бо граду тому, в нем же князь ун, любяй вино питии с гусльми и с младыми советники» (Лавр., 1015). Молодость, неопытность князя, бесспорно, может много вреда принести граду, и потому вполне понятно, что летописец не только высказывает свою мысль, но и подкрепляет ее словами из прор. Исаии: «Отыметь Господь от Иерусалима... смирена старца, разумна, послушлива; поставлю уношу князя им». Но все-таки это случайное свойство, не возлагающее на князя никакой нравственной ответственности. Больше значения имеют два других признака неправедного князя: склонность к удовольствиям и приближение к себе молодых советников. Летописец вообще охотно говорит на ту тему, что у князя должны быть советники, и что он должен следовать их советам. Но в то же время у него постоянно проглядывает мысль, что не всякого совета надо слушаться, потому что и советники бывают разные. Дурные или неудачные поступки князей он склонен объяснять именно влиянием злых советников. Так, летопись говорит о Ярополке, что он хотел идти на Всеволода, «послушав злых советник» (Лавр., 1085 г.); когда половцы угрожали войной Святополку Изяславичу, советники его разделились на две партии: «несмыслении» предлагали немедленно выступить в поход, «смыслении» же советовали обратиться за помощью к брату Святополка – Владимиру (Лавр., 1093 г.); Святополк и Владимир звали Олега Святославича для заключения договора пред епископами, но тот не пожелал пойти, «послушав злых советник» (Лавр., 1096 г.). Злых советов летописец часто ожидает от юных советников, и потому далеко не случайная черта в изображении неправедного князя его склонность окружать себя «младыми советники». Под 1093 г. читаем такую характеристику Всеволода Ярославича. Когда он пришел в старость, то «нача любити смысл уных, свет (т. е. съвет) творя с ними; си же начаша заводити и, негодовати дружины своя первая и людем не доходити княже правды, начаша ти унии грабити, людий продавати, сему не ведушу в болезнех своих» (Лавр.). Психология, на почве которой стоит летописец, вполне понятна. Старый, слабый князь уступает влиянию молодых энергичных людей, умеющих захватить власть, а те пользуются своим положением в собственных интересах. В результате страдает народ, которому новые советники закрывают дорогу к княжеской правде.

В характеристике этой следует видеть первый опыт учения о тиране, которое в последующей русской политической литературе довольно усердно разрабатывалось. Несмотря на отрывочность, какую имеет здесь это учение, в нем можно уже отметить некоторые элементы: 1) тираном может оказаться князь, лично добродетельный и не извлекающий для себя никакой выгоды из угнетения народа; 2) перемена в правлении происходит оттого, что влияние на дела захватывает партия советчиков, до тех пор не бывшая у власти («нача любити смысл уных»); 3) попав в руки новых советчиков, князь пренебрегает старыми слугами и поступает вопреки их советам («негодовати дружины своя первая»); 4) захватив власть, любимцы князя грабят народ («начата ти унии грабити, людий продавати») и, вообще, обогащаются на его счет; 5) они же захватывают и главный источник правосудия, и народу негде найти на них управы («людем не доходити княже правды»). Все эти черты, которые составляют картину тиранического управления, мы встречаем вместе или отдельно и в позднейшей политической литературе вплоть до XVII в. Как ни представляется это учение простым, даже до известной степени наивным, все же ему нельзя отказать в некоторой оригинальности, особенно, если припомнить, что история политических учений на западе Европы знает такие теории, которые рисуют образ тирана совершенно другими чертами. Достаточно вспомнить Макиавелли, для которого тиран есть человек, не останавливающийся ни перед какими преступлениями и

принимавший в них непосредственное участие. Летописец смотрит на несправедного князя иначе: вся вина его только в том, что он выбрал себе дурных советников и слишком им доверился; но участия в тех действиях, от которых страдает народ, он не принимает.

Какого происхождения этот взгляд? Некоторой литературной окраски в нем нельзя отрицать. Текст из прор. Исаии, который приводит летописец, мог дать ему известные штрихи. Но надо признать, что в основе своей взгляд летописца имеет жизненное происхождение. На это указывает уже то, что он приурочивает изложение своего взгляда к описанию княжения определенного князя, которого, весьма возможно, еще помнили в то время, когда составлялась Повесть временных лет. Очевидно, автор дает ему такую характеристику, которая не идет вразрез со взглядом, какой установился на этого князя в обществе.

С учением о несправедном князе, естественно, связывается вопрос об ответственности князя и о пределах повиновения ему. Точка зрения летописца вытекает уже из предыдущего. Если несправедный князь получает власть от Бога в такой же мере, как и праведный, то в отношении к нему невозможно никакое правомерное сопротивление; ему народ должен повиноваться так же, как праведному князю. Тем менее народ может судить его или брать на себя его наказание. Неправедные князья, как и праведные, несут ответственность только перед Богом; Он потребует у них ответа «за погубленна душа хрестыянскы» (Лавр., 1078 г.). Где ожидает несправедного князя наказание от Бога – в этой жизни или в той, на этот счет взгляд летописца не установился. Святополк Окаянный был наказан уже после смерти, и это должно послужить примером для других князей, «да аще сии еще сие створят, се слышавшее, туже казнь примут, но и больши сее, понеже ведая се створят» (Лавр., 1019 г.); а, кровь, пролитую Олегом и Борисом, «взищет Бог от руку его» (Лавр., 1078 г.). Таким образом, как главный вывод из взглядов летописи на несправедного князя является то, что в этом вопросе она стоит исключительно на нравственной точке зрения. Исходя из веры в Промысл Божий, она видит в тиране действие Божией воли, и потому самое большое, на что решается летописец, это порицание его, но ответственность его и повиновение ему остаются те же, что и для праведного князя.

Другую черту для характеристики княжеской власти находим в сочинениях митр. *Никифора* (1121 г.). Из них обращают на себя внимание два послания к Владимиру Мономаху: одно по случаю наступления поста, а другое – против латинян [265]. Известны еще два его послания, очень сходные, против латинян – к волынскому князю Ярославу Святополковичу и к муромскому князю Ярославу Святославичу [266].

Уже самое обращение к князю с опровержением латинского учения знаменательно. Еще раньше писал и тоже к князю Изяславу Ярославичу против латинян преп. Феодосий Печерский [267]. Вероятно, серьезная опасность для православной церкви вызвала это послание «О вере крестьянской и латынской». Вернее всего, что оно явилось следствием сношений Изяслава с польским королем Болеславом, к которому он обращался за помощью, когда был изгнан из Киева в 1068 г. [268]. В послании этом Феодосий перечисляет все отступления латинян и убеждает князя не иметь с ними общения: «ни свойся к ним, но бегай их», но в то же время наставляет князя помогать ближним, без различия веры: «Аще ли ти будет жидовин, или срацин, или болгарин, или еретик, или латинянин, или ото всех поганых, всякого помилуй и от беды избави». В заключение он убеждает помогать православным людям, когда иноверные будут пытаться «лестью отвести их от правые веры» [269]. Попытки эти, вероятно, повторялись и во время Владимира Мономаха, иначе трудно было бы объяснить происхождение посланий митр. *Никифора* [270]. Обращаясь с опровержением латинян к трем князьям сразу, он показывал этим, что не только считает этот вопрос важным в данное время, но еще и то, что князю принадлежит в этом деле видная роль, иначе говоря, что на князе лежит обязанность защиты православия. Однако мысль эта ни в одном из посланий против латинян прямо не

высказана. Ее находим в послании митр. Никифора к Мономаху о посте. Здесь, на основе широкой философской теории, он развивает свое учение о княжеской власти. Следуя, очевидно, Платону [271], митр. Никифор говорит о трех частях или трех силах души: «словесное, и яростное, и желанное» [272]. Словесное есть высшая душевная сила, которой человек отличается от животных. Если человек «соблюдает» в себе словесное, то этим он приближается к Божьему разуму и научается познавать Бога, как познавали Его ветхозаветные патриархи. Если же он погубит эту силу, как поступили «Еллини не съхранше словесное», то он отдаляется от правильного богопознания и впадает в ложную религию. Вторая сила – яростное – может также получить доброе и злое употребление, смотря по тому, что ею руководит. Из нее может выйти и ревность к Богу и, с другой стороны, злоба и зависть. Моисей, в гневе разбивающий скрижали завета, и разбойники, занимающиеся грабежом и убийствами, одинаково действуют под влиянием этой силы. Наконец, третью силу – желанное – автор объясняет как стремление к Богу, доходящее до самозабвения, результатом чего является радостное настроение духа. Это учение о душе митр. Никифор прилагает к князю и притом в двух направлениях. Быть может, связывая свою мысль с идеей богоустановленности княжеской власти, которую он высказывает в том же послании [273], митр. Никифор уподобляет князя человеческой душе. Как душа, имея своим седалищем голову, руководит оттуда всеми движениями тела, так и князь, находясь во главе государства, действует по всей земле через посредство своих воевод и слуг, подобных по своему значению пяти внешним чувствам человека [274]. Из этого сравнения сам собой напрашивается вывод о пределах княжеской власти. Душа руководит всеми решительно действиями тела без исключения; поэтому, если князь в государстве – то же, что в теле душа, то ему, очевидно, должно принадлежать руководство всеми сторонами государственной жизни, в том числе и религиозными делами. Такого вывода у митр. Никифора нет, но он высказывает ту же мысль иным способом. Князь должен сохранять в целостности все свои душевные силы. В отношении словесной силы, говорит митр. Никифор, я нашел тебя не уклонившимся от правой веры. В отношении же к «яростному» он считает нужным дать князю наставление. Князь тогда только соблюдет ревность к Богу, говорит митрополит, обращаясь к Мономаху, «аще в стадо Христово не даси вльку внити, и аще в виноград, иже насади Бог, не даси насадити тръνια, но съхраниши преданна старое отец твоих» [275]. Этим, несомненно, вручается князю высшая власть над церковью. Назначение этой власти может быть определено, прежде всего, как забота о сохранении чистоты православной веры. Что забота в этом случае не сводится к одному только наблюдению и душевному попечению, но должна выражаться в актах власти, это не подлежит сомнению: князь должен не пускать волка в стадо Христово, должен препятствовать насаждению терния в винограднике. Но нельзя сказать, чтобы мысль была выражена со всей ясностью, какая была бы желательна. Неясным остается определение границ, в которых может проявляться власть князя над церковью: имеет ли он влияние на ход церковного управления и, в частности, принимает ли он участие в деятельности органов церковного управления и в избрании иерархов? Характер выражений, в которых высказана мысль, и сама краткость, с какой она высказана, не дают оснований к разрешению этого вопроса. В послании к Владимиру Мономаху о латинянах есть одно место, относящееся к этому вопросу, но и оно мало помогает. Там читаем: «Подобает бо князем, яко от Бога избранном и призваном правоверную веру его, Христова слова разумети известно и основание, якоже есть святыя церкви, на свет и наставление порученым им людем от Бога. Един бо Бог царствует небесными, вам же, с его помощью, царствовать земными, долешним сим в роды и роды» [276]. Отсюда видно только то, что Христова вера составляет основание княжеской власти, необходимое, чтобы князь мог наставлять порученных ему от Бога людей, но, с другой стороны, только Бог царствует небесными, а князю дано царствовать земными. Что должно означать это сопоставление двух

идей, и каково ближайшее значение второй из них, с определенностью сказать трудно. Вопрос о мере участия князя в делах церкви остается вопросом. А между тем история русской церкви говорит, что в эту пору уже складывалась такая практика, что князья оказывали большое влияние на поставление епископов, избирая кандидатов; князья же удаляли епископов до церковного суда над ними, а иногда и без этого суда. Исследователи расходятся в оценке этой практики: одни находят, что избрание князем кандидата на епископскую кафедру было согласно с древними обычаями церкви, и потому могло считаться законным, другие же считают это избрание несогласным с каноническими правилами [277]. Но в современной ей политической литературе эта практика не вызвала соответствующей идеи, если не считать некоторых намеков, довольно неопределенных и даже сомнительных, в литературе того времени, по-видимому, не встречается ни защиты этой практики, ни ее опровержения [278]. Потому ли это, что не было у нее противников и не представлялось надобности в защите, или почему-нибудь другому, сказать трудно. Во всяком случае, дело не шло дальше самых общих указаний на участие князя в делах церкви, и послание митр. Никифора в этом отношении не составляет исключения.

Заканчивает он свое послание наставлением князю заботиться о третьей силе души – желанном. Митрополит рекомендует князю не слишком доверяться своим приближенным, так как их односторонние указания, а иногда и клеветнические наветы могут быть причиной многих несправедливостей. «Устав есть церковный и правило, – говорит он, – в время се и к князем глаголати что полезное». Поэтому он советует князю вспомнить о всех изгнанных и осужденных им и простить им, чтобы самому получить прощение; советует чаще читать псалом 100: «Милость и суд буду петь». В этом наставлении митр. Никифора Владимиру Мономаху С. Соловьев видит важное указание на отношения власти духовной к светской; по его мнению, здесь проявился обычай печалования [279]. Это едва ли верно. Характерный признак печалования – ходатайство за определенных лиц, а здесь видим общий совет быть милостивым и осторожным в наказаниях. А затем, если и есть здесь некоторый намек на отношение духовной власти к светской, то очень незначительный. Митрополит считает своей обязанностью «к князем глаголати что полезное»; но нет мысли об обязанности князя подчиняться совету митрополита в делах государственных, потому что полезное может быть полезным со стороны чисто нравственной – для спасения души. Такой характер, по-видимому, и носит все это наставление.

Для характеристики отношений светской и духовной власти в эту эпоху (XII в.) историки ссылаются на грамоту константинопольского патриарха *Луки Хризверга* к в. к. Андрею Боголюбскому (около 1162 г.). Хотя греческий подлинник грамоты нам не известен, и мы имеем только русский текст ее, но не может быть сомнения, что перед нами произведение не русское, а греческое, написанное, к тому же за пределами России, а потому ему не могло бы быть места в истории русской политической литературы. Русский текст грамоты дошел до нас в двух редакциях – краткой и пространной [280]; подлинной считается одна только краткая редакция, пространная же представляет подлинник с позднейшими дополнениями [281]. Поэтому, чтобы быть точным, следовало бы говорить только об идеях, заключающихся в этих дополнениях, как в произведении несомненно русском; затруднение было бы только в том, к какому времени отнести это произведение – ко времени ли составления Никоновской летописи, где приведена грамота в ее пространной редакции, или же к какому-нибудь более раннему моменту. Однако при ближайшем знакомстве с названными дополнениями оказывается, что по вопросу об отношении князя к епископской власти в них нет ничего нового по сравнению с краткой редакцией грамоты. Следовательно, не впадая в большую ошибку, можно предположить, что идеи краткой редакции (т. е., по общему мнению, подлинной грамоты патриарха) до известной



степени отвечали взглядам тех кругов русского общества, из которых позднее вышли дополнения к ней. Конечно, это только предположение; ни в каком случае не следует забывать, что мы имеем дело все-таки с произведением греческой, а не русской мысли.

Поводом для грамоты послужило то, что ростовский епископ Нестор не разрешал поста в среду и пятницу для Господских праздников. За это и за какие-то другие вины Андрей Боголюбский изгнал его из епархии. Обиженный епископ искал суда у киевского митрополита; тот рассмотрел дело на соборе и оправдал его. Это, по-видимому, не помогло, и тогда епископ обратился к суду патриарха [282]. Грамота патриарха, которая разбирает дело, должна, очевидно, рассматривать отношения князя к епископу с точки зрения и в пределах возникшего вопроса, а не в общей форме. Между тем в литературе выражениям грамоты придается очень часто именно такое общее значение, отчего она получает совершенно чуждую ей политическую окраску [283]. Патриарх говорит, что он рассмотрел обвинения, возведенные Боголюбским на епископа, выслушал возражения, которые тот представил, и оправдал его. Поэтому патриарх надеется, что князь не захочет противиться его суду и примет епископа обратно. «Аще хочещи имети часть с Богом, – говорит он, – и благословения великия соборные церкви... всяку убо юже имееши жалобу и да в души своей на боголюбивого епископа своего, сложи с сердца своего; с радостию же его приими, со всякою тихостию и любовию, якоже Божию благодатию достойна суща епископом... А пастыря имея такого, то боле не проси иного, но имей его, яко святителя, и отца, и учителя, и пастыря». А если ты, заканчивает патриарх свою грамоту, «ни повинутися начнеши его поучением и наказанием», но и еще начнеши гонити сего Богом ти данного святителя и учителя, повинуясь инем чрез закон поучением, а ведомо ти буди, благословенный сыну, то аще всего мира исполниши церкви, и грады возградиши паче числа, гониши же епископа, главу церковную и людскую, то не церкви, то хлеви, ни единая же ти будет мзды и спасения» [284]. Мысль патриарха вполне ясна. Андрей Боголюбский отменил определение своего епископа о посте, патриарх же требует, чтобы он впредь повиновался его поучениям и наставлениям, касающимся религиозной жизни; князь прогнал епископа, – патриарх угрожает ему лишением спасения, если он опять будет его гнать. Изгнание епископа есть, конечно, высшая форма неповиновения ему, а повиноваться епископу в *религиозных делах* есть обязанность всякого верного сына церкви, следовательно и князя. Грамота только о таком повиновении и говорит. Ни о каком повиновении князя епископу в делах, касающихся государства, здесь нет и речи; нельзя поэтому говорить и об ограничении княжеской власти властью епископа. Если грамота выставляет епископа как главу церковную и людскую, то это выражение нужно понимать в связи со всем текстом: епископ есть глава церкви и людей, входящих в ее состав [285], поскольку дело касается именно церковной жизни. Было бы рискованно делать отсюда вывод о превосходстве епископской власти над княжеской.

Нельзя отрицать, что составленные в России позднее дополнения к грамоте пользуются выражениями и более общими, и более картинно изображающими высоту епископского сана, так что при желании тут можно найти стремление возвеличить епископа над князем. Но с другой стороны, в дополнениях еще сильнее, чем в самой грамоте, подчеркнута, что спор идет о повиновении епископу только в делах религиозных; о чем в грамоте мы догадываемся из известных нам обстоятельств дела, то в дополнениях изложено со всеми подробностями. Поэтому, чтоб не выходить за пределы общего смысла дополнений, придется и эти выражения толковать до некоторой степени ограничительно. Оканчиваются дополнения следующими словами: «Иже чествуещи святителя, чествуещи Христа: образ бо Христов имать и на Христове седалищи сидеть; не обленися убо слушати и почитати таковых, да и в настоащих и в будущих благих насладишися и прославишися наипаче» [286]. Это общее выражение. А выше о повиновении епископу говорится так: «*Покоряйся убо, возлюбленный о Господе духовный*

сыне, боголюбивому епископу твоему, яко аще прилунится Господьский праздник Рождества Христова и Богоявления в среду или в пяток, разрешает епископ мирских ясти мяса и вся, инокихже млеко, и масло кравие, и сыр, и яйца»; и далее подробно перечисляются особенности поста в праздники Рождества Богородицы, Сретения, Успения, Преображения, Воздвижения и т. д. Затем автор дополнений продолжает: «Аще праздники Господьскии в среду и в пяток, или коего нарочитого святого, и до самого пянтикостиа, вопрошай главу свою, еже есть епископа твоего, да аще что глаголет, сице твори, веруя, яко Господь Бог глаголет усты епископа твоего; аще ли не велит, постися тогда». Никто же бо от всех человек: ли святитель, ли преевритер, или мних, или аггел, ниже бо аггел с небеси имеет такову власть вязати и решати, разве един боголюбивый епископ твой, его же положил Господь Бог главу всей земли твоей и тебе» [287]. Здесь совершенно определенно говорится о покорении епископу, когда он дает свои указания относительно поста: если он разрешит, можно не поститься, не разрешит – нельзя. В этом смысле его устами глаголет Господь, и на него нельзя жаловаться. В этих пределах и должен князь повиноваться епископу. Если же мы буквально и в общем смысле будем понимать слова, что он есть глава всей земле и князю, то нам надо будет буквально и в таком же общем смысле понимать и то, что епископ властью своей и саном выше ангелов. Очевидно, русские дополнения к грамоте, как и сама грамота, говорят о главенстве епископа только в делах, непосредственно относящихся к вере. А это такое положение, которое ни в малейшей степени не затрагивает княжеской власти.

Литература XIII века не особенно богата политическими идеями; в частности, по вопросу о пределах княжеской власти в ней можно найти немного. Но нельзя сказать, чтобы литература этого века не имела уже никакого значения. Интерес в ней представляет самый выбор тем, который отличается большим постоянством. Целый ряд литературных памятников занимается обличением неправосудия, чинимого властями при попустительстве князей, а отчасти и самими князьями, и этим путем пытается установить положительный идеал, которому должен отвечать князь в своей государственной деятельности. При этом идеал определяется, чаще всего, как нравственная правда. Такое тяготение к определенной теме не нашло себе еще объяснения в истории литературы. Надо думать, что явление это объясняется целым рядом причин как бытового характера, так и чисто литературного. Среди последних можно предположительно указать на получение митр. Кириллом II во второй половине XIII в. из Болгарии славянской кормчей с толкованиями [288]. Можно различным образом оценивать значение этого факта, можно различно толковать слова самого Кирилла на соборе 1274 г. О том, что церковные правила «помрачени беахоу преже сего облаком моудрости елиньского языка, ныне же облисташа и благодатью Божиею ясно сияют» [289]; но вряд ли можно сомневаться в том, что славянская кормчая возбудила или, по крайней мере, возобновила в русском обществе интерес к вопросам церковного права, а через то и к вопросам права вообще. Митр. Кирилл своим примером и, может быть, даже особым распоряжением привлек многих к списыванию славянской кормчей, и она с этого именно времени получает у нас большое распространение [290]. А это должно было отразиться на выборе точек зрения при оценке текущих явлений государственной жизни. Что предположение это не вовсе безосновательно, косвенно доказывается тем, что большинство литературных памятников, которые разрабатывают указанную тему, встречаются чаще всего или в кормчих русской редакции, или в особом сборнике, известном под именем «Мерило праведное» и по характеру своего содержания составляющем как бы подражание кормчей [291].

Первый писатель, на которого следует указать, это только что упомянутый митрополит Кирилл II (1242–1281) [292]. Все, что нам известно о нем, говорит за то, что это был выдающийся для своего времени государственный и церковный деятель. Это был ревностный

пастырь, много потрудившийся для устройства церковно-религиозной жизни русского общества, тем более для него близкой, что он сам был русский. Хотя он был избран на кафедру кн. Даниилом Романовичем Галицким и сам был родом из Галиции, но он охотно и подолгу жывал на северо-востоке Руси, во Владимире; там он, между прочим, созвал в 1374 г. и собор, занимавшийся исправлением церковных неурядков и оставивший нам свои постановления, которые некоторые сравнивают по их значению со Стоглавом [293]. Если нельзя утверждать, что Кирилл прямо перенес свою кафедру во Владимир [294], то во всяком случае у него заметно некоторое тяготение к этому городу и к его князьям, а, следовательно, и до некоторой степени дальновидное отношение к современным ему явлениям государственной жизни [295]. О литературной деятельности Кирилла II трудно высказать столь же определенное суждение. Арх. Филарет приписывает ему до десяти произведений [296], но в какой мере они ему действительно принадлежат, об этом существует большое разногласие. Причина этого разногласия в том, что именем Кирилла древние русские книжники очень часто пользовались как псевдонимом, а, кроме того, и в том, что помимо Кирилла II есть еще несколько одноименных ему писателей, которым с тем же основанием можно приписать некоторые из этих произведений; таковы Кирилл I (1333–1333) и, современник нашего писателя, Кирилл, еп. Ростовский [297]. Поэтому приходится ограничиваться только теми памятниками, которые могут быть приписаны ему с наибольшей вероятностью.

В 1270 г. произошли между Новгородом и тверским князем Ярославом Ярославичем раздоры, грозившие дойти до кровопролития. Кирилл обратился к новгородцам с грамотой, в которой увещал их помириться с князем, и грамота его имела успех. В ней он излагает известное новозаветное учение о покорении властям. «Господа Бога бойтесь, и князя чтите, и брани всуе не творите, и крови не проливайте, а всякой вине и всякому греху покаяние и прощение есть» [298]. С таким поучением обращается митрополит к Новгороду, где, как известно, князь пользовался гораздо меньшим, чем в остальных городах, влиянием; это может свидетельствовать о силе монархического принципа у автора. Но состав грамоты и соотношение содержащихся в ней мыслей как будто позволяют заключить, что Кирилл возводит этот принцип на известную высоту только по отношению к населению (в данном случае к новгородскому); в отношении же к духовной власти заметно стремление поставить князя в подчиненное положение. Грамота начинается указанием на высоту святительского сана. «Господь Бог в Себе место даде власть апостолом своим вязати и решати, и по них наследником их; и се мы апостольстии наследници, и образ Христов имущи и власть Его дръжаще, и се аз начальный есмь пастырь всеа Руси учю и накажаю вас о Господи». И вслед за этим идут приведенные уже слова о покорении князю. Впечатление получается вполне определенное. Митрополит есть наместник Божий, самим Христом избранный и держащий Его власть, а власть князя основывается только на том, что митрополит учит покоряться ему. Власть светская поставлена здесь как бы ниже власти духовной. Если признать, что мысль эта здесь действительно выражена, то подтверждение этому можно видеть во второй половине грамоты, где митрополит принимает на себя поручительство за князя. «А князь велики Ярослав Ярославич в чем неправ пред вами, в том во всем кается и прощается, и вперед к тому таков быти не хочет; а яз вам поручаюся по нем, и вы бы его приняли с честью достойной». Поручительство митрополита ставит князя, без сомнения, в зависимое положение от митрополита, ибо ему он обязан признанием его власти со стороны населения. Но может быть, что такое впечатление грамота производит только на нас, когда мы рассматриваем ее как политический трактат вне связи с обстоятельствами и характерами действующих лиц (которые нам мало известны), а автор вовсе не имел в виду проводить в ней такую тенденцию, и те, для кого она предназначалась, никакой тенденции в ней не замечали. Вполне возможно допустить,

что в понимании современников проглядывающие в грамоте отношения между митрополитом и князем оставались исключительно в области религиозно-нравственных отношений и не переносились на отношения государственные. Чтобы такой перенос мог произойти, нужны были благоприятные обстоятельства, а о существовании таких обстоятельств мы ничего достоверно не знаем.

Другая мысль выражена в сочинении митр. Кирилла, известном под именем «Слово ко всему миру» [299]. Здесь впервые встречается указанная выше и характерная для XIII в. тема о правде. В своем «Слове» митрополит обращается и ко всей своей пастве в целом, и к отдельным группам общества и в очень решительных выражениях увещает всех отстать от вкоренившихся непорядков. В конце есть наставление князьям. «Тако глаголет Господь: *пребудете в страхе божии и в суде правеем и в братолюбии, нищих не обидите и родителя своя чтяще и ближники своя правду любящи.* И вы, цари и князи и суди, имейте Господа ради заповед сию малую, да будет вы радость, якоже не бывала никогдаже» [300]. Как существенная обязанность князей выставляется праведный суд и затем уважение к людям, любящим правду. Все это пока очень кратко и отрывочно.

Подробнее та же мысль развита в другом памятнике, приписываемом некоторыми Кириллу, «Слове о судиях и властелех» [301]. Исследователи указывают в содержании этого произведения только одну мысль – ответственность князей перед Богом [302]; в действительности содержание его гораздо обширнее. Оно развивает мысль о том, что есть два вида князей: князь праведный и князь неправедный. Различие между ними в том, что один подчиняется закону правды и потому отвечает той цели, для которой он поставлен, а другой не подчиняется и оказывается врагом своему народу. Мысль эта проводится на основе учения о богоустановленности княжеской власти. «Святыи великий Константин рече власть держащим: послушайте и вноушите вси судящии земли, яко от Бога дасться власть вам и сила Вышнего. Давый бо вам власть истязать скоро ваша дела и помыслы испытаеть, яко служители есте царства и не судисте в правду, ни сохранисте закона и в повелении Божии не пребисте. Страшно и скоро приидет на вы испытание, яко сердце немилостиво творите людем Божиим, ихже ради Христос кровь свою пролиа» [303]. Уже в этих первых строках «Слова» выражается мысль, что князья получают власть от Бога, и что она дается им не для собственного их блага, а для выполнения какой-то лежащей на них задачи; князья же не выполняют этой задачи, и потому их ожидает суд Божий. В дальнейшем идея богоизбранности выражена еще сильнее: «Вас Бог в себе место избрал на земли и на свой престол вознес посади, милость и живот положи у тебе». К князьям, которые остаются верны своему высокому назначению, автор применяет слова св. Писания: «бози есте и сынове Вышнего». Но, прибавляет он, «блюдетежесь, да не будете чада гневу; бози бывшее, да не изьмрете, яко человеци, и во пса место во ад сведении будете, ид еже есть место диаволу и аггелом его, а не вам». Истинный князь – тот, который для своего народа олицетворяет правду («князи мира сего правда») и, как пастух, бережет его от волков, т. е. от всех тех, кто хочет поживиться за счет народного блага. «Поставил есть вас пастухы и стражы людем своим, да соблюдете стадо его от волк невредимо и от татий некрадено. *Вы же в пастух место волци бысте* и стадо Христово погубисте... Сие же вам глаголю, цари и князи, не от себе, но от Бога приим разум, да не будете волкы в пастух место стаду Христову, дръжаще у себе служащих вам злых и немилостивых властелей и служащих им». И далее автор подробно описывает, в чем заключаются злоупотребления тиунов, и как относится князь к этим злоупотреблениям. Неправедный князь, или князь-волк, не тем только характеризуется, что сам нарушает правду, но еще и тем, что позволяет нарушать правду своим властелям и тиунам; как Пилат, он умывает руки, но, как и тот, он не получит оправдания. Не находя правды у властелей, подданные обращаются к князю, как к своему

прибежищу; а князь-волк, по картинному выражению «Слова», заимствованному из Апостола, «держит истину в неправде», и народ не находит правосудия. Таким образом, различие между князем праведным и неправедным состоит в том, что второй нарушает правду сам и предоставляет нарушать ее и своим слугам. Отсюда как положительный вывод получается, что князь в своей деятельности не безусловно свободен, а ограничен обязательным для него нравственным законом правды.

«Слово о судиях и властелех» не вполне оригинальное произведение. Уже было отмечено Калачовым влияние на него предисловия к земледельческим законам императора Юстиниана, где выражена общая мысль о недопустимости мздоимства и неправосудия [304]. Можно указать еще ряд памятников, приблизительно современных рассмотренному «Слову» и связанных с ним общностью содержания. Среди них обращает на себя особое внимание «Слово Сирахово на немилостивые цари». Вот его начало:

«Слышите цари и князи и неправеднии судии, разумеите и внушите держащей власть величающесе о народех людии. Яко от Бога дана держава вам бысть, яко слуги Божия есте, *то почто не хратите закона, ни по совету Вышнего ходите; каколи не судите по праву*, но злата деля погубляете истину. Всяк бо правдивый и царь, и князь аггельский и священнический чин имать. А насилуя неправедно слугу себе сатане сотворяет» [305].

Основная мысль здесь та же: ограниченность княжеской власти законом. Как и в «Слове о судиях», нет основания думать, что под именем закона здесь разумеется исключительно закон Божий; буквальный смысл приведенного текста, в котором хранение закона стоит рядом с хождением по совету Вышнего, позволяет скорее думать, что *речь идет о законе права*. То же самое можно сказать и относительно «Слова о судиях», где встречаем такое же противоположение: «не судисте в правду, ни сохранисте закона, и в повелении Божии не пребысте». Сходство в основной мысли и целый ряд одинаковых выражений и оборотов заставляют думать, что в «Слове Сирахове» мы имеем один из источников, давших материал для «Слова о судиях». Конечно, возможно утверждать, что оба памятника представляют явления параллельные, сложившиеся под одинаковым влиянием [306]. Но в пользу первого предположения говорит и то, что «Слово Сирахово» гораздо короче по объему; в нем, в сущности, только одна мысль без всякого развития.

В «Наказании», приписываемом Симеону, еп. Тверскому (1289), встречаем ту же идею связанности княжеской власти законом и правдой. Тема этого произведения [307] несколько иная: ответственность князя за действия тиунов, но на основе этой темы проводится и та мысль. Князь будет в раю только тогда, когда он «богобоин», правду любит и избирает тиунов праведных, все творящих по закону Божию. Если этого нет, князь будет осужден Богом [308].

Наконец, из памятников XIII века следует упомянуть еще о двух произведениях: «Послание владимирского епископа к сыну св. Александра Невского» и «Слово св. Отец, како крестьяном жити». Оба они, по своим политическим идеям, стоят вне общего направления века и отчасти напоминают идеи прошлого времени, отчасти предсказывают отдаленное будущее. В «Послании к сыну Александра Невского» [309] говорится о ненарушимости церковного суда, причем и церковные люди, и церковная подсудность определяются значительно уже, чем в уставах XI–XII вв. В заключение автор говорит: «То все суды церковные, даны законом Божиим и прежними цари и великими нашими князи: князю и боляром и судьям в те суды не лзе въступатися, не прощено им от закона Божия». По существу это такое же ограничение княжеской власти нормами высшего порядка, какое уже раньше было отмечено в церковных уставах. Это, следовательно, не новость, а повторение, которое показывает, что старая идея продолжает жить. Есть, впрочем, и некоторое отличие от церковных уставов. Там главное внимание было обращено на нормы, обязательные для князя и ограничивающие его власть, а

здесь автор указывает круг дел, не подлежащих власти князя, и мало останавливается на том, из каких норм это ограничение вытекает. «Слово, како крестьяном жити» известно в нескольких редакциях, имеющих между собой иногда очень мало общего [310]. В одной из них есть следующее место: «Аще ли нецыи деют злая и духовного не слушают учения, и не каются, тации подимут по делом законное мучение. *И велим градским властелем не щадити таковы, зло творящих пред Богом, но... градским казнити законом*, а не щадити злых, да ся накажут и останут деяти злая. Властели бо от Бога устроени человек ради нетворящих закона Божия». Перечисляя преступления, за которые должна следовать градская казнь, автор упоминает и чисто религиозные, например, говорит о хульниках, ротниках, чародеях. Таким образом, мы имеем здесь не ограничение судебной власти князя, а обратное явление – расширение пределов светской власти в область собственно религиозную, как она понималась в то время. В отличие от подобного же расширения, которое мы видели в «Слове» митр. Илариона и в посланиях митр. Никифора, здесь оно заключается не в общем покровительстве церкви, и не в охране правоверия от посягательств на него извне, а в проявлениях карательной власти над членами самой церкви. Впоследствии, к концу XV в., эта мысль получила особенное развитие. Каковы ее ближайшие источники в «Слове, како крестьяном жити» сказать трудно, так как происхождение этого произведения, вообще, не исследовано [311]. Можно только в виде предположения допустить, что здесь эта мысль развилась сама собой из общей идеи об охране правоверия и из потребности представителей церкви в покровительстве со стороны более сильной власти.

Все сказанное о политических идеях в древнейший период позволяет сделать следующие общие выводы:

1) От возникновения политических идей в России до конца XIII в. не было выставлено ни одной идеи, которая заключала бы в себе признание полной неограниченности княжеской власти. Напротив, была высказана мысль об ограниченной власти, причем ограничительным началом явился закон в его различном понимании.

2) Замечается стремление расширить пределы княжеской власти, не замыкая ее в сферу собственно государственных дел, но давая ей участие и в делах церкви. С другой стороны, есть идея и противоположная: церковные уставы отнимают у князя право суда по целому ряду преступлений. Любопытно, что идея ограничительного характера высказана князем, а за участие князя в делах церкви высказываются представители духовного чина. Исторически это легко объяснить: церковь нуждалась в покровительстве государства, а князья выражали свое благочестивое настроение.

3) Некоторые политические темы имели, по-видимому, не одно только жизненное происхождение, а обсуждались еще и из интереса к вопросу в его отвлеченной постановке (Иаков чернор.).

4) Многие жизненные вопросы не нашли себе отражения в политических идеях; так, в политической литературе совсем не обсуждается отношение князя к вечу.

## 2. Возникновение учений о пределах царской власти

Если ограничить рамки исследования с одной стороны вступлением на кафедру митрополита Петра (1308), а с другой – смертью в. князя Василия Дмитриевича (1425) или кончиной митрополита Фотия (1431), то мы получим период времени, на который падает появление первых учений о пределах княжеской власти. Объем полномочий, принадлежащих князю, определяется в этих учениях не вообще, а лишь по отношению к духовной власти. На эту тему были выставлены в указанный период двоякого рода учения: одни предоставляют князю широкие полномочия в отношении церкви, другие, наоборот, эти полномочия решительно отвергают. Тот и другой взгляд на княжескую власть встречается уже в древнейшем периоде русской политической литературы; но там эти взгляды выражались только в отдельных идеях, к тому же не всегда ясных в своем содержании, между тем как здесь мы имеем целые учения, т. е. системы идей, более или менее связанных друг с другом и обоснованных.

В исторической литературе часто преувеличивают значение теорий, ограничивавших княжескую власть в пользу власти духовной, и относят к учениям о превосходстве священства над царством и такие учения из числа появившихся в указанный период, которые в действительности этого характера не имели. Поэтому, прежде чем обратиться к рассмотрению учений, в которых раскрываются границы княжеской власти, приходится остановиться на некоторых учениях, не имеющих политического характера.

Для доказательства существования у нас учения о превосходстве священства над царством историки приводят одно место из поучения митр. *Петра*: «А который иерей святую литургию священствовал, тогда *царя честней*: никто бы ни усидел противу него; аще кто усидит, проклят тот человек есть от небесных сил» [312]. Но едва ли эта ссылка убедительна. Митр. Петр вовсе не говорит здесь о том, чтобы иерей по своему сану был вообще выше царя; он подчеркивает только высокое значение совершаемого им таинства [313]: поскольку и когда иереи совершает таинство, он оказывается честней самого царя. Это – высота в области церковной, потому что царь не совершает таинства, а только присутствует при нем, и никакого вывода отсюда к отношениям государственным автор не делает. Их не имеем права делать и мы.

Несколько больше оснований говорить о взглядах на этот вопрос митр. *Алексея*. До нас дошло несколько его поучений. В одном из них, обнародованном, как думает Голубинский, при занятии им митрополичьей кафедры [314], т. е. в 1354 г., встречается несколько мест, имеющих характер политических идей. В одном из этих мест читаем:

«А князи и боаре и вельможи *судите суд милостивно*: суд бо без милости есть не створшему милости, хвалится милость в суде; мзды на неповинных не принимайте и не на лица судите, суд бо Божий есть; *судите людем в правду*, и вдовиц и сирот и пришлец не обидите, *да не возопиют на вас к Богу*» [315].

Это знакомые уже нам мысли об обязанности князя руководиться в своей деятельности законом правды; здесь эти мысли поставлены в связь с идеей ответственности князя перед Богом. Отсюда можно заключить, что митр. Алексей понимал княжескую власть как ограниченную. Затем он продолжает:

«А людская чадь Бога бойтеса, а князя чтите, а *святительство имейне выше своеа главы*, со всяким покорением, *без всякого прекословья*; ти бо печалуютъ день и ноць о душах ваших, понеже въздати им ответ Богови о пастве своей» [316].

Почтение к святителю требуется здесь гораздо большее, чем к князю: князя нужно просто чтить, а святителю – покоряться без всякого прекословия. Можно ли думать, что такая безграничная покорность святителю требуется и от князя? В этом месте своего поучения

митрополит обращается к чади своей и противопоставляет ее князю и святителю; поэтому буквальный смысл текста не дает основания для такого обобщения. Другие произведения митр. Алексея заключают в себе по этому вопросу еще меньше. Так, в «Послании на Червлёный Яр» (ок. 1360 г.), где изложены все вообще обязанности христианина, митрополит говорит о себе, что он «всем крестьяном, обретающимся в всей русской земли, пастух и учитель», и выводит отсюда свое назначение «молвити и учити всех на вся душеполезная и спасеная». Об отношении мирян к духовенству он говорит: «А священников и монахов любите и просите молитвы их» [317]. Этот взгляд чужд какой бы то ни было политики, он предоставляет митрополиту, как и всему духовенству, одну только область церковных отношений и влияние исключительно нравственное. Вывести отсюда права власти митрополита над князем невозможно.

Между тем на практике митр. Алексей ставил свою власть выше княжеской и не сомневался пользоваться ею в интересах государственных. При нем шла борьба московского князя с Тверью. В пылу этой борьбы в. к. Дмитрий Донской захватил тверского князя Михаила Александровича и присягой обязал его к покорности. Но тот, вероятно, не считал для себя присягу обязательной и стал опять проявлять враждебные чувства, а когда Дмитрий Иванович послал против него войско, он бежал в Литву Там он поднял в. к. Ольгерда, который в союзе с смоленским князем Святославом Ивановичем двинулся на Москву [318]. Это было в конце 1368 г., т. е. четырнадцать лет спустя после вступления митр. Алексея на кафедру. Митрополит употребил по отношению к тверскому и смоленскому князьям высшую меру своей власти и подверг их церковному отлучению. К сожалению, мы не имеем грамоты, в которой отлучение было произнесено, и потому не можем судить, какими положениями оно было обосновано, и как была формулирована вина обоих князей, в частности мы не знаем, за что был отлучен тверской князь – за нарушение крестного целования, т. е. за чисто религиозное преступление или за что-нибудь другое. Но зато до нас дошло несколько грамот константинопольского патриарха Филофея, написанных по этому поводу, в которых изложено целое учение о власти митрополита. В грамоте к Дмитрию Донскому патриарх говорит: «Митрополит, мною поставленный, носит образ Божий и находится у вас вместо меня, так что всякий, повинующийся ему и желающий оказывать ему *любовь, честь и послушание, повинуется Богу* и нашей мерности, и честь, ему воздаваемая, переходит ко мне, а чрез меня, – прямо к Богу. И кого митрополит благословит и возлюбит за что-либо хорошее – за благочестие или за послушание, – того и я имею благословенным, и Бог также; напротив, на кого он прогневается и наложит запрещение, и я также» [319]. В увещательной грамоте русским князьям патриарх пишет: «Все это вы будете иметь (т. е. чистоту веры и благочестие), *если станете оказывать подобающее уважение, почтение, послушание и благопокорение* преосвященному митрополиту Киевскому и Всея Руси... и, как испытанные сыны церкви, будете внимать ему и его внушениям так, как вы обязаны внимать самому Богу» [320]. Эти общие положения патриарх применяет к обстоятельствам дела в своих отлучительных грамотах к русским князьям и, в отдельности, к смоленскому князю Святославу. Вину князей патриарх видит в том, что они заключили с в. к. Дмитрием Ивановичем договор и обязались «страшными клятвами и целованием честного и животворящего креста в том, чтобы всем вместе идти войною против врагов креста, поклоняющихся огню», а затем преступили свои клятвы и крестное целование и «соединились с нечестивым Ольгердом». Поэтому патриарх находит, что они как «презрители и нарушители заповедей Божиих и своих клятв», как действовавшие «*против священного христианского общежития*» (χατά της πολιτείας των χριστιανων), «против своей веры и своего христианства» (χατά της πίστεως σου χαί του χριστιανισμού σου), правильно отлучены митрополитом, и патриарх, со своей стороны, подтверждает отлучение [321].

Весь текст грамот и отдельные его выражения ясно говорят, что князья учинили не одно



только религиозное преступление, и что, следовательно, князь должен оказывать митрополиту благопокорение и за пределами чисто церковных отношений. Но так объясняет дело патриарх, а не сам митр. Алексей. Быть может, он в своем послании к патриарху просил именно так изложить дело; вполне вероятно даже, что он подсказал ему некоторые выражения. Но с достоверностью мы этого не знаем и потому не можем теорией патриарха Филофея дополнять учение митрополита Алексея. От него мы имеем только практику, которая объясняется, конечно, не одними теоретическими взглядами, каких держался митр. Алексей, но и всей совокупностью обстоятельств, в которые он был поставлен. Ею дополнять теорию тоже нельзя, и потому приходится признать, что его учение не дает основания утверждать, будто он проповедовал ограничение княжеской власти властью митрополита.

Первое учение, в котором раскрывается отношение светской и духовной власти, изложено в послании *инока Акиндина* к в. к. Михаилу Ярославичу Тверскому [322]. Особенности обстоятельства вызвали это послание. Вскоре после того, как митр. Петр занял кафедру, тверской епископ Андрей вместе с великим князем возбудили против него обвинение во взимании мзды за поставление в церковные степени. В 1310 или 1311 г. был созван собор с участием патриаршего клирика для суда над митрополитом, но собор оправдал св. Петра. Тогда великий князь возобновил свое обвинение перед патриархом, а епископ Андрей отправил в Константинополь монаха Акиндина для выяснения самого вопроса о дозволительности взимания мзды. Послание и явилось как результат этого поручения [323].

Акиндин излагает, прежде всего, некоторый общий взгляд на отношение светской и духовной власти.

*«Церкви Христовою благодатию от нужи приреченное свободъшиися от благочестивых царь и князь наших и изрядных иерей яко крин в благоухание Христови процветши. Святительство бо и цесарство съединением и бес порока законные уставы твердо и неподвижно должны суть держати и творити: о во бо божественным служба, ово же человеческими обладая, ; едином же началом веры и законом обое происходя, человеческое украшает житие»* [324].

Это, по-видимому, проповедь полной раздельности святительства и царства. Хотя у них общий источник – вера и закон, но задачи их разные: одно служит божественным целям, другое – человеческим. Мы ожидали бы отсюда вывода, что князь не имеет и не должен иметь никакого отношения к церкви и к церковному управлению. На самом деле видим другое. Автор чрезвычайно искусно, оставаясь в пределах выставленной им формулы о различии целей святительства и царства, устанавливает между ними тесную связь. Целым рядом текстов он доказывает, что недостаточное или неправильное служение божественному отражается и на человеческом. *«Несть ино ничтоже величие правоверным кристяном, якоже правила церковные крепко держати. Егда бо святые и божественные церкви без ереси и бес порока пребывает, тогда Бог дает нам мир в земли и обилие всяких плодов и врагом одоление... Аще ли ослушаетесь заповедий моих, то наведу на вы мечь, отмещающь суды моя; вбегнете в грады ваша, и посю глад и смерть на вы, и снесть плоть кождо ближнего своего. И предам вы в руце врагом вашим, и пусты сътворю грады ваша»* [325]. Царство оказывается сильно заинтересовано в том, как исполняются церковные правила; от этого зависит его благосостояние и даже его жизнь. А так как исполнение церковных правил есть прямое дело святительства, то важно, чтобы оно всегда было на высоте своего положения. Поэтому Акиндин вручает князю высшее блюстительство в отношении епископов.

*«Тако да будеть тщание и тебе, державный боголюбче, еже святитель чистота и к Богу дерзновение, аще право и подобно имуть житие и добр имуще разум божественных писаний, могуще еретиком заградить уста и священные каноны видити и творити. С. 60.удобрение есть*

всецерковному исполнению, *а не ежесзватися именем точию святителю*, и чистительскими ризами украшатися, и множеством предъстоящих кичитися».

В истории России он находит страницы, которые подтверждают его мысль о влиянии церковного порядка на благоденствие народов [326], и он обращается к князю с призывом положить конец мздоимству митрополита: «Повелено и тебе, господине княже, не молчати о сем святителем своим».

Итак, это теория подчинения церкви государству. Власть князя не ограничивается одними делами государственного управления, но ему же вручается и высший надзор за церковным управлением, высшая дисциплинарная власть в отношении к церковной иерархии. Это – в значительной степени новость. Церковное блюстительство присваивалось князю и раньше: «Слово» Илариона, послания митр. Никифора тоже возлагали на него обязанность заботиться о делах веры. Но там эта забота касалась исключительно чистоты православия, да и в этой сфере князь должен был действовать наряду с епископами, вместе с ними. Эти памятники не наделяли князя никакими привилегиями, не давали ему никакой власти над епископом; они не допускали и мысли, что такая власть может понадобиться. У Акиндина – другое. Он возлагает на князя не отвлеченную заботу о насаждении православия и об охране его от латинства, он дает ему в руки *власть* над епископом, а через это и над церковью. Такое учение могло натолкнуться на отпор. Казалось бы, скорее всего следовало ожидать возражений со стороны тех, чья власть и чье положение терпели ущерб от этого учения, т. е. со стороны высшей церковной иерархии. Но обстоятельства складывались так, что Акиндин мог считать свои идеи с этой стороны в полной безопасности. Он имел поручение от епископа, епископ был его защитником, епископ сам возбуждал князя против митрополита. Зато сомнения могли явиться у самого князя. Если по церковным уставам князь отказывался от суда над игуменом, попом, дьяконом и низшими церковными людьми, то тем более он мог не решиться судить самого митрополита. Уважение к высокому сану должно было навести его на сильные сомнения. Поэтому Акиндин имел все основания защищать свое учение именно перед князем, а не перед кем другим. «Или речеши, господине, кривым изветом: “сами ся управять, како хотять, а яз в се не въступлюся”». На это возражение о независимости церкви от князя он отвечает решительно: «*Царь еси, господине княже, в своей земли; ты истязан имаши быти на страшнем и нелицемернем судищи Христове, аже смолчиши митрополиту*». Наконец, последнее сомнение: «Или помыслиши себе: “время не то, что стати за се”? – Всегда бо время доброму делу и Бог помощник» [327].

Смысл этих опровержений совершенно ясен. Князь есть царь в своей земле, и ему подвластно все, что на его земле находится; его власть не ограничена никаким кругом отношений, ему подчинена церковь так же, как и государство. Деятельное попечение князя о церкви и вмешательство его в церковное управление Акиндин связывает с его ответственностью перед Богом: если князь смолчит митрополиту, ему придется отвечать на страшном суде – совершенно так же, как и за свои действия светского характера. Любопытно, что Акиндин называет великого князя *царем* в своей земле. Вспомним, что это было почти за полтора столетия до падения Византии, когда блюстительство над русской церковью византийский император приписывал себе [328]. В послании Акиндина можно, с этой стороны, видеть некоторый противовес теории о политическом и церковном главенстве Византии над Русью. А если бы у кого-нибудь еще возникли сомнения, как далеко простиралась власть, которую Акиндин вручал великому князю над митрополитом, то у нас есть документ, который должен совершенно рассеять эти сомнения. До нас дошла грамота константинопольского патриарха Нифонта к в. к. Михаилу Ярославичу. Грамота написана по тому же самому поводу, как и послание Акиндина, и, по всей вероятности, одновременно с ним. Патриарх восхваляет князя за его заботы о сохранении благочестия и за твердое намерение держать закон Божий.

Митрополита он вызывает к себе для разбора предъявленного к нему обвинения, а к князю обращается с просьбой о содействии. «Пишем же княжению твоему и власти твоей, аже възсхоцеть да придетъ семо и дасть ответ, добро; *не възсхоцеть ли волею, а нуажею пришли его*, и кто ведаеть вины его и послухы. Егда придетъ митрополит, или исправиться то ть или другого *поставим, кого възсхоцеть боголюбство твое*» [329]. Патриарх, следовательно, предоставляет князю употребить воздействие на митрополита вплоть до физического принуждения. В благодарность за это он обещает князю заместить митрополичью кафедру лицом, ему угодным. Это совершенно противоречит тому, что мы привыкли думать о стремлении Византии во что бы то ни стало поставить светскую власть на Руси в зависимость от духовной [330]. Какими побуждениями руководился в данном случае патриарх, это безразлично: нам важен его взгляд сам по себе. Он тем более имеет для нас значения, что у нас есть полное основание приписать его и Акиндину. Грамота патриарха дошла до нас только в русском переводе и помещена в том же самом требнике, где и послание самого Акиндина. Им отведены две главы рядом; по взгляду составителя книги, следовательно, оба памятника дополняют друг друга [331]. Поэтому учение Акиндина надо толковать в том смысле, что он предоставляет великому князю в отношении митрополита не одни только меры нравственного воздействия, но *действительную власть* со всеми атрибутами, какие ей обычно присваиваются в сфере государственного управления.

Если так понимать послание, то оно должно быть признано одним из самых замечательных явлений нашей политической литературы того времени. По своему основному началу и, особенно, по той настойчивости, с какой это начало проводится, оно во многом предугадывает те учения, которые развились у нас значительно позднее, на границе XV и XVI столетий.

Откуда взял инок Акиндин свое учение? В нем нужно различать два главных элемента: во-первых, общую формулу об отношении священства и царства и, во-вторых, практические выводы из этой формулы. Между ними нет необходимой логической связи, и они могут иметь разное происхождение. Не трудно заметить большое сходство между формулой Акиндина и так называемой заповедью Юстиниана-царя, которая встречается в наших кормчих, и которая есть не что иное, как предисловие к 6-й новелле Юстиниана [332]. Акиндин нигде не ссылается на новеллу, нигде не говорит, что он пользуется заповедью, и хотя он не приводит текста ее целиком, а очень искусно вкрапливает отдельные части текста в свое послание, но не может подлежать сомнению, что именно отсюда он заимствовал свою формулу. Ниоткуда больше он не мог взять эту мысль, что священство служит божественным, а царство обладает человеческим. Заимствование здесь очевидно. Что же касается практических выводов из формулы, то надо заметить, что они совершенно не согласуются ни с духом, ни с буквальным смыслом предисловия к новелле. Оно проводит определенное и довольно резкое различие в задачах церковной и гражданской власти и настаивает на том, что для общественного благополучия нужна гармония, т. е. согласное и равное действие обеих властей. Акиндин же говорит не о гармонии, а о подчинении церковной иерархии великому князю. Такое толкование было ему подсказано, прежде всего, обстоятельствами дела, но некоторый материал ему давала и сама новелла. Мы не знаем достоверно, где он познакомился с нею – в Константинополе или на Руси, но есть основание думать, что во время составления своего послания он имел перед собой не греческий текст ее и не грамматически точный ее перевод, а ходячий славянский перевод, вошедший в кормчую. Этот перевод не отличался большой точностью и в некоторых весьма существенных местах допускал значительные отступления от оригинала. Те же неточности и отступления мы видим и у Акиндина. Предисловие к новелле говорит, что цари ни о чем не должны так заботиться, как о *чести* (σεννότης, honestas) иереев; в кормчих же XIII в. это место передано так: «Аще тако боудеть тьцаньно цесарем, яко же священних *чистота*» [333]. Различие весьма заметное. Если цари должны заботиться о чести священства, то им

следует прежде всего и самим воздавать ему честь, между тем как забота о чистоте дает царям дисциплинарную власть над иерархией, право проверять, действительно ли она этой чистотой обладает. Как мы видели, Акиндин то же говорит о чистоте святителей. Новелла говорит о гармонии (*συμφωνία ἀγάθῃ*, bona harmonia), которая наступит, когда священство будет пребывать непорочным, а царство будет устанавливать правильный порядок общественной жизни (*ὀρθὸς σχαταχοσμοίῃ τὴν πολιτείαν*). В позднейших кормчих, послуживших оригиналом для печатной, это переведено довольно близко. Там есть и «согласие некое благо», и задача царства передана достаточно верно в словах «украшати преданные им грады» [334]. Не то в кормчих XIII века. Там вместо этого читаем: «Аще оубо непорочна боудеть весьде и к Богу дързновение, аще ли право и подобно оукрашает преданое емоу житие, боудеть съвещание некако» [335]. Мысль подлинника здесь сильно затемнена. В «совещании некаком» трудно узнать добрую гармонию, сильно сглажена и разность в задачах священства и царства. И мы видим, что Акиндин ничего не говорит о гармонии и обязанность князя полагает вовсе не в том, чтобы «украшать грады».

Таким образом, если иметь в виду один только этот источник послания Акиндина, то можно столько же говорить о влиянии Византии, сколько и о влиянии славянского перевода. Но влияние славянской и, в частности, русской письменности этим не ограничивается. Хотя в предшествующей русской литературе не было высказано мысли о правах князя в отношении митрополита, но были высказаны такие идеи, из которых учение Акиндина представляет простой вывод. В посланиях митр. Никифора он мог прочесть, что на князе лежит обязанность не давать волку войти в стадо Христово и уберегать от терния виноградник, иже насади Бог. Никифор не договаривал свою мысль и не давал князю никаких практических наставлений. Но для Акиндина это могло быть заменено особенными обстоятельствами, которые переживала тогда русская церковь; они могли подсказать ему, в каком смысле нужно толковать отвлеченную мысль митр. Никифора. Следовательно, послание Акиндина сложилось под тремя влияниями: 1) византийского права, 2) славянской и русской письменности и 3) его собственного отношения к делу, вызвавшему послание. Это отношение определило как выбор литературных пособий, так и их толкование [336].

Два других учения этого периода носят характер противоположный учению Акиндина. Они относятся отрицательно к вмешательству князя в дела церковного управления и ограничивают его власть исключительно светскими делами. Первое из этих учений принадлежит митрополиту Киприану.

Известны сложные отношения его к России и к русской церкви. Еще при жизни митр. Алексея, в 1375 г. он был поставлен по просьбе Ольгерда в митрополиты литовские с тем, чтобы по смерти митр. Алексея к нему перешла кафедра митрополии Всея России [337]. Немедленно после своего поставления он сделал попытку захватить митрополию, но неудачно. Когда скончался митрополит Алексей, он повторил попытку и с этой целью приехал в Москву; но в. к. Дмитрий Иванович его не принял, он был схвачен и затем поехал в Константинополь добиваться своих прав. У великого князя был свой кандидат – некто Митяй, которого он и отправил к патриарху за поставлением. Митяй в дороге умер, и тогда Дмитрий Иванович позвал на митрополию Киприана. Он прибыл в Москву в мае 1381 г. Но недолго занимал он московскую кафедру. Осенью 1382 г. Москва подверглась нашествию Тохтамышша; князь по военным соображениям отступил, оставив столицу на митрополита; но и митрополит при приближении татар бежал из Москвы в Тверь. Это, вероятно, было причиной гнева великого князя на Киприана, и он был снова выслан из Москвы, пробыв на кафедре всего 16 месяцев. Митрополию занял Пимен, который еще раньше обманным способом добился поставления. Затем является новый кандидат на кафедру – еп. Суздальский Дионисий, и между всеми этими лицами начинается соперничество, а потом суд в Константинополе, и только уже по смерти

обоих своих соперников и самого Дмитрия Ивановича (1389) Киприан снова, во второй раз водворяется на кафедре русской митрополии, на которой он и остается вплоть до своей смерти в 1406 г. [338]

В литературе встречаем неодинаковое отношение к личности и к писательской деятельности митрополита Киприана. Одни относятся к нему с доверием, говорят, что он много заботился о русском просвещении и услаждал всех своими умными наставлениями [339] ; другие находят, что он заботился только о самом себе и писал едва ли не с исключительной целью добиться известного мнения о себе: этим объясняется, почему его послание к игумену Афанасию [340] , составленное в самом начале пребывания Киприана в России [341] , написано с большим старанием, а житие св. Петра, написанное в то время, когда положение его упрочилось, отличается большой небрежностью [342] . Одни, основываясь на его славянском происхождении [343] , представляют его славянофилом, который познакомил русских с югославянским образовательным движением и славянской историей [344] , другие, наоборот, утверждают, что он тянул к Византии и по своему образованию, и по своим симпатиям [345] .

Ограничивая этот спор исключительно политическими взглядами Киприана, приходится, прежде всего, сказать, что в них не удастся открыть никаких следов славянского влияния. Политическими идеями югославянская литература не особенно богата, но они все-таки в ней были. Достаточно вспомнить, что богомилы проповедовали политический анархизм и отрицали царскую власть [346] , а одно из главных произведений, направленных против богомилов, – «Беседа пресвитера Козьмы» (X или XI в.) развивает целое учение о царской власти, подробно анализируя большое количество ветхозаветных и новозаветных текстов [347] . Ничем из этого Киприан не воспользовался. У него нет вовсе учения о покорении царю, обычного даже и в русской литературе, нет и ссылок на относящиеся к этому вопросу тексты. Что же касается общего направления политических взглядов Киприана, то в этом отношении нельзя указать никакого особого различия между его произведениями, которые написаны в начале и в конце его пребывания в России. Во всех его произведениях замечается *стремление к ограничению княжеской власти и к отделению церкви от государства* ; на защиту великого князя и на защиту Москвы он выступает только тогда, когда это оказывается для него положительно необходимо. Этому направлению его литературных работ не противоречит и его деятельность. Историки, которые держатся о Киприане другого мнения и выставляют его патриотом, действовавшим всегда в интересах Москвы, указывают обыкновенно на его отношение к поминанию византийского императора. В княжение Василия Дмитриевича у нас было отменено церковное поминание императора. Об этом мы узнаем из грамоты конст. патриарха Антония 1393 г. к великому князю, в которой он проводит мысль, что император есть глава всех христиан, и что во всех государствах ему должны оказывать почтение [348] . Патриарх упрекает одного только князя, но, говорит И. Жданов, нельзя допустить, чтобы такая мера могла состояться без согласия митрополита. Жданов идет и далее. В грамоте патриарха говорится, что, «если и некоторые другие из христиан присваивали себе имя царя», это было делом насилия и тирании. Жданов думает, что Киприан мог сказать Василию Дмитриевичу, что к числу этих христиан нужно причислить и сербов, и болгар, мог рассказать москвичам, как возникли и пали югославянские державы, и как много они вынесли в своей долгой борьбе с Византией [349] . Если бы можно было доказать, что Киприан именно так отнесся к этому вопросу, то мы имели бы очень важные черты для его характеристики. Но пока это одно только предположение, а некоторые данные заставляют нас думать, что в действительности было совсем иначе. Патриарх пишет вел. князю: «*Как говорят, ты не позволяешь митрополиту поминать божественное имя царя в диптихах*» [350] . Отсюда можно предположить, что Киприан не был заодно с вел. князем, и если патриарх узнал о распоряжении Василия Дмитриевича, то проще всего думать,

что это произошло благодаря тому же Киприану, который как раз в это время находился в деятельных сношениях с патриархом [351]. А если в этом вопросе, имевшем громадное значение для Москвы, Киприан действовал в духе Византии, то это уже одно говорит за то, что в России он был чужой человек. Поэтому у него не могло быть никаких побуждений заботиться о возвышении власти великого князя или о расширении ее пределов. Что это относится к его политическим идеям так же, как и к его политической деятельности, это будет видно из разбора его трудов.

От первого периода пребывания Киприана в России, когда он не успел еще упрочиться на митрополии, мы имеем его послание к Сергию Радонежскому и к игумену Феодору [352]. Оно написано в 1378 г. после неудачной попытки Киприана захватить кафедру. Он жалуется на в. к. Дмитрия Ивановича, доказывает свои права на митрополию и ищет себе поддержки. Описывая свои злоключения в Москве, он говорит: «*Аще миряне блюдутся князя, занеже у них жены и дети, стяжания и богатства и того не хотят погубити, вы же, иже мира отреклися есте и иже в мире и живете единому Богу, како, толику злобу видив, умолчали есте? Аще хотите добра души князя великого и всей отчине его, почто умолчали есте? Растерзали бы есте одежды своя, глаголали бы есте пред цари не стыдяся: аще быша вас послушали, добро бы; аще быша вас убили, и вы святи*». Из этих слов видно, что Киприан призывал монахов к выступлению против распоряжений великого князя. В чем должно было выразиться выступление, это тоже ясно: они должны были обличать беззаконие князя, а если бы обличение не подействовало, они должны были прибегнуть к проклятию. «*Не весте ли писание, говорит далее Киприан, глаголющее, яко аще плотьских родитель клятва на чада чалом падает, кол ми паче духовных отець клятва и та сама основания подвижет и пагуби предаеть? Како же ли молчанием преминуете, видяще место святое поругаемо, по писанию, глаголющему: мерзость запустения, стояще на месте святем?*». Но он считает противодействие князю обязательным не для одних монахов. Он сожалеет, что миряне, связанные заботой века сего, *блюдутся князя*, т. е. боятся ему противодействовать; следовательно, он не считает это нормальным, и если бы нашлись миряне, менее связанные заботой, он и от них потребовал бы того же, что от монахов. В чем должно было бы выразиться их выступление – неизвестно, так как у них нет духовного оружия. Но во всяком случае важно, что Киприан для всех подданных одинаково ставит *определенные границы повиновения государственной власти*. Текст послания позволяет нам двояким образом определить эти границы. Можно думать, что противодействие должны были вызвать одни уже суровые меры, принятые князем против Киприана и им здесь описанные; но вернее будет понимать мысль его так, что повиновение должно быть оказываемо только до тех пор, пока государственная власть не затронула прав церкви или ее представителей. За такое понимание говорят и те положения, которые Киприан развивает далее в своем послании.

Доказывая свои права на митрополию, Киприан проводит ту мысль, что епископ может быть поставлен только собором, и что князь не может оказывать никакого влияния на выборы; если же епископ приобретет святительство помощью мирских князей, то он подлежит отлучению. Затем он оправдывается в возведенных будто бы на него обвинениях и утверждает, что у великого князя не было никакого основания принимать против него суровые меры, и принципиально отрицает за князем право судить его. «*Аще ли бы вина моя дошла которая, ни годится князем казнити святителей: есть у меня патриарх, болший над нами, есть великий сбор; и он бы тамо послал вины моя, и они бы с неправою мене казнили*». Русский митрополит, следовательно, подчинен только суду константинопольского патриарха и собору; государственная власть его судить не может. Киприан проводит 3-е правило собора 873 г. в храме св. Софии, по которому «*аще кто от мирских... дерзнет святителя кого бити, или запрети, или виною, или замыслив вину: таковой да будет проклят*», и сейчас же применяет

это правило. Он предаёт отлучению и проклятию всех, кто «причастен» его «иманию и запиранию». Так как, по описанию самого Киприана, главный, кто к этому причастен, есть сам великий князь, то не подлежит сомнению, что отлучение и проклятие касаются и его. Наконец, интересно отметить еще, что Киприан ставит в вину великому князю и его приближенным то, что они «хулили на царя», т. е. византийского императора. Если он считал нужным привести этот факт, то, значит, в его глазах это представлялось довольно важным преступлением. Отсюда можно сделать предположение, что он подчинял великого князя власти византийского императора, а может быть, и сам отчасти укрывался за него.

Если сопоставить вместе все эти отдельные положения, разбросанные в послании, то получается довольно определенная теория. Церковь и церковная иерархия занимают совершенно особое место в государстве. Ни та, ни другая не зависят от государственной власти или, иначе говоря, права княжеской власти на них не простираются. Князь не может оказывать никакого влияния на состав иерархии, не может судить ее представителей; если он нарушит эти пределы своей власти, подданные не обязаны ему повиноваться. Но отделение церкви от государства неполное. Князь подлежит суду епископа и может быть им подвергнут высшему церковному наказанию. Этой теории Киприан оставался верен до конца своей жизни.

Из произведений второго периода, когда Киприан окончательно укрепился в Москве, обращают на себя внимание грамота в Новгород 1392 г., две грамоты во Псков 1395 г. и житие св. Петра, составленное, по всей вероятности, около 1397 г [353].

В грамоте в Новгород [354] проводится мысль о неприкосновенности церковных имуществ. Всякий, кто прочтет эту грамоту и не примет в соображение взглядов Киприана, высказанных им в других произведениях, будет склонен видеть в нем предшественника иосифлянского направления, которое, как известно, тоже отстаивало неприкосновенность монастырских недвижимостей. Но такое мнение будет неверно. Защита монастырских (или вообще церковных) имуществ может строиться на двух совершенно различных основаниях: на соображениях юридических или на соображениях целесообразности. Точка зрения целесообразности стремится доказать, что в интересах правильного развития церковной жизни эти имущества необходимы, и что государство сделало бы большую ошибку, если бы на них посягнуло. Такого рода соображениями, преимущественно (но не ими одними), и наполнены сочинения Иосифа Волоцкого. Юридическая же точка зрения утверждает, что церкви или ее отдельным учреждениям принадлежит неотъемлемое право на имущество, и что поэтому государство не может его отнять. Эти точки зрения могут совпадать, могут и не совпадать: можно отстаивать неотчуждаемость церковных имуществ и в то же время не считать их для церкви полезными. Именно такое несоответствие мы находим у Киприана. У нас есть положительные данные, что он был против монастырских имуществ, и в то же время он защищает их неприкосновенность. В послании к игумену Афанасию он прямо говорит, что «села и люди держати иноком не предано есть святыми отци» и, может быть, не без влияния со стороны болгарской письменности [355] подробно перечисляет все вредные последствия владения селами для монастырской жизни [356]. Это сближает Киприана не с иосифлянами, а с заволжскими старцами. В послании же в Новгород он отстаивает неприкосновенность церковных имуществ, но, как сказано, исключительно с точки зрения права. «А что погосты и села и земли и воды и пошлины, что потягло к церкви Божьи, или купли, или кто дал по души памяти деля, а в то ни *един христианин не вьступается*» [357]. Так как непосредственно перед этим выставлено запрещение монастырским людям прибегать к мирским властям для защиты от святителя, то следует думать, что в числе христиан здесь разумеется и сам носитель верховной власти – великий князь. Следовательно, и вел. князь не может вступаться в церковные дела.

Обе указанные грамоты Киприана во Псков написаны в один и тот же день — 12 мая 1395 г.

Одна из них заключает в себе отмену распоряжения епископа Суздальского Дионисия. Великий князь дал грамоту, а Дионисий сделал к ней некоторые дополнения. Эти-то дополнения и отменяет Киприан. «Волен всякий царь в своем царстве, или князь в своем княженьи, всякая дела управляет и грамоты записывает; также и тот князь великий Александр в своем княженьи, а списал такову грамоту, по чему ходити, на христианское добро: волен в том» [358]. Таковы принципиальные соображения Киприана. Может быть, в них и не следует непременно видеть следы знакомства Киприана «с законами греческой империи и правилами церковными», как это кажется одному из биографов Киприана – Горскому [359], но во всяком случае ясно, что в них выражено начало невмешательства в действия светской власти. Во второй же грамоте Киприан наставляет псковичей, чтобы они не вступались ни в церковные земли, ни в церковные суды. Неприкосновенность церковных земель выражена здесь почти теми же словами, как и в грамоте в Новгород [360], и имеет тот же самый юридический характер. О церковном суде он говорит так: «В Пскове миряне судят попов и казнять их в церьковных вещех, ино то есть кроме хрестьяньского закона: не годится миряном попа ни судити ни казнити, ни осудити его, ни слова на него молвити; но кто их ставить святитель, но ть их и судить и казнити и учить». Очевидно, независимость церковных судов с их отдельной подсудностью представлялась для Киприана делом большой важности. Что он придавал этому вопросу общее значение, об этом свидетельствуют две дошедшие до нас грамоты в. к. Василия Дмитриевича. В одной из них (от 1402 г.) говорится, что великий князь, «сед с своим отцом с Киприаном митрополитом киевским и Всея Руси», «управил по старине о судех о церковных» с тем, чтобы «то неподвижно было: николи наперед впрок ни умножити бы, ни умалити» [361]. Иначе говоря, в этой грамоте заключается подтверждение незыблемости церковных судов, установленных еще при св. Владимире и Ярославе, ссылка на которых, действительно, и находится в грамоте. В другой грамоте [362] разграничивается ведомство судов церковных и великокняжеских. И ее великий князь дал, «сед с своим отцом митрополитом». В обоих случаях, следовательно, дело не обошлось без участия Киприана, и это участие, на основании всего того, что мы знаем о нем, скорее всего нужно понимать как инициативу, которая выразилась в просьбе, обращенной к великому князю, или, быть может, даже в какой-нибудь другой, более энергичной форме.

Житие св. Петра имеет целью не одно только восхваление знаменитого митрополита. Давно уже замечено, что в составлении его участвовали и некоторые практические побуждения: оно заключало в себе ответ на некоторые тревожные вопросы времени, из которых не последним был вопрос о положении русской церкви в государстве [363]. В житии есть отдельные места, которые изображают отношение светской и духовной власти, как их полное нравственное единство. Таково, например, то место, которое приводит в указанной статье Горский: «Бяше веселие непрестанно посреде обои духовное, князю убо во всем послушающу и честь велию подавающу отьцу своему по Господнему повелению, еже рече ко своим учеником: «приемляй вас, Мене приемлет», святителю же паки толико прилежащу сынови своему, князю о душевных и телесных» [364]. Эта картина сильно напоминает то отношение между князем и епископом, которое мы раньше встречали у митр. Иллариона, и которое самому Киприану представлялось, может быть, как весьма отдаленный идеал. Но наряду с этим встречаются места, в которых проглядывает противоположная мысль. Так, по поводу соперника митрополита Петра – игумена Геронтия, он заставляет конст. патриарха Афанасия высказать мысль, «яко не достоит миряном избрания святительская творити», а затем, уже по поводу собственных злоключений, он осуждает патр. Макария, который дерзнул «наскочити на высокий патриаршеский престол царским точию хотением», и которого царь избрал «по своему нраву» [365]. В этих местах нигде, правда, не выставлено прямо положение об ограничении княжеской власти, но в них видно то же стремление поставить церковную иерархию вполне



самостоятельно, которое в других произведениях Киприана выразилось в иной форме, более резкой и определенной.

Изложенные взгляды Киприана на отношение княжеской власти к церкви и к церковным установлениям не были у нас совершенной новостью. С первого взгляда может показаться, что они принадлежат к тому же направлению, выражением которого в первые века нашей политической литературы явились церковные уставы св. Владимира и целого ряда последующих князей. Но это не совсем так. Между учением Киприана и церковными уставами сходство одно только внешнее. Церковные уставы – так же, как Киприан, устанавливают ограничение княжеской власти в пользу церкви, но за этим внешним сходством скрывается глубокое внутреннее различие. Св. Владимир и его преемники действовали исключительно из уважения к христианскому закону и к его служителям; у них, конечно, не было и не могло быть никакого враждебного чувства или враждебного отношения к княжеской власти. Церковные уставы поэтому вовсе не имели в виду поставить государство в подчиненное положение в отношении церкви. Не то у Киприана. Во всех его произведениях видно стремление *извне* ограничить княжескую власть, отнять у нее возможность так или иначе оказывать влияние на церковные дела, а отчасти – подчеркнуть господство церкви над государством и всякое иное отношение к церкви объявить незаконным посягательством на ее права. Этот враждебный тон с особенной силой выразился в послании к Сергию Радонежскому.

Из времени, предшествующего Киприану, такой характер имеют два памятника, из которых иностранное происхождение одного несомненно, а другого вероятно. Первый памятник это – грамота константинопольского патриарха Германа к митр. Кириллу 1 (1228). В ней читаем: *«Приказываешь же смирение наше о Дусе Святем и с нераздрушимым отлучением и всем благочестивым князем и прочим старейшиньствующим тамо, да огребаются отинудь от церковных и монастырьских стяжаний и прочих праведных, но подобает и от святительских судов... Тем и приказываю им, якоже рекохом, огребатися от сих»* [366]. Второй памятник называется «Правило святых отец о обидящих церкви Божья». Он встречается в кормчих софийской редакции с начала XIV в. [367] Некоторые исследователи склонны считать «Правило» за русское произведение, но нельзя отрицать в нем значительного сходства с некоторыми статьями несомненно переводными [368]. В нем неприкосновенность и главенство церковных учреждений выражены еще решительнее. «Правило» повелевает принимать строгие меры против всех, кто будет посягать на церковные «села и виноградь», «суды всхищати церковная и оправдания» или оскорблять духовный чин. Наказание, которое угрожает обидчикам, доходит до сожжения на костре [369]. Заключительные строки посвящены царям: *«Аще ли самый венець носящи тояже вины последовати начнут, надеющихся богатстве и благородстве, а истового неродяще и не отдавающе, еже обидеша святые Божья церкви или монастыри, прежереченою виною да повинни будут; по святых же правилех, да будут прокляти в сей век и в будущий»*.

Сходство между этими памятниками и учением Киприана несомненное. Оно заметно не только, как сказано, в общем характере, которым проникнуто отношение к верховной власти, но также и в отдельных чертах, например, в признании за церковью (вернее, за епископом) права подвергать князя проклятью. Оба памятника встречаются в кормчих, Киприан же, как известно, кормчими занимался [370]; поэтому не будет большой смелостью предположить здесь прямое влияние, которое при желании можно проследить даже в отдельных выражениях. Были, по всей вероятности, и другие литературные произведения, которые оказали свою долю влияния на церковно-политическое мировоззрение Киприана, но точно определить их пока не представляется возможности.

К тому же направлению, как Киприан, принадлежит, по своим церковно-политическим

взглядам, его преемник по кафедре – митрополит Фотий (1408–1431). По отзыву церковных историков, он занимает выдающееся положение в ряду наших митрополитов как пастырь усердно учительный и как человек энергичный, живо откликавшийся на все крупные явления современной ему церковной жизни [371]. Обстоятельства и интересы государственные также занимали его и вызвали его деятельность. Так, он принял участие в борьбе вел. князя Василия Васильевича с его дядей Юрием Дмитриевичем [372]; по его же распоряжению, как предполагают, и под его наблюдением был составлен первый общерусский летописный свод, лежащий в основе дошедших до нас летописей: Софийской, Воскресенской, Никоновской и др. [373] Что же касается литературных произведений митр. Фотия, то они не вызывают общей похвалы: большинство находит, что они отличаются несамостоятельностью, даже безличностью, и потому отказывает им в каком бы то ни было литературном значении [374]. Но этот строгий отзыв не может быть применен к его произведениям политического характера. Конечно, его труды и в этой области не принадлежат к числу тех гениальных произведений, которые поражают совершенной новизной взгляда и делают эпоху. Политические воззрения Фотия встречаются до него и в западноевропейской, и в русской литературе, но, во всяком случае, они имеют у него особую окраску, и он проявляет в них значительную самостоятельность как в постановке вопросов, так и в выборе доказательств. С этой стороны его политические взгляды вполне заслуживают изучения.

В произведениях митр. Фотия встречаются обычные для русской письменности темы об обязанности властей судить по правде и о богоустановленности княжеской власти [375], но не они составляют у него главное. Главным и характерным для Фотия является учение о покорении князя церковной власти и о неприкосновенности церковного имущества и суда. Отдельные мысли, относящиеся к этим темам встречаются во многих его произведениях, но преимущественно развивает он их в двух своих поучениях вел. князю Василию Дмитриевичу. Первое из них написано им вскоре после вступления на митрополию (около 1410 г.); поводом для него послужило то, что в промежуток времени между смертью митр. Киприана и прибытием в Россию Фотия много церковного имущества было захвачено сильными людьми, и митр. Фотий счел нужным обратиться к великому князю с просьбой восстановить права церкви [376]. Во втором поучении он обвиняет самого великого князя в посягательстве на церковные пошлины; но в чем это посягательство выразилось, и когда написано поучение, в точности неизвестно. С вероятностью только можно предположить, что оно написано приблизительно в то же время, как и первое [377].

Основную мысль свою о превосходстве священства и об обязанности князя покоряться ему Фотий лучше излагает в первом поучении, где он этой мысли дает и некоторое философско-историческое обоснование. Враг человеческого рода – диавол употребляет все старания, чтобы погубить человека. Первая его попытка в этом отношении не достигла своей цели благодаря воплощению Слова Божия и установлению таинств. Но так как диавол и после этого не оставил своих злых намерений, то для борьбы с ним учрежден священнический чин, задача которого быть учителем и световодцем людей [378]. Значение священнического чина Фотий доказывает целым рядом примеров, начиная с Ветхого Завета. Моисея, который сподобился беседовать с самим Богом, во время сражения с амаликитянами поддерживали с обеих сторон священники, и только благодаря этому он мог победить врага. Иисус Навин взял Иерихон лишь после того как священники с молитвою обошли вокруг города. Соревнуя Моисею и И. Навину, великий князь Дмитрий Иванович «*святительского призываа окормления и поддержанияа, и яко некоторого столпа светла, новому Израилю предводяща и его воинству направляюща стопы, и сице победоносець велиий явися*» [379]. Эти примеры должны доказать ту мысль, что царство нуждается в поддержке со стороны священства и без него не может выполнить свои задачи.

Значение этой поддержки видно из того, что царская власть и существованием своим обязана церкви. Исследователи обыкновенно помещают митр. Фотия в ряд писателей, развивавших мысль о богоизбранности князя [380]. Но это едва ли верно. Обращаясь к в. к. Василию Дмитриевичу, Фотий говорит: «Тем же и ныне нам своего угодника, иже великого сего своего настоящего корабля, рекше всего мира, окормителя, *Христос Бог тебе, великого князя, на престоле отеческом показа*, предстателя великия всеа Руси дарова, устроить словеса в суде, сохраняющего в веки истину, творящего суд и правду посреди земли и в непорочном пути ходити. *Ибо и церковь Божия*, ради крещения *породивши* ты и *удобривши* красотою, добродетелми, и *воспитавши* ты, и *поставивши* око всей Руси, и *показавши* ума чистоты и светлостию сияюща, явленна всем сущим под тобою, и праведное изязовати на всяк день и ночь *устроила ты есть*». Отсюда видно, что, по учению Фотия, князь получает власть не прямо от Бога, а через посредство церкви; ей он обязан всем, начиная со своего духовного рождения и воспитания и кончая устройением на государстве. За все это князь должен оказывать «*благопокорение и послушание* к божественней церкви и настоятелем ея». На эту тему Фотий говорит охотно [381]. Благопокорение состоит, по мнению Фотия, во-первых, в том, что князь должен считать главной своей обязанностью «устройство Христовой церкви». Князь должен показать Финеесову ревность и паству Христову спасти от всякой злобы; в особенности он должен заботиться, чтобы церковь никак не была поработана. Во-вторых, благопокорение требует безусловного уважения к правам церкви, т. е. к ее имуществу и к ее судебной власти.

В числе оснований, на которых Фотий строит неприкосновенность церковного имущества и церковного суда, надо поставить так называемый Константинов дар, т. е. подложную грамоту Константина Великого папе Сильвестру. Выписок из грамоты у Фотия, правда, нигде не встречается, но то, что в поучениях, направленных к защите прав церкви, он два раза ссылается на царя Константина, «*како церковь Христову почте и прослави*» [382], едва ли оставляет какие-нибудь сомнения в том, что он имеет при этом в виду не вообще деятельность Константина Великого на пользу христианства, а именно его заботы о расширении и охране прав церкви. Дошедшие до нас списки полного перевода грамоты Константина на греческий язык восходят к концу XIV в., а неполный перевод был сделан в IX в. и помещен в толкованиях Вальсамона. При общепризнанной начитанности Фотия [383] невозможно допустить, чтобы такой важный памятник церковного права остался ему неизвестен, и чтобы он им не воспользовался в нужную минуту. Поэтому с полным основанием можно предположить в приведенных словах глухую ссылку на этот памятник. Канонисты относят первую ссылку на грамоту Константина в русской письменности к началу XVI в. [384]; если же выставленное предположение может быть принято, то в это мнение придется внести соответствующую поправку.

Далее митр. Фотий ссылается на Мануила Комнина, которому жаловались на наместников, «*како обидити хотят церковнаа стяжания и пошлины*», и который издал в пользу церкви особое постановление, так называемую «заповедь». Она устанавливает нерушимость церковных стяжаний, пошлин и судов, и угрожает проклятием всякому, что «*приобидети восхоцеть церкви Божия*» [385]. Наконец, Фотий упоминает вообще «*православных царей*» и «*прародителей*» великого князя, которые своими писаниями «*утвердиша и предаша церкви Божии непреложна даже до века быти и своим внуком и правнуком заповедаша*». Очевидно, он понимает здесь церковные уставы, а ссылаясь на православных царей, он стоит на той же точке зрения, которой держался и св. Владимир, т. е. считает их постановления имеющими обязательную силу и для русского великого князя. Все эти доказательства вместе должны обосновать то положение, что у церкви имеются права, которые она получила не от великого князя, и которые в силу этого не зависят от его воли [386]. Уничтожить эти права князь не может, и если он посягает на них, то

он совершает преступление.

В первом поучении, где Фотий жалуется великому князю на других, он только просит его благочестивым «списанием» утвердить и устроить церковные пошрины; но во втором поучении, в котором он обвиняет самого князя в нарушении прав церкви, он обращается к Василию Дмитриевичу с гораздо более резкими словами. «Сведомо же ти буди, сыну мой, яко человек еси: аще и с Богом царствуеши над его избранною паствою, еже должен еси о его пастве и его правде даже и до крови спротивъствовати ко всякому ополчению. Сведомо же ти буди, сыну мой, и се, яко *церковь Божию уничижил еси, насилствуя, взимая неподобающая ти*, и себе не пособил еси. Провещавай, сыну мой, к церкви Христовей и ко мне, отцу своему: *«согреших, прости мя*, и имаши, о отче, во всем благопослушна и покорена мене; *елика в законе и в церкви Христовей пошрины зле растленны бывшаа, испълню и исправлю*, воображенаа и даная и утверженаа исперва от прародителей моих, и яже по многих летех отставленнаа, яже и растленна быша» [387]. Трудно вообразить более властный тон в обращении к великому князю. Митрополит заставляет его признать себя грешником в отношении церкви и прямо диктует ему формулу, в которую тот должен облечь свою просьбу к нему о помиловании. В этом ярче всего выражается учение Фотия о неотчуждаемых правах церкви и о подчинении великого князя власти митрополита.

При сравнении этого учения с теорией Киприана можно заметить только одно различие между ними: во взглядах Фотия чувствуется присутствие некоторых общих идей о характере княжеской власти, ее основании и задачах. Эти идеи составляют фундамент его учения о правах церкви, они неразрывно с ним связаны, так что все его взгляды могли бы быть без труда изложены в виде цельной политической системы. У Киприана же таких общих идей нет; его учение имеет более прикладной характер и представляет не систему, а скорее только одну главу из нее. В остальном оба учения очень близки друг другу, и главное, что их сближает, это отмеченный уже выше их враждебный государству и его главе характер. Оба автора интересуются церковными уставами и оба, с внешней стороны, как будто ничего нового в них не вносят, а на самом деле оба стремятся поставить князя в некотором смысле под контроль церковной власти и вручить ей охрану приобретенных прав церкви, которые составляют запретную область для государства. Объяснять исключительно византийским влиянием это сходство между Киприаном и Фотием нет оснований; нет оснований и видеть в учении, которое они развивают, какое-нибудь специально византийское направление политической мысли. Правда, оба они были греки – один по духу, а другой по рождению, но это обстоятельство, само по себе, значения не имеет: митр. Никифор тоже был грек, однако он проводил взгляды прямо противоположные. Фотий подкрепляет свое учение ссылками на памятники византийской письменности, но на такие же памятники ссылается и Акиндин, писатель противного лагеря; следовательно, с этой стороны учения того и другого с одинаковым правом могут быть названы византийскими. Отдавать этот титул одному из этих направлений было бы несправедливо. Однако совершенно отрицать влияние византийских идей на воззрения Киприана и Фотия тоже нельзя. У обоих все же заметна связь с Византией: в произведениях одного можно проследить сходство с памятниками византийского происхождения, а другой прямо ссылается на такие памятники. Но о них можно сказать то же, что было сказано об Акиндине: в их произведениях нет механического переноса византийских идей на русскую почву, оба делают выбор между идеями, оба приноравливают их к своим целям.

Таковы первые в русской письменности учения, касающиеся пределов княжеской власти. Они обсуждают вопрос о пределах княжеской власти главным образом с точки зрения круга дел, подчиненных князю; они не указывают и не отвергают никаких установлений, с которыми бы князь делился властью, – о нормах, обязательных для князя, Киприан и Фотий высказываются

очень неопределенно, а Акиндин не высказывается совсем. Киприан и Фотий, правда, ставят духовную власть выше светской, дают ей даже духовное оружие против князя, но исключительно в делах церковных; никакого участия в светских делах, делах, собственно, государственных, они ей не предоставляют. Главенство духовной власти над светской в делах государственных и, следовательно, ограничение князя властью митрополита могло бы быть установлено только в учении митрополита Алексея, если бы мы могли дополнить известные нам части его учения теорией патриарха Филофея. Но на это, как было уже указано, мы не имеем никакого права. На нормах, обязательных для князя, они останавливаются мало: Киприан упоминает постановление одного церковного собора, Фотий говорит о церковных пошлинах и о постановлениях византийских и русских государей. Но зато и Киприан, и Фотий объявляют целую область отношений, именно церковных, в особенности церковно-имущественных и церковно-судебных, не подлежащей действию княжеской власти. Князь, по их учению, обладает не абсолютной властью, ему не все подчинено: он не может совершать действий, клонящихся к изменению состава церковной иерархии, не может проявлять свою судебную власть над духовенством, не может касаться имущества, принадлежащего церкви и церковным установлениям. В этом смысле и постольку оба автора приписывают князю *ограниченную власть*. Прямую противоположность их взглядам составляет учение Акиндина. По свойству его темы ему не пришлось высказаться об отношении князя к церковному имуществу и к церковному суду; но подчиняя князю всю область церковного управления, он дает вопросу такую широкую постановку, что у читателя не остается никакого сомнения в истинном смысле его учения. Князь, по выражению Акиндина, есть *царь в своей земле*. Иначе говоря, есть только одно ограничение княжеской власти, а именно территориальное. В пределах своей земли князь может совершать любые действия, и каждое его действие имеет обязательную силу для всех его подданных. Если он может избирать епископов, блюсти за их правоверием, судить их, подвергать их принудительному приводу, то тем более, конечно, он может затрагивать область церковно-имущественных и церковно-судебных отношений. В этом смысле князь, по учению Акиндина, не знает никаких пределов своей власти. Но *только* в этом смысле: нет ли нормативных пределов княжеской власти, т. е. не существует ли норм, обязательных для князя и стесняющих его власть, это остается неизвестным. Акиндин просто не касается этого вопроса, потому что он лежит вне поля его зрения, но это, конечно, не дает нам основания предполагать, что он отрицал какие бы то ни было ограничения княжеской власти.

Таким образом, в пределах данного вопроса мы имеем в эту эпоху учения, составляющие противоположные полюсы политического мирозерцания. Нельзя, однако, думать, что политическое мирозерцание русского общества в ту пору питалось исключительно такими крайними учениями, и что рассмотренные теории были единственными представителями его взглядов. Были, разумеется, и средние мнения, чуждые крайностей и составляющие, так сказать, нормальный уровень общественных понятий. Были учения, которые не предоставляли князю безраздельно всю область церковных отношений, но, с другой стороны, и не ограничивали его власть делами исключительно светскими, а давали ему известную долю влияния и на религиозную жизнь народа. Если не образцом, то примером такого среднего взгляда может служить учение *преп. Кирилла Белозерского*, как оно изложено в его посланиях: к вел. князю Василию Дмитриевичу (около 1400 г.) и к можайскому князю Андрею Дмитриевичу (1408 или 1413 г.) [388].

В первом из этих посланий, которое Кирилл написал с целью убедить вел. князя примириться с суздальскими князьями, он последовательно проводит мысль о богоустановленности княжеской власти. Князя «Дух Святой постави пасти люди Господня»; он «великия власти сподобился от Бога». В соответствии с этим главная обязанность князя

полагается здесь в том, чтобы хранить святые Его заповеди и уклоняться всякого пути, ведущего в пагубу [389] . Это, несомненно, религиозная обязанность. Слова, которыми Кирилл выражает формулу, взяты из Деян. гл. 20, где они относятся к епископам и пресвитерам. Если этой формуле придавать политический смысл и понимать дело так, что в хранении заповедей Божиих заключается главнейшая или даже вся *государственная* обязанность князя, то можно будет сказать, что Кирилл рисует нам идеал князя-пастыря, религиозного вождя своего народа [390] . Но можно видеть в ней и требование личной морали: чтобы выполнять лежащую на нем высокую задачу, князь должен быть, прежде всего, ее достойным, должен свой собственный образ жизни согласовать с заповедями. Послание к Андрею Можайскому показывает, что первое понимание ближе к истине.

В этом послании Кирилл тоже несколько раз высказывает мысль, что князь «от Бога поставлен», но общую обязанность его он определяет совсем иначе: князь поставлен, чтобы «люди свои уымати от лихого обычая». И далее автор послания разъясняет, с какими лихими обычаями князь должен бороться. «Суд бы, господине, судили праведно, как пред Богом, право; поклепов бы, господине, не было; подметов бы, господине, не было; судьи бы, господине, посулов не имали доволны бы были уроки своими... И ты, господине, внимай себе, чтобы корчмы в твоей вотчине не было, занеже, господине, то велика пагуба душам: крестьяне ся, господине, пропивают, а души гибнут. Также бы, господине, и мытов бы у тебя не было, понеже, господине, куны неправедные; а где, господине, перевоз, туто, господине, пригоже дати труда ради. Также, господине, и разбоя бы и татбы в твоей вотчине не было» [391] . Справедливо заметил В. Сергеевич, что это целая государственная программа [392] . Мы видим в ней основания разумной финансовой политики, политики судебной, указания, касающиеся полиции безопасности. Если бы автор ограничился одним этим, то и того было бы довольно. И тогда мы могли бы сказать, что княжеской власти он придает исключительно светский характер. Но Кирилл дополняет свои указания требованием, чтобы князь заботился о нравственно-религиозной жизни народа. «Также, господине, уймай под собою люди от скверных слов и от лаяния, *понеже то все прогневает Бога...* А от упивания бы есте уймались, а милостынку бы есте по силе давали: понеже, господине, поститись не можете, а политися ленитесь; ино в то место, господине, вам милостыня ваш недостаток исполнит. А Великому Спасу и Пречистой Его Матери Госпожи Богородицы, заступнице крестьянской, чтобы есте, господине, велели молебны пети по церквам, а сами бы есте, господине, ко церкви ходити не ленились» [393] . Так широко захватывая область отношений, подвластных князю, и так подробно перечисляя все, о чем он должен заботиться, Кирилл, без сомнения, остановился бы и на обязанности князя блюсти правоверие, и на его власти над духовным чином, если бы только он усваивал ему такую обязанность. Очевидно, это не входит в задачи князя. Кирилл Белозерский не склонен давать князю никакой власти ни над церковной иерархией, ни над духовенством вообще; не возлагает он на него и обязанность блюсти чистоту православной веры. Все обязанности князя в области религиозных отношений ограничиваются, по учению Кирилла, одной заботой о том, чтобы народ выполнял те предписания веры, которым его учат духовные наставники. Остальное не входит в сферу его деятельности. Поэтому можно сказать, что «хранение заповедей» в широком смысле этого слова действительно составляет государственную обязанность князя, но, оставаясь верными учению Кирилла, мы можем назвать князя пастырем и религиозным вождем народа только в определенном, условном смысле – именно в том смысле, что он должен вести свой народ по тому пути, который ему указывает духовенство.

Это и дает нам основание утверждать, что учение Кирилла Белозерского составляет середину между учением Акиндина с одной стороны и учениями Киприана и Фотия – с другой. Он не ограничивает княжескую власть одними светскими делами и не относится к ней

враждебно, не стремится поставить ее ниже духовной власти; но и, наоборот, князю он не дает никакой власти над духовенством, не предоставляет никакой доли участия в церковном управлении. Этим примирительным духом его учение напоминает отчасти взгляды митр. Илариона.

### 3. Флорентийская уния и падение Царьграда в их влиянии на учение о царской власти

Княжение Василия Темного давно отмечено в истории как поворотный пункт в развитии русских государственных идей. На него приходятся и Флорентийская уния, и падение Царьграда, а эти события существенно повлияли на понятие о царской власти и на учения о месте России во всемирной истории. В литературе указывалось, что измена православию со стороны митрополита Исидора выдвинула перед московскими государями новую обязанность – стать на защиту правоверия и благочестия, для чего раньше им «не представлялось прямых поводов»; в связи с этим за московским князем упрочивается царский титул, и в корне изменяется понятие о значении и задачах всего русского царства [394]. Некоторые формулируют следствия упомянутых событий еще и так, что они содействовали изменению характера власти московского князя, упрочив «перевес авторитета государственного над церковным», и что с этого именно времени замечается на Руси преобладание государства над церковью [395].

Исследователи при формулировании этих выводов обыкновенно не делают различия между областью фактов и областью идей в тесном смысле этого слова и относят их к тому и к другому. Не оспаривая значения этих выводов относительно фактического положения царской власти, нам надлежит выяснить, как Флорентийская уния и падение Константинополя отразились на определении границ власти московского князя в литературных памятниках, ближайших ко времени этих событий.

Флорентийский собор и участие в нем митрополита Исидора вызвали целый ряд произведений, в которых описывается собор и ведется рассказ о тех событиях, какие он вызвал в Москве, а также об участии в этих событиях великого князя Василия Васильевича. Произведения эти: «Слово избранно на латыню», «Повесть, како римский папа Евгений составлял осмый собор», «Сказание о Флорентийском соборе» и др. [396] По форме своей произведения эти имеют исторический характер, и на читателя они производят такое впечатление, будто все подробности описываемых там событий, например, речи участников собора, взяты из действительности и изображены во всем согласно с нею. Но исследователи указывают, что это впечатление – ложное, и что многое из того, что мы в них читаем, сочинено авторами [397]. Если это так, то это дает нам возможность видеть в указанных произведениях не столько произведения исторические, сколько церковно-политические, написанные с целью выяснить отношение русского общества и русской церкви к Флорентийской унии. С этой точки зрения многое в тексте этих произведений приобретает значение для характеристики взглядов общества на отношение великого князя к делам церкви.

«Слово избранно» начинается похвалой великому князю. «Яко богонасаженный рай мысленого востока праведного солнца Христа... богопросвещенная земля Руская веселится о державе владеющего ею благоверного великого князя Василья Васильевича царя всея Руси, хваляшеса о мудрости обличения его, еже благоразумие обличив и изгна врага церковного сеятеля плевелом злочестия Исидора тъмокровного, латыньскиа ереси исполненного, и другого не приат Григориа ученика его иже от Рима пришедшего» [398]. Автор восхваляет великого князя за то, что тот обличил Исидора, т. е. показал его отступничество от православия и затем изгнал его из Москвы. На самом деле, как известно, никакого изгнания не было: Исидор был взят под стражу и помещен в Чудовом монастыре, где он должен был дожидаться соборного суда, и откуда он бежал, может быть, благодаря попустительству со стороны московских



властей [399] . Называя это изгнанием, «Слово» хочет, очевидно, подчеркнуть активность мер, принятых против Исидора, и личное участие в этих мерах великого князя. Обличение и изгнание митрополита, изменившего православию, дает основание автору «Слова» сравнить в. к. Василия Васильевича со св. Владимиром и с Константином Великим; он называет его «подражателем апостолов, споспешником блазей вере, добрым взыскателем честного креста Христова» [400] .

В сочинении, озаглавленном «Исидоров собор и хождение его» [401] , проводится параллель между фрязской землей, где «начало злу бывшу греческим царем Иоаном», и русской землей: «утвердися православием русская земля христолюбивым великим князем Василием Васильевичем» [402] . Исидор, говорится здесь, думал выполнить в России свои обещания папе и учинить «над самодержавным всея Руси осподарем» так, как он учинил в Киеве и Смоленске, т. е. добиться признания унии; но совершенно неожиданно для себя он встретил препятствие именно со стороны великого князя, на малолетство которого и неопытность в делах он особенно рассчитывал. Великий князь уподобился «святым царем, равным апостолам Константину Великому и Владимиру». Автор прославляет великого князя за то, что он утвердил верой истинной положенный на главе его венец, утвердил «вси священници свои» и «ереси отсекл от святыя церкви» [403] . В Повести Симеона Суздальца говорится о том, как византийский император вместе с патриархом настаивал перед великим князем, чтобы он отпустил Исидора на собор «утверждения ради православныя веры», а великий князь, несмотря на это, отговаривал митрополита и даже доказывал ему, что «по соборным правилам не подобает быти осмому собору» [404] . В похвале великому князю, которой заканчивается эта Повесть, автор прославляет его за то, что он «отсекл от святыя церкви ересь и урезал клас буйства латынского» [405] . Те же препятствия ставит Исидору великий князь и по другому произведению под названием «*О Сидоре митрополите, как прииде из Царьграда на Москву*». Великий князь говорит митрополиту: «Да не пойдет на съставление осмого събора латынского, ниже съблзнится в ересех их, и възбраняше ему о сих». Василий Васильевич величается здесь *ревнителем благочестия и споспешником истине* и этот титул находит себе оправдание в образе действий его после возвращения Исидора с собора. Великий князь, узнав о содержании грамоты к нему от папы Евгения, «позна Исидора волкохьщного ересь и тако не приат и благословенна от руки его и латынским ересным прелестником нарече его и, скоро обличив, посрами его, и вместо пастыря и учителя волком назва его, и скоро повеле с митропольского стола съврещи его» [406] . И далее говорится, что великий князь повелел Исидору пребывать в монастыре и там ожидать соборного о себе решения.

Отсюда видно, что все указанные произведения присваивают великому князю, в той или иной форме, в тех или других выражениях, значение защитника православия. Они говорят о его вмешательстве в дела веры и церкви, и рассматривают это вмешательство как вполне законное, желательное и достойное похвалы. Следовательно, с точки зрения этих памятников область, принадлежащая князю, не ограничивается одними светскими делами, но простирается и на дела церкви. Участие его в этих делах выразилось в следующем: 1) великий князь обличил митрополита, т. е. открыл и доказал его измену православию, 2) он лишил его митрополичьего стола и подверг принудительному заключению в монастыре, 3) взял на себя почин созвания церковного собора для суда над митрополитом.

Таковы идеи рассмотренных памятников. Но насколько все это можно считать новостью, возникшей под влиянием Флорентийской унии, представляется еще вопросом. Значение защитника православия приписывалось великому князю с самого начала русской письменности. Еще митрополит Никифор возлагал на князя обязанность не пускать волка в стадо Христово [407] , а инок Акиндин требовал от князя принятия мер к тому, чтобы святители имели «добр

разум божественных писаний» и не были святителями только по имени. По обстоятельствам времени, которыми было продиктовано послание Акиндина, это означало принятие со стороны князя действительных мер к тому, чтобы епископы были во всем верны православному учению и церковным правилам, а в представление об этих мерах входило даже физическое принуждение. Повести, вызванные Флорентийской унией, не прибавили к этим идеям, в сущности, ни одной новой черты. Все, что в них можно найти об отношении великого князя к церкви и к митрополиту в частности, только повторяет уже знакомые идеи. Объем власти великого князя, поскольку она касается церковных дел, остался по этим повестям таким же, каким он был в памятниках предшествующего времени. Можно утверждать и больше. Авторы повестей, приписывая князю защиту православия, нигде не говорят, что это новость, и не хотят представить дело в таком виде. Из того, как они описывают участие князя в деле Исидора, вовсе не видно, чтобы князь взял на себя новую, по их мнению, и неслыханную роль. Скорее можно заключить обратное, – что князь только осуществил те права или те обязанности в области церковного управления, которые за ним числились и раньше. В повестях нигде не видно удивления перед действиями великого князя; авторы относятся к ним, как к явлениям вполне нормальным, обычным и знакомым. Если бы, наоборот, они представлялись ненормальными, необычными, если бы князь, совершая их, принял на себя, по мнению современников, совершенно новую, неслыханную роль, то авторам повестей пришлось бы оправдывать его, пришлось бы доказывать его права на эти действия. Ничего этого мы не видим, и потому приходится заключить, что участие в делах церкви, которое приписывают повести великому князю, они рассматривают, не как новое, а как уже ранее приобретенное им право.

Можно было бы подумать, что влияние Флорентийской унии на литературные идеи об объеме княжеской власти выразилось в том, что право князя на участие в делах церкви, признаваемое за ним и раньше, благодаря этому событию упрочилось за ним окончательно. Но и этого нет. Как до княжения Василия Темного у нас существовало два направления – одно, признававшее вмешательство князя в церковные дела, и другое, отрицавшее за ним право на такое вмешательство, – так и после этого, в XV, XVI и XVII вв., оба эти направления продолжали существовать и имели каждое своих видных представителей. Следовательно, если оставаться в области одних только литературных явлений и не касаться того, какое значение имела Флорентийская уния для фактических отношений между государством и церковью в России, то влияние унии можно видеть единственно в том, что она подчеркнула и усилила права князя в области церкви. Показав бесспорную полезность этих прав для самой церкви, события, сопровождавшие унию, приобрели этим правам, быть может, новых сторонников и надолго укрепили в некоторой части общества мысль о их нераздельности с самым существом княжеской власти.

Другим памятником политических идей того времени являются многочисленные послания митрополита Ионы [408]. Они представляют интерес, прежде всего, по личности их автора. Иона был, после долгого промежутка, митрополит из русских и, кроме того, был поставлен не константинопольским патриархом, а собором русских епископов. Он таким образом на себе самом испытал действие усилившейся (или образовавшейся) самостоятельности русской церкви и ее независимости от церкви константинопольской. Но авторитет Ионы признавали не все: у него был соперник в лице Григория, митрополита Литовского, и ему приходилось оспаривать права Григория и вместе с тем доказывать собственные права на митрополию. Затем в его посланиях гораздо больше, чем в произведениях, посвященных Флорентийской унии, видны следы общего политического мирозерцания. Все это вместе взятое дает основание рассчитывать, что в его посланиях будет уделено значительное внимание вопросу о правах великого князя в области церкви.

В посланиях митрополита Ионы нигде не выражается его сочувствие учению о богоустановленности княжеской власти. Его роль в распри Василия Темного с Шемякой и его отношение к другим делам государственным [409] давали, разумеется, не один раз удобный повод высказать мысль о божественном происхождении княжеской власти.

Тем не менее этой мысли мы у него не встречаем, хотя есть все основания думать, что он ее разделял. Судить так можно потому, что эта мысль несколько раз выражена в соборном послании русского духовенства (1447 г.) к Дмитрию Шемяке, в составлении которого, по всей вероятности, Иона (тогда епископ Рязанский) принимал деятельное участие [410]. Там, обращаясь к Шемяке, духовенство говорит: «*А Божию благодатию и неизреченными его судьбами, брат твой старейший князь великий опять на своем государстве: понеже кому дано что от Бога, и того не может у него отнять никто*». И ниже оно обвиняет Шемяку в суетном желании «*слышатися зовому и именовану быти князем великим, а не от Бога дарованно*» [411]. Если правда, что митрополит Иона держался такого же мнения по этому вопросу, т. е. что он признавал богоустановленность княжеской власти, то любопытно, что идею богоустановленности он прилагал и к духовности власти. В послании к новгородцам он убеждал их быть покорными своему владыке архиепископу Евфимию, «*понеже от Бога поставлен есть святитель и учитель и пастырь душам христианским, и наместник есть самого Владыки нашего Христа; и молебник о душах человеческих, и область имеет святых апостол...* И того ради, сынове, въздайте ему честь и повиновение, яко самому Христу, и о том имате прияти мзду от Бога временно же и будущее» [412]. Здесь на епископа, т. е. даже не на центральную, а на местную духовную власть, перенесены все те признаки, которые обычно усвояются князю: епископ получает власть от Бога, он есть наместник Божий на земле, честь, воздаваемая ему, переносится на самого Христа. Это сильно сближает митр. Иону с защитниками идеи о церковной независимости; но вместо развития этой идеи мы встречаем у него учение о церковно-религиозной власти князя.

Первый пункт этого учения составляет мысль о защите православия как существенной и неотъемлемой обязанности князя. В послании 1459 г. к новгородскому архиепископу, рассказывая об отступничестве Исидора, митр. Иона говорит, что «*всемиловитый Бог вразумил... господина нашего великого государя, благочестивого и благородного великого князя Василья Васильевича, о Святем Дусе сына нашего, по изначалству великого его благородства от того святого и великого князя Владимира, о православней святей вере христианстей велие попечение имети, как бы дал Бог в его отчине, в рустей земли, непорушно было ничтоже до Божией воли и до кончины века*» [413]. А в грамоте 1451 г. к киевскому князю Александру Владимировичу он говорит о том, как в. к. Василий Васильевич «*поборал по Божьей церкви, и по законе и по всем православном христианстве и по древнему благолепию*» [414]. По ревности, которую проявил великий князь в деле Исидора, митрополит сравнивает его с царем Константином и с равноапостольным князем Владимиром и называет «*ревнителем благочестия*» [415]. Те, кто смотрят на Флорентийскую унию и на падение Константинополя, как на события, повлекшие за собой изменение в характере власти московского великого князя, склонны в этих эпитетах и в идеях, которые они выражают, видеть влияние обоих событий, тем более, что значительная часть посланий митрополита Ионы написана после взятия Константинополя турками [416]. Но не трудно убедиться, что на самом деле этого влияния здесь нет. Если бы митрополит Иона пришел к своему взгляду на защиту православия как на важную обязанность московского князя, под влиянием тех обстоятельств, которые вызвала Флорентийская уния на Руси, и потому, что он перенес на московского князя то представление, которое до этого времени соединялось с византийским императором, то он должен был бы возложить эту обязанность *только* на московского князя и больше ни на кого. Между тем мы

видим, что ту же самую задачу в отношении церкви он возлагает и на других князей. В упомянутом уже послании к киевскому князю Александру Владимировичу он выражает радость, что тот явил себя как «*поборатель по Божьей церкви и по закону, и заступник всему православному христианству*», и убеждает князя, «да имаша о том *попечение, яко да възприиметь Божия церковь древнее свое благолепие*» [417]. Киевский князь, по взглядам московских людей, не только не имел никаких прав на ожидавшееся тогда наследство после византийского императора, но он до некоторой степени был даже соперником московских государей; поэтому возложение на него задачи по охране правоверия никак не могло быть следствием тех событий, которые произошли в России после Флорентийской унии. Если тем не менее митр. Иона возлагает на него эту задачу и делает это в тех же выражениях, которые он употребляет, говоря о своем московском великом князе, то это может быть объяснено не влиянием каких-нибудь внешних обстоятельств, а исключительно его собственными церковно-политическими воззрениями. Очевидно, митрополит Иона держался вообще того взгляда, что всякому государю помимо верховной власти в государственных делах принадлежит еще по праву некоторое участие в делах церковных, в форме ли заботы о благоденствии церкви или в форме высшего руководства ее судьбами. Это и было причиной того, что он не только оправдывал попечение в. к. Василия Васильевича о церкви, но и требовал такого же попечения от киевского князя.

Вторым пунктом учения о церковной власти князя является мысль, что князь есть исполнитель церковных законоположений. Великого князя Василия Васильевича митр. Иона называет «мудрым изыскателем святых правил богоустановленного закона». Описывая его действия в области церкви, он говорит, что великий князь совершал эти действия «*по изысканию святых правил*» или «*изыскавше святых Отець писаний и по божественным священным правилом*» [418]. Из этих слов видно, что князь действует в церкви не по собственному усмотрению и не проявляет себя как ничем не ограниченный распорядитель ее судьбами; если он взял на себя попечение о ней, то он вместе с тем подчинился ее законоположениям и ограничил ими свою власть. Все меры, принимаемые им для охраны православия и для внешнего благоустройства церкви, представляются не чем иным, как исполнением божественных правил; прежде, чем решиться на ту или другую меру, князь испытывает ее со стороны ее соответствия этим правилам. Выражения, в которых Иона высказывает свою мысль, сильно напоминают известные нам выражения церковного устава св. Владимира, где проводится та же мысль о подчинении князя церковным правилам. Возможно, что устав оказал на Иону свою долю влияния, тем более, что как раз в этих местах его посланий встречается сравнение в. к. Василия Васильевича со св. Владимиром.

В чем же именно проявляется деятельность великого князя в области церкви? Послания митр. Ионы указывают несколько видов его деятельности. Великий князь *возбраняет* митрополиту Исидору идти на собор, а когда это не действует, он берет с Исидора клятвенное обещание «не принести нова ничего, в супротивье нашему православию» [419]. Исидор не исполнил обещания и вместо благочестия нанес «развращение святей церкви, великому православию русския земля»; за это великий князь лишил его митрополии и заточил в монастырь [420]. Как «некий уд гнил», Исидор *велением* великого князя был отторгнут от здорового тела русской церкви [421]. Далее великий князь созывает церковные соборы. Иона говорит об этом в таких выражениях: «Господин наш князь великий Василей Васильевичъ и сын его князь великий Иван Васильевичъ, *събрав* нас своих богомольцев, архиепископов и епископов, и честнейших архимандритов, и преподобных игуменов, и все *съединение церковное*»...!', великий князь «*съзывает* архиепископы и вся епископы великодръжавных земель своих русские митрополии... *створше збор велик*»; «*съзвав* архиепископы и епископы и все

великое Божие священство всея своея великия русския дръжавы...» [422]. Во всех трех грамотах, из которых выписаны эти места, речь идет не о разных соборах, а об одном и том же; поэтому и выражения эти нужно рассматривать как взаимно дополняющие друг друга. Между ними и на самом деле нет никакого противоречия: все они говорят, что князь «созывает» или «собирает» соборы, и это нужно понимать не как исполнение чьего-то чужого решения, а как самостоятельный почин. Князь решает вопрос о необходимости созвать собор, созывает его и определяет предмет его занятий.

Наконец, к деятельности великого князя в области церковного управления относится его участие в поставлении духовных властей – епископов и митрополитов. Об этом участии митрополит Иона говорит в своих грамотах неоднократно, но формулирует он его не всегда одинаково. Сообщая о своем поставлении в митрополиты, он говорит, что его поставил собор «*по думе*» великого князя, или что он поставлен «*по начатию* о Бозе действующего великого князя», или «*по совету* самодержца»; в других случаях он говорит, что это было сделано «*волею* великого самодръжства», или просто, что в. к. Василий Васильевич со своим сыном «*поставили*» его на митрополию [423]. Чем объясняется такая неустойчивость в выборе выражений? Определяя степень участия великого князя в этом деле, Иона перебрал, кажется, все возможные формулы, начиная с той, которая уделяет князю только совещательный голос, и кончая теми, где князь берет на себя инициативу или единолично приводит дело в исполнение. Как исторический документ послания митр. Ионы оставляют читателя в этом отношении без всякой опоры: по ним восстановить картину избрания митрополита было бы очень трудно. Между тем нет сомнения, что Иона прекрасно знал, как было дело, и как именно выразилось участие в нем великого князя. Если он тем не менее проявляет колебание, то для этого, надо думать, были свои причины. Отметим, что подобное же колебание заметно и у всего современного ему высшего духовенства. В соборной грамоте епископов (1459 г.) о верности их митрополиту Ионе они выражают намерение не отступать и от преемника его на кафедре, который будет поставлен «*по повелению* господина нашего великого князя Василия Васильевича, русского самодръжца». А в 1461 г., извещая тверского владыку о кончине митрополита Ионы, епископы в своей соборной грамоте сообщают, что почивший избрал себе преемника, «*обговорив* (т. е. по совету) с своим сыном с великим князем» [424]. Очевидно, составители соборных грамот также затруднялись точно определить роль великого князя в избрании митрополита. Причину этого нужно искать во взглядах общества на значение этой роли. По взглядам митр. Ионы, как и по взглядам современного ему духовенства, князю принадлежит некоторая доля участия в избрании митрополита (и, может быть, епископов вообще), но это участие не выливается ни в какие определенные формы, не порождает никаких правовых отношений с определенным содержанием. Оно имеет не юридический, а *нравственный характер*, при котором форме придается второстепенное значение. Князь обсуждает этот вопрос вместе с митрополитом или с собором, обе стороны проникнуты сознанием важности вопроса и готовы на взаимные уступки, и разница между советом и приказанием незаметно стирается. Когда вопрос решен, кандидат на кафедру избран, – трудно установить меру участия в этом деле духовной и гражданской власти. Но во всяком случае замещение кафедры не может состояться без ближайшего участия в этом великого князя.

Для полной характеристики взглядов митр. Ионы надо упомянуть еще, что он чрезвычайно редко прилагает к великому князю титул «самодержавного» – гораздо реже, чем он встречается в рассмотренных повестях. И из употребления этого титула нельзя заключить, что митр. Иона соединял с ним мысль о границах власти великого князя и, в частности, о его праве на участие в церковном управлении. Так, в грамоте 1448 г. литовским князьям и народу Иона, сообщая о своем поставлении на соборе русских иерархов, говорит, что «*волею великого самодръжства*

то учинилось» [425] . Самодержавство здесь имеет только значение титула без какого-либо определенного содержания.

Таким образом, церковно-политические воззрения митрополита Ионы заключаются в том, что он не ограничивает власть великого князя и, вообще, всякого государя одними светскими делами, но возлагает на него задачи религиозного характера, предоставляет ему участие в делах церковных. Другими словами, он соединяет в руках князя верховную государственную и высшую церковную власть. Князю принадлежит попечение о православной вере, и он принимает участие в церковном управлении: созывает соборы, избирает и увольняет митрополитов. Во всех этих делах князь поступает согласно существующим церковным законоположениям, но его участие не всегда имеет строго определенные формы и носит иногда скорее нравственный, чем правовой характер. Эти взгляды митр. Ионы вполне сходятся с идеями повестей и сказаний, посвященных Флорентийской унии, и так же, как там, они связаны с унией только внешним образом. Взгляды эти не вызваны унией и не в первый раз высказываются в русской письменности; они тесно связаны с целым направлением политической мысли, достаточно выразившимся уже в предшествующие века, непосредственно к нему примыкают и его развивают. Развитие это выразилось в том, что права князя в области церковного управления, о которых прежде говорилось в общих выражениях, теперь, т. е. в повестях об унии и у митр. Ионы, определяются более подробно. Памятники прежнего времени говорили вообще об обязанности князя охранять церковь, и только Акиндин выдвигал его право суда над митрополитом; в повестях же и у митр. Ионы указываются, кроме этого права, еще и другие права князя: 1) созвание церковного собора и 2) участие в избрании митрополита. Сам митрополит Иона не смотрел на участие великого князя в церковном управлении как на неслыханную новость. Из всех его грамот и посланий с несомненностью вытекает, что он видел в деятельности князя в этом направлении явление вполне нормальное, освященное стародавними обычаями, а об избрании митрополита он прямо говорит, что князь действовал здесь, «наши русские земля обыскивая старину» [426] . Следовательно, об идеях митр. Ионы можно сказать то же, что и об идеях повестей: Флорентийская уния и падение Византии не вызвали их, а только усилили и привели к большей определенности по сравнению с идеями предшествующего времени [427] .



# 1. Писатели вне господствующих направлений

В истории русских государственных идей княжения Ивана III и Василия III образуют одну неразрывную эпоху. Характерным для нее является то обстоятельство, что все главнейшие, наиболее выдающиеся политические учения, возникшие в это время, имели своей отправной точкой некоторые определенные вопросы, около которых сосредоточивался тогда интерес всего общества или, по крайней мере, передовой его части. Можно назвать три таких вопроса: 1) наказание еретиков, 2) монастырские имущества и 3) всемирно-историческое значение Руси. Вопросы эти можно не считать политическими в тесном смысле этого слова, но обсуждение их в литературе привело к построению целого ряда политических систем, различных по своему направлению и затрагивающих самые разнообразные политические темы.

Литература не сразу, однако, перешла к обсуждению этих вопросов. Кроме учений, дающих тон всей эпохе, можно указать за тот же период и такие, которые не принадлежали ни к одному из господствующих направлений и продолжали развивать темы, доставшиеся им от предшествующих поколений. Следы этих учений мы находим в писаниях митрополита Феодосия, митрополита Филиппа и ростовского архиепископа Вассиана Рыло.

Митрополит *Феодосий*, преемник на кафедре митр. Ионы, был очень деятельный пастырь. Он своими посланиями охранял православную русскую церковь от поползновений на нее киевского митрополита униата Григория, он заботился о поднятии нравственного уровня приходского духовенства, он же отстаивал начало независимости церкви и церковных учреждений [428]. В его грамоте 1463 г. в Новгород заключается запрещение новгородцам вступаться «в владычьи суды, ни в которые дела». Грамота написана в то время, когда Новгород еще не подчинялся великому князю Московскому, и потому изложенное в ней учение не относится прямо к вопросу об объеме княжеской власти, но оно затрагивает этот вопрос косвенно. В грамоте читаем: «Аще ли который от тех игумен, или поп, или чернец *имет отъиматися мирскими властелины от святителя*, такового божественнаа и священнаа правила извергают и отлучают; а кто по них имет в ступатися, того не благословляют». Очевидно, среди новгородского духовенства было стремление выйти из-под зависимости от своего владыки, и с этой целью игумены, попы и чернецы закладывались за сильных людей, может быть, за новгородских же посадников. Феодосий решительно это запрещает. Всякому клирику, который стал бы искать себе защиты у мирского властелина, он угрожает извержением из священного сана и даже отлучением, а самому властелину – неблагословением, т. е. низшей степенью церковного наказания. Этим косвенно устанавливается то начало, что мирская власть, кому бы она ни принадлежала, не может простираться на членов клира, которые навсегда подчинены в отношении суда и управления своему духовному владыке. В той же грамоте митр. Феодосий говорит и о неприкосновенности имущественных прав церкви. «А что села, и земли, и воды, и пошлины церковные, и во то посадники, и тысяцкие, и бояре Великого Новагорода не вступаются ни о чем... А вы бы мои дети, посадники и тысяцкие и бояре Великого Новагорода, *не вступались в церковный пошлины, ни в земли, ни в воды; блюлися бы казни святых правил*» [429].

Можно предположить, что такое же запрещение и с такой же санкцией митр. Феодосий выставил бы и по отношению к великому князю, если б тот вздумал посягнуть на церковные имущества и пошлины. Вопрос поставлен принципиально, со ссылкой на божественные и священные правила, а эти правила, на которые ссылался еще св. Владимир, гораздо больше направлены против князей, чем против людей менее сильных. Митрополита Феодосия следует поэтому причислить к тому направлению, видными представителями которого до него были



митр. Киприан и Фотий, и которое, защищая свободу церкви, запрещает князю какое бы то ни было вмешательство в ее дела.

Те же взгляды находим и в произведениях митрополита *Филиппа* (1464–1473). Произведения эти, с точки зрения развития политических идей, представляют вообще значительный интерес. В них излагается известное учение о покорении власти князя, с обычной ссылкой на послание ап. Павла, но с некоторым изменением против того, как это учение излагалось раньше. О покорении князю митр. Филипп говорит в нескольких своих посланиях в Новгород, который задумал тогда, чтоб избежать зависимости от Москвы, добровольно подчиниться польскому королю. Новгородцы, следовательно, выбирали между властью великого князя и властью короля. Их нельзя было убедить одной ссылкой на то, что надо Бога бояться и князя чтить, и что всякий, противящийся власти, противится Божью повелению: они ведь не отвергали власть, а только отдавали предпочтение одной власти перед другой – выбирали ту, которую считали более для себя удобной, а так как все сущие власти от Бога учинены суть, то ясно, что, с этой точки зрения, они и не совершали никакого преступления. Поэтому мы видим, что митр. Филипп не довольствуется выписками из св. Писания и подкрепляет свое учение еще и другими соображениями. В своих посланиях [430] он старается внушить новгородцам, что измена великому князю будет вместе с тем изменой православию. Затем он разъясняет учение ап. Павла тем, что рядом с ним ставит понятие *старины*. «А от своего бы есте господина от великого князя, *отчича и дедича*, не отступали, а к латыньскому бы есте господарю не приступали... а держали бы ся есте своя старины», – пишет митрополит [431]. В другом послании он выражается еще определеннее: «И вы, сынове, смиритесь под крепкую руку благоверного и благочестивого государя Рускихземль, под своего господина под великого князя Ивана Васильевича всея Руси, *по великой старине вашего отчича и дедича, по реченному Павлом Христовым апостолом, вселеньским учителем*: всяк повинуйся власти, Божью повелению повинуется, а противляйся власти, Божью повелению противится» [432]. Итак, на вопрос, которая же власть от Бога, которой же власти следует повиноваться, митр. Филипп отвечает вполне определенно: от Бога та власть, и той власти надо повиноваться, которой повиновались отцы и деды, которая есть власть по старине. Несомненно, что это есть значительный шаг вперед в развитии учения о богоустановленности княжеской власти. Новое понятие, введенное в него, сильно содействовало его уяснению и дало возможность делать из него более определенные, чем прежде, выводы. В числе других мог бы быть сделан из него вывод об объеме княжеской власти. Повод для такого вывода, конечно, был. Во время второго похода на Новгород, новгородцы били челом, чтобы великий князь «дал крепость своей отчине Великому Новгороду, *крест бы поцеловал*»; но Иван III «отрече то: “не бытии моему целованию”». Тогда новгородцы просили, чтобы бояре целовали к ним, но великий князь и то «отмолвил»; просили, чтобы наместнику своему велел целовать, «он же и того не учинил». Взамен этого великий князь добился, что новгородцы сами целовали к нему крест, а при целовании они просили, чтобы «великие князи свою отчину жаловали, *как им Бог положит на сердци*, а отчина их Великий Новгород своим государем челом бьют, а *все упование покладают на Бозе, да на них, на своих государех*» [433]. Разница между теми условиями, о которых новгородцы мечтали, и теми, на которые им пришлось согласиться, очевидна. Летопись коротко формулирует их, когда говорит, что великий князь привел Новгород «*во всю свою волю и учинился на нем государем, как и на Москве*» [434]. Это было в 1478 г. Послания митрополита Филиппа писаны, правда, в 1471, в период первого похода, но едва ли может быть сомнение, что и тогда новгородцев тревожил вопрос, в каком виде представляется власть великого князя московскому обществу, и какова будет власть его у них. Митрополит Филипп имел полную возможность ответить на этот вопрос. Он мог объяснить им, какова власть великого князя на

Москве, и какой она должна быть, если основание ее видеть в старине. Может быть, такой ответ и не вполне удовлетворил бы новгородцев; может быть, выводы, полученные таким путем из понятия старины, не совсем совпали бы с действительностью, но они во всяком случае были бы очень интересны. В посланиях митр. Филиппа мы их не находим. Из чувства ли политического такта или по каким-нибудь другим соображениям, но в посланиях к новгородцам он совершенно обходит вопрос о характере власти великого князя, о степени ее неограниченности.

Вопроса этого митр. Филипп касается так же, как его предшественник митр. Феодосий, только со стороны отношения государственной власти к церковным правам и делает это (как и митр. Феодосий) только косвенно, развивая принцип независимости церкви. В послании 1467 г. к новгородцам [435] он говорит о церковных имуществах: «Святии вселенстии събори узаконоположиша, и православный царие подтвердиша, и вси благочестиа держателие приснопамятнии велиции князи, еже непременноа быти никакоже преж порученнаа святей Божни церкви... ни от кого же не обидима ниже порушена будут, в веки неподвижна». Восставая против новгородских властей, которые посягают на имущественные права церкви, митрополит находит, что новгородцы действуют «чрез устав божественных и священных правил святых Апостол и богоносных святых седми собор святых Отець», и что это противоречит постановлениям «первого в царех благоверного царя Константина и всех православных царий христианских... о судех церковных, и о десятинах, и о всем притяжании дому церковного». Прямая цель послания не давала Филиппу возможности применить эти положения к вопросу о пределах власти великого князя, и можно только сказать, что, оставаясь верным собственному взгляду, он должен был бы понимать эту власть в ограничительном смысле.

Таким образом, политические воззрения митрополита Филиппа, поскольку они выражены в его посланиях, говорят только об основаниях княжеской власти, а не о ее характере. То новое, что он внес в учение о богоустановленности власти, и его учение о свободе церкви давали материал для выводов по вопросу о ее пределах, но этих выводов мы у него не находим.

Политические воззрения *Вассиана Рыло* имеют другое содержание. Из сочинений, несомненно ему принадлежащих [436], они выражены в известном его послании 1481 г. Ивану III на Угру [437]. В VI томе Русской Ист. Библиотеки издано послание (№ 126) какого-то ростовского архиепископа к неизвестному князю. В рукописи имя архиепископа, как и имя князя, пропущено, но издатель памятника (А. С. Павлов) заметил, что тон послания напоминает *Вассиана Рыло*. Действительно, есть несомненное сходство и в общем тоне послания, и в отдельных выражениях. Из содержания послания нельзя вывести, к какому году оно относится, но главный предмет его (оно написано против брадобрития) дает основание заключить, что оно составлено в конце XV или в начале XVI в. Из всех же архиепископов Ростовских за это время [438] только двое известны в качестве писателей, интересовавшихся нравственными вопросами: это – *Феодосий* (впоследствии митрополит) и *Вассиан Рыло*. А если принять в расчет указанное сходство этого послания с «Посланием на Угру», то можно, не опасаясь упрека в произволе, приписать его *предположительно* именно *Вассиану*. Тогда этот памятник явится (условно) вторым источником для изучения политических взглядов *Вассиана*.

«Послание на Угру» написано с целью укрепить Ивана III на сражение с татарами и убедить его, что ему не следует слушать тех советников, которые склоняют его к отступлению перед врагом. Отсюда открывается основная тема, выдвинутая *Вассианом*, это – *необязательность* для великого князя *советов* в его приближенных. «Прииде же убо в слухи наша, яко прежнии твои развратницы не престают шепчюще в ухо твое лстивая словеса и совещают не противитися супостатом, но отступити и предати на расхищение волком словесное стадо Христовых овец». *Вассиан* просит великого князя: «Внимай убо себе и всему стаду, в нем же тя Дух Святой постави, о боголюбивый государю вседержавный, молюся твоей дръжаве, не

*послушай совета такового их*». И даже больше: «Господу глаголющу: аще око твое соблажняет тя, исткни е, или рука или нога, отсеци повелевает; не сию же разумевай видимую и чювственную руку или ногу, или око, но ближних твоих, иже советующих ти неблагое, *отверзи их и далече отгони*, сииречь отсеци и не послушай совета их». Почему Вассиан предлагает так решительно поступить с советниками – не только не слушать их, но и отогнать? Нет сомнения, что он вооружается так против них потому, что он не сочувствует их советам, находит их вредными; будь их советы иными, предлагай они не отступление перед врагом, а нападение, он не только не стал бы уговаривать великого князя не слушать их, но, вероятно, убеждал бы его в точности исполнить их советы. Уговоры Вассиана, следовательно, не имеют принципиального характера. Нельзя понимать так, что он вообще не признает за боярами право выступать со своими советами или за великим князем – право им следовать, он предлагает ему только отвергать советы *вредные* для государства. Но нельзя, с другой стороны, отрицать за взглядами Вассиана какое бы то ни было общее значение. Если и признать, что он восстает только против данных советов, потому что они вредны, то уже из этого одного следует, что последним судьей дела является великий князь: он решает, какие советы полезны и какие вредны, и принимает только те, которые находит полезными. Право великого князя принимать и отвергать боярские советы и даже право слушать или не слушать их едва ли в то время возбуждало какое-нибудь сомнение, хотя уже при сыне Ивана III раздавались голоса, осуждавшие его за то, что он решает дела сам-третей, без бояр [439]. Поэтому-то, вероятно, Вассиан на этой стороне дела мало останавливается, но в послании его все-таки можно найти на этот счет интересные сопоставления уже знакомых положений. Именно необязательность для князя боярских советов он ставит в связь с богоустановленностью княжеской власти и с ответственностью князя перед Богом. Только что было приведено место из послания на Угру, где Вассиан говорит, что великого князя «Дух Святой постави». Он выражается еще решительнее и соединяет мысль о богоустановленности княжеской власти с мыслью о служении князя идее правды: «Тем же пророчески рещи, *Богом у тверженный царю: напязи и спей и царствуй истинны ради и кротости и правды, и наставит тя чюдне десница твоя*; и престол твой правдою и кротостию и судом истинным совершен есть, и жезл силы послет ти Господь от Сиона, и одолеши посреди враг твоих. Тако глаголет Господь: *Аз воздвигох тя царя правды, призвах тя правдою* и приах тя за десную руку и укрепих тя, да послушают тебе языцы». Этими ветхозаветными текстами [440] прекрасно поясняется мысль Вассиана: великий князь, которого он называет уже царем, получил власть непосредственно от Бога, Бог дал ему царство в целях торжества правды. Получив власть от Бога и притом для выполнения определенной задачи, князь несет ответственность в осуществлении возложенного на него дела только перед богом. «Убойся и ты, о пастырю! не от твоих ли рук тех кровь възщет Бог, по пророческому словеси? и где убо хочещи избежати или воцаритися, погубив врученное тебе от Бога стадо?» А непосредственно за этим Вассиан говорит о советниках: «*Не послушай убо, государю, таковых хотящих твою честь в бесчестие свести* и твою славу в бесславие преложити и бегуну явитися и предателю христианскому именоватися». Отсюда можно заключить, что Вассиан до известной степени сближал мысль о необязательности для князя боярских советов с мыслью о том, что перед Богом ответственным является только он один: если вся ответственность лежит только на государе, а не на боярах, то и действовать он должен по собственному усмотрению, как «наставит его десница его», а чужие советы он должен принимать только тогда, когда они кажутся ему согласными с той правдой, для служения которой он получил свой сан. Если допустить, что таков, действительно, ход мысли Вассиана, то ему нельзя будет отказать в оригинальности: сближение идеи ответственности перед Богом и учения о самостоятельности князя встречается в русской литературе впервые у него. В начальной летописи, правда, находим тоже учение о

злых или льстивых советниках [441] , но там о них говорится только как о характерной черте злого князя-тирана, и общего вопроса об отношении князя к советам летописец не ставит. Его точка зрения совершенно иная.

Но, объявляя, что князь не обязан следовать советам своих бояр, не подчиняет ли его Вассиан советам кого-нибудь другого? Такое мнение было высказано в нашей литературе В. Сергеевичем. Он относит Вассиана к тем писателям, которые проповедовали обязанность светской власти повиноваться духовной, требовали от светской власти послушания и благопокорения. В. Сергеевич приводит следующие слова из «Послания на Угру»: «Наше убо, государю великий, еже воспоминати вам, *ваше же— еже послушати* ». Под «послушати», говорит он, владыка, конечно, понимает не выслушать только, а подчиниться [442] . Не будем спорить о подлинном смысле выражения: весьма вероятно, что именно это хотел сказать Вассиан. Но что же отсюда следует? Только одно: что Вассиан хотел убедить великого князя Ивана Васильевича и хотел, чтоб он соответственным образом изменил свои действия. Выводить отсюда какую-то обязанность великого князя подчиняться епископу едва ли есть основание. Никакой практический деятель не станет тратить слова только на то, чтобы его выслушали, или даже на то, чтобы признали теоретическую правильность его умозаключений; всякий хочет при этом подействовать непременно на волю своего слушателя, хочет заставить его принять известное решение. Но это вовсе не значит, что один имеет *право* требовать, чтобы другой ему подчинился. Скорее наоборот: где есть право, там нет надобности советовать и убеждать. Поэтому, вполне соглашаясь с толкованием В. Сергеевича, можно все-таки не видеть в послании Вассиана никаких следов учения о благопокорении.

Из числа доказательств, которыми пользуется Вассиан, чтобы убедить Ивана III не слушать бояр и сразиться с Ахматом, одно невольно останавливает на себе внимание читателя. Это его ссылка на Демокрита. «Слыши, что глаголет Димокрит философ первый: князю подобает имети ум ко всем временным, а на супостаты крепость и мужество и храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок» [443] . Среди текстов из св. Писания, среди ссылок на русских князей и византийских царей, которыми наполнено послание Вассиана, цитата из греческого философа, к тому же малоизвестного, занимает особое место и мало с ними вяжется. Она мало подходит вообще к характеру древней русской письменности, которая любит черпать свою мудрость почти исключительно из Писания и св. отцов. Нетрудно отыскать источник этой цитаты: это сборник изречений, известный под именем «Пчелы» [444] . Хотя сборник этот, по мнению исследователей, пользовался у нас авторитетом уже в XIII веке [445] , но Вассиан первый в политической литературе (да, кажется, и вообще в русской письменности) заимствовал отсюда изречение Демокрита, и его пример встретил подражателей: то же изречение мы встречаем потом в послании Сильвестра к Шуйскому-Горбатову и в послании новгородского архиепископа Пимена к Ивану Грозному [446] . Трудно понять, для чего понадобилось Вассиану это изречение: оно не блещет богатством мысли и очень немногое, по видимому, прибавляет к доказательствам, на которые опирается рассуждение Вассиана. Если принимать его в его целом объеме, то можно сказать даже, что оно противоречит той цели, которую поставил себе автор. Изречение изображает, очевидно, идеал государя. Первый признак его заключает в себе требование личной нравственности: государь должен сохранять ум, или иначе, благоразумие к вещам временным (вар. – прременным) [447] ; два другие говорят уже о политической добродетели: к врагам государь должен показывать мужество, а к дружине – любовь и привет. Привет может различно выражаться, а сама дружина, конечно, больше всего полагала бы его в том, чтобы государь следовал ее советам. Если придавать этому наставлению какое-нибудь политическое значение, то трудно вложить в него другой смысл. Сам Вассиан об этом смысле, разумеется, не думал. В его употреблении изречение Демокрита едва ли имеет

иное значение, кроме украшающего, и остается вне влияния на его основную мысль о необязательности боярских советов.

В послании к неизвестному князю находим те же приблизительно мысли. И здесь читаем, что князю «Бог подал земную власть и мира сего славу и величество и честь», и что князь есть пастырь Христова стада, обязанный оберегать его от волков. Рядом с этим автор послания обозначает и пределы княжеской власти. «Не точию сам должен еси исполнити евангельские заповеди и апостольския, но и обладаемы тобою научити человеки всякому благочестию должен еси», – говорит автор, а ниже он осуждает действия князя, как противные «христианскому обычаю, и укоряет его за то, что он «закону Божию не повинуется» [448]. Следовательно, князь должен действовать в определенных границах, а границы эти намечаются требованиями христианского закона. В тесной связи с этим стоит и учение об ответственности князя перед Богом, о которой автор говорит в решительных выражениях: «Того ради много взыщется от тебе; ты же смотри разумне, что въздаси воздавшему ти сия, противу сих, их же еси от него приял». «Ты же и сам истязан будещи за мирское соблажнение и мучен имаеши бытии без милости в предъидущий век». Весьма возможно, что напоминания о заgrabной ответственности имеют главное отношение к личной нравственности князя, к которому обращено послание, и касаются какого-нибудь совершенного им проступка; но так как исполнение христианских заповедей автор послания распространяет на всю деятельность князя, в том числе и на политическую, то и учению его об ответственности князя можно также придавать отчасти политическое значение.

Таким образом, в основных положениях нет никакого противоречия между посланием к неизвестному князю и «Посланием на Угру»: первое повторяет мысли второго. Это позволяет послание к неизвестному князю условно, предположительно усвоить Вассиану. А если держаться этого предположения, то можно дополнить политическое учение Вассиана несколькими интересными чертами, и тогда сущность его может быть выражена в следующей формуле. Князь получает власть от Бога; он есть пастырь Христова стада, обязанный учить свой народ благочестию. Сам он должен повиноваться закону Божию и исполнять христианский обычай. В исполнении возложенной на него задачи и в соблюдении установленных для его власти границ князь дает ответ Богу. В силу этой лежащей на нем ответственности он не может быть связан советами своих бояр и должен действовать так, как наставляет его «десница его».

Если таков смысл политических воззрений Вассиана, то нужно признать, что он стоит далеко от политических вопросов, волновавших эпоху, и в этом смысле он еще в большей степени, чем митрополиты Феодосий и Филипп, может быть назван писателем, стоящим вне господствующих направлений. Он первый в нашей письменности поставил вопрос об ограничении князя советом и ответил на него отрицательно. Это сближает его не с писателями его времени, а с писателями второй половины XVI в., когда этот вопрос стал предметом горячего обсуждения в литературе.

## 2. Подчинение церкви государству

Одно из главных направлений политической мысли за время Ивана III и Василия III принято, по имени наиболее замечательного представителя его, называть иосифлянским. В литературе много раз делались попытки характеризовать это направление, обозначить его сущность каким-нибудь одним словом или выражением; но большинство таких попыток следует признать неудавшимися. Чаще всего иосифлянскую школу, имея в виду ее политическое учение, определяют как теократический абсолютизм [449]. Но это уже совсем неверно. Ни сам Иосиф Волоцкий, ни его ближайшие последователи никогда не проповедовали полной неограниченности, так что, если абсолютизм понимать в его настоящем, подлинном смысле, понятие это к иосифлянскому направлению не подходит. Осторожнее будет характеризовать не самое направление в его сущности, а его главную исходную точку, и тогда ближе всего к истине будет сказать, что оно стремится подчинить церковь государству [450]. Это не следует понимать в том смысле, что иосифляне проводили учение, которое имели своим единственным содержанием идею подчинения церкви государству, или что эта идея определяла конечную цель, к которой они стремились: то и другое было бы неправильно. Указанная формула годится для характеристики иосифлян только в том смысле, что в своих политических рассуждениях они исходили из этой именно идеи и что из нее может быть выведено все главное содержание их учения. Но при этом надобно помнить, что и в таком условном смысле это обозначение подходит к учению иосифлян далеко не вполне, далеко не точно определяет его характер. Учение их представляет настолько своеобразное сочетание различных и даже противоположных одно другому начал, что никакое обозначение не может вполне к нему подойти, и в составе его можно встретить отдельные идеи, которые не только не вытекают из идеи подчинения церкви государству, но отчасти этому и противоречат.

Существенные черты иосифлянского политического учения находятся уже у старшего современника Иосифа Волоцкого – архиепископа новгородского *Геннадия*, занимавшего кафедру с 1484 по 1504 г. В послании 1485 г. к Волоцкому князю Борису Васильевичу Геннадий оправдывается перед ним от упрека в неправильном получении кафедры и по этому поводу высказывает ряд общих мыслей государственного значения [451]. Борис Васильевич обвинял его в том, что он принял святительский сан «мирских князей помощью». Геннадий не отрицает, что его «понудил» великий князь, но признается, что он не считал себя вправе творить прекословие великому государю. Волоцкий князь весьма решительно применил к Геннадию евангельские слова: «Горе вам, книжници и фарисеи» и т. д.; а он не менее решительно отвечает: «А что еси писал от Евангелиа “горе вам, книжници и фарисеи”, *и но в том же Евангелии писано вам, великим государем*, и всем православным христианом: *седоша на Моисеове седалище книжници и фарисеи, и прочая, яже рекл еси; паки от глагольно бысть к вам: вы же учения их слушайте, а по делом их не ходите. И вам бы государем великим – пастырие именуется словесных овец Христовых – подобаше убо вам попечение о них имети якоже самому Христу*». Оба эти ответа имеют один смысл: Геннадий возлагает на князя попечение о Христовом стаде, требует, чтобы он пекся о нем, как сам Христос, т. е. заботился о спасении душ; иначе говоря, он отдает в его руки заботу о церковных делах. Вот почему он не считает неприличным получить сан из рук великого князя или по его повелению. Но в то же время он требует, чтобы князь был по своим нравственным качествам достоин высокого долга, который на нем лежит, и если Борис Васильевич сравнивал архиепископа с фарисеями, то и он учит князя не подражать фарисеям, т. е. на деле, а не по виду только исполнять свои обязанности правителя. Нравственные качества, необходимые для князя диктуются

христианскими заповедями и правилами церкви, а учителями тех и других являются святители. «Нас же, – говорит Геннадий, – поставил пастырие и учителя, не токме меньшим предвзвестити, ино *и вам самим, государем великим, молити и запретити*». В наставлении князю он приводит известное «Правило на обидящих церкви Божия», которое он, как и все русские книжники, считает постановлением 5-го Вселенского собора, и которое запрещает всем, в том числе и «венец носящим» восхищать церковные суды, творить насилие над священным чином, отнимать церковные и монастырские имения. «А конец тое главы не смех тебе писати, понеже *тяжка суть* ; ащели въсхощешь уведети, сам да прочтеши божественное правило». Этот конец главы заключает в себе проклятие в сем веке и в будущем тем князьям, которые будут повинны в нарушении правила [452] . Таким образом, послание Геннадия, с одной стороны, наделяет князя правом вмешательства в дела церкви, а с другой – подчиняет его правилам той же церкви.

В послании 1489 г. к ростовскому архиепископу Иоасафу, написанном по поводу ереси жидовствующих, Геннадий убеждает его молиться о великом князе, чтобы «государю Бог положил на сердце, *чтобы управил церковь Божию, а православное бы христианство от еретического нападаниа*» [453] . В этом же послании он просит прислать ему книги, бывшие в ходу у еретиков: «Селиверст папа римский, да Афанасей Александрейский, да слово Козмы пресвитера на новоявльшуюся ересь на богомилю, да послание Фотия патриарха ко князю Борису Болгарскому» и другие [454] . Мы не знаем с точностью, какое употребление делали из этих книг еретики, но если Геннадий получил их, они могли оказать значительное влияние на его политические взгляды, а через него и на взгляды других деятелей его партии, например Иосифа Волоцкого. Послание Фотия могло укрепить в нем общую мысль об обязанностях князя по охране правоверия [455] , а из беседы пресвитера Козьмы он мог узнать, что богомилы (у которых он, вероятно, находил нечто общее с новгородскими еретиками) восставали против почитания властей, и мог получить подбор текстов св. Писания, говорящих о высоте царского сана [456] . Насколько оба памятника оказали здесь действительно влияние, сказать трудно, но можно отметить, что в следующем 1490 г. Геннадий написал две грамоты – к митрополиту Зосиме и к церковному собору, который в то время заседал в Москве, и в обеих грамотах он впервые решительно высказывается за казнь еретиков [457] . Кроме послания Фотия, которое к тому же о вмешательстве царя в область веры говорит в самой общей форме, тут были, конечно, и другие влияния. Прежде всего, московское правительство само стало с самого начала на ту точку, что еретики могут подлежать не только церковному наказанию, но и уголовному: в грамоте в. к. Ивана Васильевича, писанной в 1488 г. к тому же Геннадию, ему предписывается казнить церковной казнью тех еретиков, которые окажутся этого достойны по правилам св. апостол и святых отец, «а будут, – прибавляет грамота, – достойны, по правилам, градские казни, и ты тех пошли к моим наместником, и *они их велят казнити градскою казнью по рассуждению*» [458] . Геннадий мог просто взять эту мысль и развить ее дальше. Затем, как известно, он несколько увлеклся западной инквизицией и охотно слушал о ней рассказы иностранных послов: в послании к Зосиме он восхищается тем, что «Фрязове по своей вере крепость держат», и говорит про «шпанского короля, как он свою очистил землю». Но, несмотря на наличность этих влияний, можно думать, что Геннадий пришел к мысли об участии государственной власти в розыске еретиков, хотя бы отчасти, собственным путем. В том же послании к Зосиме, говоря, между прочим, с неодобрением о переносе некоторых кремлевских церквей, он пишет: «А ныне беда състала земскаадъ нечестъ государскаа великаа». Дела чисто церковного он, следовательно, не отделяет от интересов государственных, не кладет между ними никакой границы. Это, очевидно, его основная мысль, из которой отношение великого князя к ереси вытекает уже само собой. «А толко государь, сын твой князь великий, – пишет он

митрополиту, – того не обьщует, а тех не казнит, ино как ему с своей земли та соромота свести» [459] . Конечно, это только отдельные мысли, отдельные черты, но и они дают право причислять Геннадия к тому направлению, главным представителем которого был Иосиф Волоцкий. Развитие же этих мыслей в целое учение мы находим только у Иосифа.

Изучение Иосифа Волоцкого началось давно и, хотя до сей поры нет ни одного исследования, которое бы исчерпывающим образом рассмотрело предмет – дало бы систему его воззрений и оценку ее, – но, однако, успело уже накопиться об Иосифе несколько литературных мнений. На одном из них нам нужно остановиться.

Еще в 1859 г. неизвестный автор исследования о «Просветителе» Иосифа Волоцкого заметил, что в книге этой так сильно влияние отеческих писаний, что ее едва ли можно назвать самостоятельным русским сочинением. И. Волоцкому принадлежит будто бы одно только предисловие, а остальное есть перифраз из творений св. отцов и из св. Писания [460] . Позднее то же самое было сказано о государственном учении Иосифа, а именно, что у него не было никаких собственных идей о государстве, и он только повторял то, что находил на этот счет в Писании [461] . Мнение это остается до настоящего времени не опровергнутым, а если оно справедливо, то изучать сочинения И. Волоцкого нет никакого интереса. По счастью, однако, мысль об отсутствии у Иосифа собственных политических взглядов опровергнуть нетрудно. Допустим, что в своих рассуждениях на политические темы он пользуется исключительно подлинными текстами Писания, и нигде не высказывает мысль от своего лица. Ясно, что Иосиф не мог при этом исчерпать своего содержания Ветхого и Нового Завета, и что кроме использованных им текстов в Писании можно найти еще много других, в которых выражаются или те же мысли, но с некоторыми оттенками, или даже совсем другие мысли. Известно, например, что рядом с текстами, в которых высказывается идея неограниченной царской власти, в Писании есть немало других мест, которыми можно с успехом воспользоваться для доказательства противоположной мысли. Следовательно, Иосиф при пользовании текстами Писания делал выбор, привлекал одни и отвергал другие, а при этом выборе он должен был чем-нибудь руководиться. У него должна была быть идея или целая система идей, которая определяла бы его выбор. А это и значит, что у Иосифа были собственные политические взгляды. Может быть, эти взгляды сложились преимущественно под влиянием чтения св. Писания; может быть, они первоначально вылились только в форму полусознанных симпатий и получили окончательную ясность и отделку только тогда, когда Иосиф стал искать для них оправдания в том же источнике и, для придания им большого веса, стал выражать их подлинными словами Писания, – но все это может дать нам основание говорить только о громадном значении, какое имело св. Писание в процессе сложения собственных взглядов И. Волоцкого, отрицать же существование этих взглядов значило бы вовсе не вдумываться в сущность его литературных приемов. И. Волоцкий, как и все древние русские книжники, был убежден, что отдельные частные мнения тогда только имеют значение, когда они могут быть подкреплены ссылками на Писание и на творения св. отцов. С этой целью он и делает свои ссылки и, вообще, старается представить дело так, как будто он предлагает не собственное учение, а учение, почерпнутое из книг, которые пользуются непререкаемым авторитетом. Но при этом он пользуется этими книгами с большой свободой. Исследователи давно уже подметили умение Иосифа приспособить текст Евангелия к своему образу мыслей [462] . Это умение проявилось у него не только в обращении с Евангелием, но и в пользовании всем вообще св. Писанием. Можно сказать, что И. Волоцкий не столько заимствовал свои взгляды из Писания, сколько приспособлял Писание к собственным взглядам [463] .

Основу политических взглядов Иосифа Волоцкого составляет идея подчинения церкви государству или, точнее, идея подчинения церковных дел государственной власти. По его



учению, забота о делах церкви точно так же входит в сферу прав великого князя, как и дела светские. Эту мысль, далеко не новую в русской литературе, Иосиф проводит во всех своих сочинениях и обставляет ее весьма тщательно подобранными доказательствами. В послании к Третьякову, написанном по поводу его спора с арх. Серапионом, он говорит, что «священные правила повелевают *о церковных и монастырских обидах* приходити к православным царем и князем», и что великого князя «Господь Бог устроил вседержителю во свое место и посадил на царском престоле, суд и милость предасть ему и *церковное и манастырское и всего православного христианства* всея русские земля власть и попечение вручил ему» [464]. В послании к Кутузову, написанном по тому же поводу, он напоминает, что «все игумени, иже в Риме и в Иерусалиме живуще и в Египте, иже под греческим царством живущее, вси прихожаху к римским и к греческим царем *о церковных и о манастырских обидах*, якоже свидетельствуют божественная Писание» [465]. В обоих посланиях он ссылается при этом на пример византийских императоров, русских князей и русских святителей. В «Просветителе» эта мысль высказывается уже в общей форме. Иосиф приводит обширное наставление царям и князьям, которое он усваивает Константину Великому и в котором на царей возлагается забота о «стаде Христовом» и охрана его от неверных. Из наставления Иосиф делает такой вывод: «Сего ради подобает царем же и князем всяко тщание о благочестии имети и сущих под ним от треволнения спасати *душевного и телесного*... якоже Бог хочет вся человеки спасти, такоже и царь все подручное ему да *храпит от всякого вреда душевного и телесного*, яко да, Божию волю сотворше, примете от Бога со бесплотными силами присносущное радование» [466]. И затем целым рядом ссылок на византийскую и русскую историю Иосиф доказывает, что князья и цари всегда осуществляли на деле свои права в области церкви, и что святые отцы и духовные власти всегда их в этом поддерживали [467].

Из идеи подчинения церкви княжеской власти Иосиф делает ряд частных и практических выводов. Больше всего колебание заметно у него в вопросе о непосредственном вмешательстве князя в строй церковной и монастырской жизни. В своей духовной грамоте, написанной к великому князю Василию Ивановичу, Иосиф обращается к нему с просьбой на случай, если братия не станет исполнять монастырские правила: «*Да не попустиши сему быти, но нехотяща по моему преданию жити, ино тех из манастыря изгнати, яко да и проча братиа страх имут*» [468]. В *Отвещании любозазорным*, составляющем ю-ю главу его монастырского устава, он с одобрением говорит о вмешательстве русских князей в монастырские порядки и, вообще, о том попечении, которое они оказывали церквям и монастырям [469]. Но в более раннем своем рассуждении о неприкосновенности монастырских имуществ [470] Иосиф высказывается несколько иначе. Он делает здесь выписку из послания Никона Черногорца, в которой интересно следующее место: «Како не царем и князем предают попечение имети о церквах и манастырехи иноцех, но поместным епископом; аще ли и напаствуеми суть от епископов, еже есть не подобно, но обаче лучши есть възложеном Богу, а не от царей и князей, иже миру възложеном» [471]. Подчеркивая мысль о подчинении церквей и монастырей поместным епископам, а не князьям, Иосиф и в дорогом для него вопросе о монастырских имуществам мирился с посягательством на эти имущества со стороны духовной иерархии, лишь бы не дать права на такое посягательство государям. Может быть, именно эта специальная тема рассуждения и заставила Иосифа высказаться об отношении князей к монастырям далеко не в том духе, в каком написаны все другие его произведения.

Зато без всяких колебаний решает Иосиф вопрос об отношении князя к еретикам. Хорошо известно, какое значение этот вопрос имел для Иосифа и для развития его литературной деятельности. Он был ближайшим поводом его выступления на общественное поприще, он заставил его формулировать свои религиозно-философские и политические воззрения. Поэтому,

раз определив свое отношение к этому вопросу, Иосиф всю жизнь оставался себе верен. Уже в первых посланиях, вызванных новгородской ересью, Иосиф высказывается за необходимость участия великого князя в борьбе с еретиками. Так, в послании 1493 г. к епископу Суздальскому Нифонту он говорит, что благочестивые цари всегда предавали смерти непокаявшихся еретиков, и подкрепляет эту мысль целым рядом примеров, преимущественно, из византийской истории [472]. В послании к архим. Митрофану, написанном в ту же пору, Иосиф приводит подобную же историческую справку о царях, посылавших еретиков в заточение и казнивших их смертной казнью [473]. Та же мысль выражена и в послании (1504–1505) к Ивану III о еретике Кленове [474]. Но с особенной обстоятельностью эта тема развивается в «Просветителе», где Иосиф дает своему взгляду и теоретическое обоснование. В 13-м слове он приводит памятник, известный под именем «Слово Сирахово на немилостивые цари» [475], автор которого предлагает царям не давать воли «зло творящим человеком», губящим не только тело, но и душу. Под этими людьми, по мнению Иосифа, надо разуметь еретиков и отступников, и «сего ради, – заключает он, – царем и властелем о сем попечение имети, яко да будут отмстители Христу на еретики» [476]. И затем в том же слове и в следующих он много раз повторяет ту же мысль в различных выражениях и подкрепляет ее многочисленными примерами из деятельности Константина Великого, царицы Ирины и др. [477]

Обоснование права государственной власти наказывать еретиков может быть построено на двух различных началах: можно исходить из взгляда на ересь как на обыкновенное уголовное преступление, и тогда право наказывать еретиков будет вытекать из общего права наказания; или же ересь можно рассматривать как церковное преступление, и тогда право государственной власти наказывать еретиков может быть выведено только из ее права вмешательства в церковные дела вообще. Все говорит за то, что И. Волоцкий не отдавал себе ясного отчета в принципиальном различии между этими двумя видами теоретических построений. В 13-м слове «Просветителя» он выводит право князей наказывать еретиков из слов ап. Петра (1 Поел. гл. 2,13), который говорит, что они приняли власть «*во отмщение злодеем, в похвалу же добро творящим*». А далее он приводит предисловие к 6-й новелле Юстиниана, которое он приписывает Григорию Акраганскому, но толкует его несколько иначе, чем раньше толковал инок Акиндин [478]. В предисловии этом говорится о двух дарах – священничестве и царстве, которые в отношении своих задач противопоставляются одно другому. Иосиф, в противность Акиндину, оставляет это противоположение, но, чтобы получить нужный ему вывод, он делает к нему такое разъяснение: «Аще кто речет, яко святи апостоли и преподобнии отцы повелеша царем и князем и властелем во отмщение быти зло делающим, еже есть убийцам и прелюбодеем, татбу же и разбойничества и ина злая дела творящим, а не о еретицех и о отступницех; и аще убо о убийцах и прелюбодеех и иже иная злая дела творящих повелено бысть сице, множае паче о еретицех и о отступницех подобает такоже быти». Здесь Иосиф не делает никакого различия по существу между обыкновенным уголовным преступлением и ересью; она для него такое же преступление, как воровство или разбой, но только более тяжкое и более опасное [479]. Понятно поэтому, что он мог основывать право князя наказывать еретиков на выводе a fortiori и ссылаться в подкрепление своего взгляда на «градские законы», которые устанавливают смертную казнь [480]. Но в том же «Просветителе» находим и другую постановку вопроса. Иосиф неоднократно указывает на то, что христианские цари *созывали соборы* на еретиков, следовательно, брали на себя почин чисто церковных мероприятий, и затем, когда меры духовного воздействия на еретиков оказывались недостаточными, эти же цари, «*святых отец молению и наказанию повинующеся*», предавали их казни [481]. Это – уже несколько иная конструкция. Ересь является здесь как особое религиозное преступление, требующее для своего рассмотрения особого порядка. В преследовании еретиков царь участвует

наряду с церковной иерархией, причем ему принадлежит только созвание собора, в руки которого и переходит все дело. Царь не решает вопроса о правоверии заподозренного в ереси, он только казнит; но и к казни он приступает лишь *по указанию и по просьбе* представителей духовной иерархии. Таким образом, право наказания еретиков вытекает из права царя на участие в церковных делах. Хотя Иосиф и ставит это участие в довольно тесные рамки, но все же он возлагает на царя такой важный акт, как созвание собора [482], и потому можно сказать, что наказание еретиков является у него как частный вывод из общего учения о подчинении церкви государству.

Участие царя в преследовании еретиков представляется важным для характеристики учения И. Волоцкого потому, что из него вытекает власть царя над епископом. Вооружаясь против еретиков, он не делает различия между «простыми человеками» с одной стороны и патриархами и святителями – с другой. И если православные цари заслуживают похвалы, когда поднимают меч правосудия на обыкновенных еретиков, то они точно так же должны поступать и в отношении духовных иерархов, зараженных ересью. И здесь подкрепление своей мысли он находит в византийской практике. Он ссылается на царицу Феодору, Феодосия, Юстиниана и др., которые священников, епископов и патриархов, зараженных ересью, заключали в темницы, подвергали телесному наказанию и даже смертной казни [483].

Отсюда видим, что подчинение церкви государству выразилось у И. Волоцкого: 1) в непосредственном вмешательстве князя в церковный и монастырский распорядок (в чем у Иосифа, впрочем, заметно некоторое колебание), 2) в праве князя наказывать еретиков и 3) во власти его над духовным чином. Но это – одна сторона политических воззрений Иосифа; другую составляет учение об ограничении князя определенными нормами и, отчасти, определенным кругом отношений. Чрезвычайно распространено мнение, что Иосиф развивал идею абсолютизма, идею полной неограниченности княжеской власти. На самом деле это далеко не так. Он ставит, как сказано, княжескую власть в довольно определенные рамки и отсюда делает выводы, весьма необычные для русской политической литературы.

Прежде всего И. Волоцкий принимает давно вошедшую в нашу письменность идею ответственности князя перед Богом, и, что любопытно, эту идею он выводит из того самого текста, который обыкновенно принимают у него за доказательство в пользу идеи неограниченности. Из Завета Константина Великого он выписывает: «Бози есте и сынове Вышнего, блюдитежеся, да не... *изомрете яко человецы, и во пса место сведении боудете во ад...* скипетр царствия приим от Бога, блюди, како угодиши давшему шитого, и нетокмо о себе *ответ дасик Богу*, но еже инии зло творя, ты слово отдаси Богу, волю дав им». Иосиф признает даже, что царь «властию подобен есть вышнему Богу», но это подобие он видит не в абсолютизме власти, а в том, что как Бог хочет спасения человеческого рода, так и царь должен всех подручных ему хранить от душевного вреда. Поэтому царь отвечает перед Богом не за свои только действия, но и за действия всех своих подданных [484]. Находят, что учение о загробной ответственности царей перед Богом является недостаточной сдержкой для эгоистических стремлений, и что ответственность земная более бы импонировала людям [485]. Но это едва ли вполне верно. Для людей, религиозно настроенных, испытывающих живую веру, загробная ответственность является весьма действительной силой и может заставить сдерживаться там, где оказалась бы бессильной ответственность перед какими бы то ни было земными трибуналами. Впрочем, Иосифу не чужда мысль и о земной ответственности царей. В рассуждении о неприкосновенности монастырских имуществ он ссылается на слова И. Златоуста: «Князи и власти, милование и заступление и правду покажите на нищих людех, Господня ради страха, понеже *соуд жесток бывает на великих* ниже сумнится лица всех владыка», и в подтверждение этой мысли указывает на судьбу царицы Иезавели и царя Ровоама,

которые еще в здешней жизни понесли жестокую кару за несправедливое отношение к своему народу [486] .

Не в пользу абсолютизма говорят и возражения Иосифа против обожествления царской власти. В 7-м слове «Просветителя», разбирая вопрос о дозволительности служения царю, он в числе прочих мест из св. Писания приводит известный текст из Евангелия от Матфея: *«воздадите кесарева кесареви, а Божия Богови»*, и толкует его в том смысле, что царю нужно воздавать только царскую честь, а отнюдь не божественную, или, как он тут еще иначе выражается, что царю нужно повиноваться *«телесне, а не душевне»* [487] . Это же учение об исключительно телесном повиновении царю находим и в написанном несколько позднее «Послании к инокам» о повиновении соборному определению. Там Иосиф говорит, что *«божественная правила повелевают ко царю и ко архиерею убо повиновение телесное и урок дани и прочая подобающая, душевное же ни; архиерею же и душевное купно и телесное, яко приемником апостольским сущим и образ Господень имущим»* [488] . Что следует разуметь под телесным повиновением и что – под душевным, Иосиф ни там ни здесь не разъясняет, но во всяком случае не может подлежать сомнению, что он отрицает неограниченность царской власти и неограниченность повиновения ей.

Нормы, ограничивающие царскую власть, Иосиф устанавливает при обсуждении вопроса о монастырских имуществвах. Уже во время его распри с арх. Серанионом, вызванной переходом из-под власти волоцкого удельного князя к великому князю [489] , Иосиф столкнулся с взглядом на князя, как на всемогущего владыку, не знающего никаких пределов своим стремлениям, и противопоставил ему свою идею о князе, действующем в определенных границах законности. В послании к Кутузову он борется именно с этим ложным, по его мнению, представлением. *«Молвят так, волен де государь в своих монастырех, хочет жалует, хочет грабит , ино, господине, того ни в древних царех православных, ни в наших государех русских самодержцех, ни в удельных князех не бывало, что церкви Божия и монастыри грабить»* [490] . По мнению Иосифа, следовательно, князь не волен в монастыре «грабить», т. е. отнимать его имущество не имеет права [491] . Доказательству этой мысли специально посвящено упомянутое уже раньше рассуждение о неприкосновенности монастырских имуществ. Материалом для доказательства ему служат здесь правила св. апостолов, отеческие писания, постановления Вселенских соборов, между которыми он помещает известное «Правило на обидящих церкви Божия» и примеры из житий. Чрезвычайно искусно сопоставляя все эти источники, Иосиф выводит свою мысль, что монастырское и церковное имущество принадлежит Богу, и что цари, посягающие на него, подлежат тяжкому наказанию [492] .

В общей же форме Иосиф проводит идею ограниченной царской власти в своем учении о тиране, которое составляет наиболее оригинальную и замечательную часть всей его политической системы. Понятие о тиране, о неправедном или злом князе встречается в русской письменности и раньше Иосифа, например в Повести временных лет, в «Слове Василия Великого о судиях». Но есть крупное и принципиальное различие между этими ранними учениями и учением Иосифа Волоцкого. Там дается одно только понятие о тиране как неправедном князе, но никаких выводов политического характера из этого понятия мы там не встречаем. Народ должен покоряться неправедному князю совершенно так же, как и праведному; он такой же князь от Бога и несет ответственность только перед Богом. Поэтому все рассуждения на эту тему в указанных памятниках имеют исключительно нравственное значение как порицание князю, не исполняющему своего долга, и свидетельствуют о тесной связи между политикой и нравственностью в древней русской литературе. Не то у И. Волоцкого. Говоря в 7-м слове «Просветителя» о необходимости покорения царю, Иосиф дает такое разъяснение: *«Аще ли же есть царь, над человеки царствуя, над собою имать царствующа*

скверныя страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейшиже всех, неверие и хулу, *таковый царь не Божий слуга, но диаволь и не царь, но мучитель*». И сейчас же он делает отсюда практический вывод: «Ты убо *такового царя или князя да не послушавши*, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертью претит» [493]. Иосиф, таким образом, резко расходится с главнейшим авторитетом, на который обычно опирается христианская политика в вопросе о покорении властям – с ап. Павлом. В известном месте Послания к Римлянам, гл. 13, ап. Павел утверждает, что покоряться нужно всем властям, потому что все без исключения власти от Бога («несть бо власть, аще не от Бога»), по учению же Иосифа выходит, что *не все власти от Бога*, что есть царь – Божий слуга, и есть царь – слуга диавола. Ему была известна средневековая теория, понимавшая государство со всеми его задачами и учреждениями как произведение диавола [494]; Иосиф не разделяет этой теории в общем ее виде [495], но он, очевидно, склонен применять ее в отдельных, частных случаях. Слова ап. Павла, что «царь Божий слуга есть» [496], он понимает в узком смысле и относит их только к истинному царю, который по своим нравственным качествам достоин этого имени, а царь-мучитель, по его мнению, есть слуга диавола. Русские книжники первых веков также останавливались перед фактом существования недостойных царей, но они старались примирить его с идеей богоустановленности всякой власти при помощи того учения, что неправедные цари поставляются богом в возмездие за грехи народа [497]. Иосиф, очевидно, не разделяет этого философско-исторического взгляда, или он остался ему неизвестен, и ему не остается ничего другого, как только прибегнуть к ограничительному толкованию слов апостола.

Выставляемое им понятие тирана Иосиф определяет несколькими признаками, которые рисуют пороки недостойного царя. Между этими признаками нет ни одного, который бы сколько-нибудь отличался определенностью и давал возможность не возбуждая разногласий решить, кто – истинный царь, и кто – мучитель. Все признаки имеют не столько политический, сколько нравственный характер. Сам Иосиф выделяет из них как наиболее важные неверие и хулу; но, ставя рядом с ними целый ряд других, он открывает широкий простор личному произволу в оценке нравственного достоинства государя, а в зависимости от этой оценки стоит и вопрос об обязанности повиновения царю. Это учение, которое с полным основанием может быть названо учением о правомерном сопротивлении государственной власти, Иосиф обставляет доказательствами чрезвычайно слабыми. В указанном месте «Просветителя» мы находим у него только: 1) текст из Лук. 13, 32, не имеющий принципиального значения: «рцете лису тому», из чего он выводит, что в Евангелии не все цари называются этим именем, и 2) ссылку на трех ветхозаветных отроков, не покорившихся Навуходоносору. При этом Иосиф совсем не останавливается на том, что Навуходоносор был языческий царь, и не разъясняет, как отсюда может быть выведено для христианских подданных право не повиноваться христианскому царю. Ни выписок из творений св. отцов, ни указаний на византийскую историю, на которые обыкновенно бывает так щедр Иосиф, здесь нет. Это лучше всего показывает, что его учение о тиране нельзя выводить ни из каких посторонних литературных влияний – оно составляет его личное достояние.

Есть мнение, что И. Волоцкий пришел к этому учению под влиянием недовольства политикой Ивана III – его колебаниями и медленностью в борьбе с новгородскими еретиками, и что впоследствии, когда обстоятельства сложились для Иосифа более благоприятно, когда в более энергичной деятельности Василия III он увидел залог торжества дорогих ему идей, он отказался от своего учения и на место его выставил теорию безусловного повиновения царю [498].

Это мнение можно еще оспаривать. Если бы учение Иосифа было действительно вызвано недовольством политикой Ивана III, то в начертанном им образе тирана мы заметили бы

сходство с этим государем. Но этого нет. Признаки тирана, перечисляемые Иосифом, нужно сознаться, отличаются большой неопределенностью и расплывчатостью, они говорят о таких общечеловеческих пороках и грехах, которые встречаются слишком часто. Иосиф особенно выделяет из них два – неверие и хулу, но едва ли можно утверждать, что под ними он разумел недостаточную ревность в преследовании еретиков. Вообще, ни в одном из элементов его учения о тиране нет никаких указаний на то, чтобы оно было навеяно фактами современности. Все, напротив, говорит за то, что к нему Иосиф был приведен логическим ходом мысли, необходимостью разъяснить себе и другим один из самых спорных пунктов учения о царской власти. И в сочинениях Иосифа, написанных во вторую половину его литературной деятельности, мы не видим ничего такого, что противоречило бы его первоначальным взглядам. В самом деле, что находим мы по этому вопросу в позднейших его произведениях?

В 13-м слове, написанном значительно позднее 7-го, Иосиф, говоря о назначении царской власти преследовать еретиков и отступников, делает такое заключение о царях, которые этой обязанности не исполняют: «Аще власть дадут злочестивым человеком, о сем истязании будут от Бога во страшный день второго пришествия Его» [499] . Такое же указание на ответственность царя пред Богом за недостаточную охрану правоверия находится в послании Иосифа к в. к. Василию Ивановичу (ок. 1510 г.). «Вам же подобает, – говорится здесь, – приемши от Вышнего повеления правления человеческого рода, православным государем царем и князем не токмо о своих пещися и своего точию жития правити, но и все обладаемое от треволнении спасти и *соблюдати стадо Его от волков невредимо и боятися серпа небесного и не давати воля зло творящим человеком иже душу с телом погубляющим, скверные, глаголю, и злочестивые еретики*» [500] . В этих указаниях, конечно, нет никакого противоречия свободе подданных от повиновения, которое Иосиф устанавливает по отношению к царю-мучителю. Нет никакой необходимости думать, что нарушение со стороны царя лежащего на нем долга может, по взглядам Иосифа, вести за собой только одно из этих последствий, и что, если он в данном случае говорит об ответственности царя перед Богом, значит, он уже изменил свое мнение и не признает за подданными права не покоряться мучителю. Одно может прекрасно уживаться с другим: мучителя ожидает в этой жизни потеря власти над народом, а в будущей – небесная кара, и если Иосиф в послании к великому князю говорит только о последней, то это объясняется самим свойством этого произведения. Что таковы и действительно были взгляды Иосифа, это видно из 16-го слова «Просветителя», произведения тоже более позднего по сравнению с 7-м словом, где впервые Иосиф раскрывает свое учение о тиране [501] . Здесь читаем: «Всякий убо царь или князь иже внебрежении живый, и о сущих под ним нерадя, и страха Вышнего не бояся, *слугу себе сатане сотворяет; сего ради страшно и напрасно найдет на него гнев Господень*». И ниже: «Иже убо царь злочестивый не брегий о сущих под ним, *не царь есть, но мучитель*». В другом месте того же слова Иосиф называет «волками» тех царей, которые предают стадо Христово зверям на поругание, «еже есть иудеем и еллином и еретиком и отступником» [502] . Казалось бы, зачем ему говорить о мучителе: он добился торжества дорогой ему идеи, еретики осуждены, великий князь исполнил свою обязанность, православие стоит на высоте. Однако он говорит то же, что говорил и раньше; прямое доказательство тому, что его идеи не следуют рабски за меняющимися обстоятельствами. Неправедного царя он называет слугой сатаны и мучителем, т. е. употребляет те же самые выражения, какими пользовался и раньше («слуга диаволь»), и, следовательно, так же, как раньше, запрещает подданным повиноваться ему. Но вместе с тем он угрожает ему и гневом Господним, т. е. ответственностью перед Богом. Оба следствия, таким образом, совмещаются.

Единственное, что в позднейших произведениях Иосифа с первого взгляда противоречит его учению о тиране, это одно место из послания к Третьякову, где он оправдывает свой переход

с монастырем в великое княжение. «И яз того ради такового государя нашел, которого суд не посужается. Глаголеть бо в божественных правилах, яко царьский суд святительским судом не посужается ни от кого же в древних летех, ни в нынешних и в тамошних странах, ни в нашей рустей земли, точию един Серапион архиепископ» [503]. Здесь выражена мысль, что над царем нет на земле суда, и что, в частности, царя не может судить святитель. Для понимания этого места нужно, однако, принять в соображение цель послания и обстоятельства, его вызвавшие. Иосиф, спасая свой монастырь от посягательства на него со стороны волоцкого удельного князя Феодора Борисовича, перешел в державу великого князя, и сделал он это, не испросив благословения у новгородского архиепископа Серапиона, которому был подчинен. Серапион, когда узнал об этом, послал Иосифу неблагословенную грамоту и отлучил его от священства. Известно, что отсюда последовало: собравшийся в Москве собор снял с Иосифа отлучение и осудил Серапиона. Почитатели Иосифа, и между ними Третьяков, хотели как-нибудь потушить эту историю и уговаривали его примириться с Серапионом [504]. Но Иосиф на примирение не шел, так как считал себя правым. Объясняя в послании к Третьякову свою правоту и неправоту Серапиона, он подчеркивает, что он перешел к царю, суд которого не посужается. Это значит, что он перешел к истинному царю, который есть «Божий слуга», которого Бог «в себе место» посадил, а такого царя, конечно, нельзя судить, его суд не посужается. Серапион же, отлучив Иосифа, косвенно осудил и великого князя, т. е. отнесся к нему не как к царю, а как к мучителю, который есть «слуга дьяволь», и потому не может рассчитывать на повиновение себе. Таким образом послание к Третьякову не только не противоречит учению Иосифа о пределах повиновения царю, но еще лишний раз его подкрепляет, указывая различие между праведным и неправедным царем [505].

Все изложенное дает основание так формулировать взгляды И. Волоцкого. Царь, являясь наместником Божиим на земле, принимает на себя заботу о стаде Христовом. Он имеет большие обязанности и широкие полномочия в области церкви. Со своей стороны он должен подчиняться церковным правилам и нравственному закону. Если он исполняет свои обязанности и действует в границах нравственных требований, он есть истинный, праведный царь, которому народ должен вполне покоряться и который несет ответственность только перед Богом. В противном случае это – неправедный царь, слуга дьявола, мучитель, которому народ не обязан повиноваться.

Нетрудно видеть, что учение И. Волоцкого идет вразрез со всеми предшествующими ему русскими учениями о пределах царской власти. В этих учениях самым различным образом определяются полномочия и обязанности царя, но между ними нет ни одного, которое давало бы подданным право не повиноваться царю. Те из них, которые вводят понятие тирана, рассматривают это понятие исключительно с нравственной точки зрения. Они высказывают ему порицание, угрожают ему гневом Господним, но народ ставят к нему в те же отношения, как и к праведному царю. Это объясняется главным образом тем провиденциалистским мировоззрением, которое лежит в основе древнерусских учений о царской власти и которое заставляет видеть в тиране наказание Божие за грехи народа. В учении Иосифа не видно следов этого мировоззрения, и потому различие, которое он нашел между царем и тираном, заставило его прийти к крайним выводам.

Единственный, кто из предшествующей литературы несколько приближается к И. Волоцкому, это митр. Киприан. Он тоже допускает противодействие князю, нарушившему пределы своей власти. Но эта мысль выражена у него неизмеримо слабее, чем у Иосифа: во-первых, у него совсем нет понятия о мучителе как противоположности истинному князю, и во-вторых, противодействие сводится у него, в сущности, к тому, чтобы «не умолчать» перед князем, т. е. высказать ему порицание, и только духовное сословие по его учению имеет против

князя действительное оружие – клятву. И. Волоцкий же устанавливает одинаковые пределы повиновения для всех подданных без различия.

В этом отношении учение И. Волоцкого напоминает теорию («монархомахов»), которая возникла на западе Европы во вторую половину XVI в., и видными представителями которой были во Франции Юний Брут и Буше, в Англии – Буханан, в Испании – Мариана. Эта теория также проводила резкое различие между царем и тираном, и притом в выражениях, очень близких к формуле Иосифа (*rex imago Dei, tyrannus – diaboli*), и в отношении к тирану также давала народу право сопротивления. Но это сходство только внешнее, только в конечных выводах, а основания, из которых эти выводы делаются, здесь и там существенно различные. Теории Юния Брута и его современников имеют в большинстве совершенно ясный демократический характер. Они исходят из признания народного верховенства; основу государственной власти они видят в договоре между монархом и народом, и тиран для них, в конце концов, просто монарх, нарушивший условия своего договора с народом [506]. Нечего говорить, что у И. Волоцкого нет никаких намеков на признание народного верховенства или договор народа с царем. Для него несправедливый царь, мучитель – не тот, кто нарушил договор, а тот, кто проявил неверие и вообще оказался нравственно недостойным своего сана. Больше точек соприкосновения можно поэтому найти у Иосифа с некоторыми католическими учениями средневековья, которые тоже проводили различие между царем и тираном и признавали за народом право сопротивления тирану. Таковы, например, были в XII в. учения Иоанна Салисбюри, в XIII – Фомы Аквинского. Эти учения тоже стояли на религиозной точке зрения, и тираном они называли монарха, преступившего пределы власти, данной ему от Бога, или просто отступника от правой веры [507].

Из политиков XVI в. ближе всего к этому взгляду Мариана: тиран для него – государь, находящийся во власти пороков, угнетающий народ и посягающий на имущество своих подданных [508]. Сближает Мариану с И. Волоцким и то, что он отрицает абсолютную власть государя, которую, по его мнению, ограничивают законы, главным образом, церковные [509]. Но и от этих учений Иосифа отделяет очень крупное и существенное различие. Достаточно вспомнить, что католические учения принимают как основное положение первенство духовной власти перед светской, и можно было бы указать тесную логическую связь между этим положением и католическими теориями царской власти [510]. В сочинениях Иосифа, напротив, нигде нельзя найти мысли о первенстве, а тем более – о мировом господстве духовной власти.

Таким образом учение И. Волоцкого о пределах царской власти занимает совершенно особое место не только в отношении древнерусских учений, но и по сравнению с учениями западноевропейскими. Ему никак нельзя отказать в оригинальности. Рассуждая чисто теоретически, можно признать, что в его учении есть такие элементы, которые можно было бы рассматривать как следы католического влияния [511]. Но, во-первых, мы ничего не знаем о его знакомстве с католической политикой, и в условиях древнерусской жизни это знакомство представляется маловероятным; а во-вторых, если бы даже до Иосифа и дошли из третьих рук какие-нибудь сведения об этой политике, можно с уверенностью сказать, что печать католичества, лежащая на ней, заставила бы Иосифа от нее отшатнуться. Следовательно, оригинальность его учения не может быть заподозрена. У Иосифа были, конечно, свои источники и пособия; они видны отчасти уже из предыдущего. Это св. Писание, творения св. отцов, в особенности И. Златоуста, апостольские правила, действительные и апокрифические постановления соборов («Правило на обидящих церкви»), различные произведения русской письменности («Слово о судиях», «Слово Сирахово»), наконец, византийское законодательство и особенно византийская история, ссылки на которую у Иосифа встречаются в гораздо большем количестве, чем у его предшественников [512]. Но отношение Иосифа к этим источникам



чрезвычайно самостоятельное: мало можно у него указать мыслей и положений, которые прямо вытекали бы из приводимых им ссылок; большей частью они являются перед нами как результат своеобразной комбинации различных источников и свободного их толкования применительно к цели, которую поставил себе автор. Всего менее можно говорить о строго византийском направлении учения И. Волоцкого.

Ближайшим последователем Иосифа и продолжателем созданного им направления был, по общему мнению, митрополит *Даниил\** [513]. Однако учение И. Волоцкого является у него в сильно смягченном виде. Особенно это смягчение заметно в вопросе о казни еретиков. Даниил, как и Иосиф, высказывается за самые решительные меры, призывает на еретиков «праведную ярость и божественную ревность», но вместе с тем он настаивает на необходимости действовать против них кротостью и человеколюбием, меры же физического воздействия и устрашения он считает нужным употреблять в отношении только тех еретиков, которые проявили особое упорство или изуверство [514]. Такое же смягчение можно заметить, если сравнивать воззрения Даниила с взглядами Иосифа в области политики.

Свое учение о царской власти Даниил излагает в 8-м слове: «Яко подобает ко властелем послушание имети и честь им воздаяти и еже на враги Божия». Здесь он так же, как Иосиф, исходит из идеи подчинения церкви ведению царя. Царь есть верховный пастырь Христова стада и должен оберегать его целостность. «Подобает бо приемшим от Бога таковое служение, яко Божиим слугам, много попечение имети о божественных законах и соблюдати род человеческий невредимо от волков душепагубных и не давати воли злотворящим человеком, имиже имя Божие бесчестуется» [515]. В чем должно выражаться попечение о божественных законах, нигде у Даниила ближе не разъясняется; зато очень много он говорит о соблюдении от волков. Волки, нападающие на стадо, это, конечно, еретики [516]; и Даниил очень подробно обсуждает вопрос о мерах борьбы с ними. Целым рядом выписок и ссылок он доказывает право царя казнить еретиков смертью. Среди этих выписок встречаются места из сказания блаженного Феодорита, из сочинений Евсевия, еп. Емесийского, из Пролога, из похвального слова св. Владимиру (Илариона?), из летописного сказания о том же князе. Но особенное внимание обращает на себя ссылка на слово Златоуста к иудеям, из которого приводится между прочим следующее место: «Аще и оубиет кто по воли Божии, человеколюбие всякого есть лучши оубийство оно; аще и пощадит кто и человеколюбуется чрез волю Божию, и не оугодно есть Ему, оубийства всякого неподобнейше будет то пощадение; не естество бо вещем, но Божии судове добра и злая быти творят» [517]. Как видно из последних слов этой выписки, автор доказывает ту мысль (составлявшую предмет спора в средневековой философии), что в природе вещей нет ничего такого, что могло бы служить основанием для различия добра и зла, и что это различие покоится единственно на воле Божией: добро есть то, что согласно с волей Божией, а зло – то, что ей противоречит. А так как Бог повелел наказывать зло творящих человек, то отсюда получается прямой вывод, что предание еретиков казни не только не есть грех, но составляет прямую обязанность царя. В этом вопросе, следовательно, Даниил вполне сходится с И. Волоцким. Сближает с ним Даниила еще и то, что он так же, как и его учитель, не делает принципиального различия между преступлением уголовным и церковным; для него еретик такой же преступник, как грабитель или убийца [518]. Но этим и ограничивается сходство между ними в общем вопросе об отношении церкви и государства. Иосиф изображал царя как верховного защитника в церковных обидах, стоящего по этому званию выше епископов (дело Серапиона); ему же вверял он и попечение о монастырском строе. У Даниила этого не находим, и, таким образом, подчинение церкви государству является у него не в таком резком виде, как у Иосифа.

В противоположность этому в учении о пределах царской власти Даниил не отступил от

взглядов Иосифа. Ему знакомо учение о покорении властям, и он в своем «Слове» приводит относящиеся сюда тексты из Посланий ап. Павла к Римлянам, к Колоссянам, к Титу [519] . В послании «к некоему человеку во скорбех и печалех от царские опалы» Даниил проводит даже ту мысль, что от царя надо терпеть и несправедливые гонения, смотреть на них как на особую милость Божию, за которую надлежит воздавать благодарность [520] . Но отсюда было бы очень неосторожно делать вывод, что он проповедует безусловное повиновение власти [521] . На несправедливость со стороны царя можно смотреть как на возмездие за грехи, или как на напоминание свыше о необходимости самому жить по заповедям, но это еще не значит, что власти царя нет никаких пределов, и что он вовсе не может совершать несправедливости. Даниилу прежде всего известно то ограничение царской власти, которое было особенно дорого всему иосифлянскому направлению, именно неприкосновенность церковных имуществ. Этому вопросу он посвятил, как и Иосиф, особое рассуждение – «*О святых божественных церквах и о возложенных Божиих стяжаниях церковных и о восхищающих таковая и насилствоующих*». Начиная свою речь с указания на вечность прав церкви согласно обетованию, данному Спасителем ап. Петру [522] , Даниил затем говорит здесь о недопустимости каких бы то ни было посягательств на церковное имущество и возлагает ответственность за них на архиереев, которые не исполняют своей обязанности учительства. Хотя Даниил не говорит особенно о посягательствах со стороны царя и не устанавливает никаких последствий для него за отобрание церковных имуществ, но не может быть сомнения, что неприкосновенность этих имуществ есть, с его точки зрения, общее правило, обязательное и для царя.

В общей же форме Даниил устанавливает ограничение царской власти в том же 8-м слове, где изложено все вообще его учение о государстве. Он повторяет здесь в несколько измененном виде мысль Иосифа о власти царя только над телом, а не над душой и делает из нее выводы более точные, чем тот. «Рече некто от святых: испытуй себе искушаай, яко князи и владыки над телом имут власть точию, а не над душею... Темже аще или на оубийство или на некая безъместная и душевредная дела повелевают нам, не подобает повиноватися им , аще и тело до смерти мучат, Бог бо душу свобод ну и самовластну сотвори, о ихже аще делает добра и зла» [523] . Так как цари имеют власть только над телом, то они не могут требовать от подданных таких поступков, которые губят душу, и в этом случае им не следует повиноваться. Отличие от И. Волоцкого заметить нетрудно: во-первых, Даниил допускает возможность неповиновения не только мучителю-тирану, но и праведному царю в том отдельном случае, если он приказывает что-нибудь душевредное, а во-вторых, здесь, как уже замечено, более точно определяются пределы повиновения, между тем как Иосиф выражался в более общей форме, что царю нужно повиноваться «телесне, а не душевне». Ту же мысль об ограниченном повиновении царю Даниил высказывает еще и в другой форме. Приведя целый ряд текстов из апостольских посланий о покорении властям и оставив их без всякого объяснения, он приводит затем обширное толкование, приписываемое им Василию Великому, на один из самых важных в политическом отношении евангельских текстов. «Повиноватися подобает, рече, Господа ради. Аще же Господа ради повинуемся, рекшего: отдадите кесарева кесарю, егда же что вне воли Господни повелевают нам, да не послушаем их , да не оубо глаголеть верний, яко оуничживаеши нас и небрегомы твориши. Небесное царство приати хотящим властелем повиноватися показывает яко не властелем, но Богови, аще по закону Божию начальство им есть. Егда оубо видит вас, рече, совестию Божию властелем повинующимся, тогда безответны суще оубоуздаваются. Сего ради оубо и сами те властели, рече, вещь некую правде законы имуще, елика по правде и по закону творят , не имут о сих истязание, еликоже неправедно и незаконно творят, в сих и погыбнут» [524] . Здесь проводится уже общая мысль о повиновении только в пределах закона. Если власть действует по закону и по правде, мы должны ей во всем

повиноваться, и с нас снимается всякая ответственность за последствия; если же она требует от нас чего-нибудь вне воли Господней, то мы не должны ее слушаться, так как заповедь воздаяния кесарю кесарева дана нам Спасителем, который не мог требовать от нас нарушения Его собственной воли.

Таким образом, в учении митр. Даниила о покорении царю не только нет никакого смягчения по сравнению с взглядами И. Волоцкого, но, наоборот, у него замечается в этом вопросе даже больше резкости и определенности, чем у Иосифа. Несмотря на некоторое различие в источниках [525], Даниил высказывает ту же идею *ограниченной царской власти*. Царь ограничен неприкосновенностью церковного имущества, он царствует только над телом, а не над душой своих подданных, он связан в своих действиях законом Божиим. Если царь выходит за эти пределы, подданные свободны от повиновения ему.

Вместе с этим мы можем сделать и общее заключение о характере политических взглядов всего иосифлянского направления. В литературе за представителями этого направления – иосифлянами давно упрочилась слава людей если не беспринципных, то легко изменяющих своим принципам. Говорят, что они были недостаточно устойчивы в нравственных убеждениях и в отношениях к власти легко допускали отступления от них ради узкословных интересов; с легкой руки Курбского их называют «потаковниками» в том смысле, что они были склонны оправдывать все вообще действия правительства [526]. Под эту оценку иосифлян не подойдут их писания. В сочинениях их, как мы видели, нет никаких следов политического оппортунизма; наоборот, они заключают в себе политическое учение, резко отличающееся от всех предшествующих своим радикализмом: иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правоммерном сопротивлении государственной власти. Можно ли и каким образом примирить установившийся взгляд на иосифлян как на практических деятелей с идеями, находящимися в их сочинениях, или же надо признать, что между их действиями и их идеями есть несогласимое противоречие, – на этот вопрос ответят историки.

### 3. Свобода церкви

Главным противником иосифлянского направления была партия так называемых заволжских старцев, а наиболее известными представителями ее были Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Противоположность обоих направлений сказывалась во многом: в отношении к св. Писанию, в понимании сущности молитвы и монашества, в вопросе о монастырских имуществах, в отношении к еретикам. Можно было бы ожидать, что и в области общественно-политической мысли заволжцы создадут мирозерцание, в некоторых пунктах противоположное иосифлянскому. Но произведения их не оправдывают этих ожиданий, и все попытки построить общественно-политическое учение заволжских старцев оканчивались до сих пор неудачей.

В своей полемике против И. Волоцкого заволжские старцы высказывают по вопросу о казни еретиков идеи прямо противоположные идеям Иосифа. Но эта противоположность выражается не в том, что Иосиф признает за великим князем право казнить еретиков, а заволжцы это право отрицают, а в том, что они настаивают на более гуманном и снисходительном отношении к еретикам и склонны вообще отвергать наказания как меру воздействия на них [527]. Поэтому, хотя и можно согласиться, что заволжцы в противность Иосифу исходили из принципа свободы [528], но никакого учения о государстве из этого принципа они не вывели, и это объясняется тем, что понятие государства совсем не входило в их мирозерцание. Глава заволжцев Нил Сорский, вообще, проявлял мало интереса к внешнему миру [529], и поэтому, хотя в его произведениях есть целый ряд идей, из которых легко можно было сделать выводы политического характера, этих выводов мы у него не находим. Так, известно, что по вопросу о монастырских имуществах Нил резко расходился с И. Волоцким: он проповедовал полное нестяжание; благотворительность монастырей, которой Иосиф придавал такое большое значение, он видел не в материальной помощи, а в «утешении рассуждением духовным» [530]. Но в его сочинениях нигде не говорится, что великий князь имеет право отнять у монастырей их имущества; он просто отрицает их, так как находит, что «излишняя не подобает нам имети» [531]. Предполагают, что настоящая цель партии нестяжателей, которой объясняются все их выступления, состояла в том, чтобы поставить духовную власть вне зависимости от правительства и избавить ее от необходимости оказывать правительству поддержку [532]. Однако ни в уставе Нила, ни в других его сочинениях не находим никаких намеков на эту мысль. Ставя в основу личной жизни каждого полную нравственную свободу, Нил распространял это начало и на отношения инока к монастырскому начальству. Наставления игумена обязательны для инока только в том случае, «аще суть ко благоугождению Божию и пользе душевной», а судьей в этом вопросе является сам инок [533]. Было бы очень интересно видеть, как приложил бы Нил Сорский это начало свободной критики к отношениям государственным. Можно было бы думать, что его крайний индивидуализм приведет его к замечательным по своей новизне заключениям о пределах царской власти. Но таких заключений у Нила нет, а делать их нам самим было бы очень рискованно.

То же самое надо сказать и о Вассиане Патрикееве. Нет сомнения, что вопросы политики были Вассиану гораздо ближе, чем Нилу, и в практической деятельности он представляет лицо с вполне определенным направлением [534]. Но в произведениях Вассиана его политические взгляды не отразились. В обширном его сочинении, направленном против И. Волоцкого, затронуты почти все вопросы, возбуждавшие разногласие, но автор старательно обходит или едва только намечает те пункты, где эти вопросы соприкасаются с областью политики. Так, разбирая вопрос о казни еретиков, он говорит, что «оружием убивати» их – «от царского

повеления и человеческого обычая» [535] . Этот Вассиан как бы высказывает мысль, что наказание еретиков есть дело произвольного установления и не может быть выведено из божественных законов. Последовательно развивая эту мысль, можно было бы прийти к ограничению прав царской власти в области церковного управления или даже к полному отрицанию этих прав. Но Вассиан к этому не пришел. Ставя в своих полемических трудах вопрос о монастырских имуществах, он обсуждает его не с юридической точки зрения, а исключительно с нравственной [536] , и только в одном случае он делает замечание, которое показывает, что он понимал и юридическую постановку вопроса. «Ниже да глаголем непщеванием непщующе в гресех, яко благовернии князи сиа приложиша монастырем о спасении душ своих и памяти родителей их, ниже бо изъяти возмогут от рук Божиих приложше сиа» [537] . Но дальше этого замечания он не идет. Как известно, Вассиан в целях борьбы со стяжателями составил кормчую книгу, где собрал ряд свидетельств, служащих подтверждением его идеи. В кормчей он поместил и собственное пространное рассуждение на ту же тему под заглавием «Собрание некоего старца на воспоминание своего обещания от святого Писания о отвержении мира» [538] . Но опять и здесь он почти совсем не затрагивает тех сторон вопроса, которые могли бы иметь политическое значение.

Таким образом, если признать, что заволжцы являлись проповедниками идеи свободы в ее применении к церковной жизни, то нужно признать и то, что эта идея в их писаниях осталась совершенно бесплодной для политической мысли вообще и для учения о пределах царской власти в частности [539] .

Развитие идеи свободы церкви в области политической мысли находим в другом произведении, которое, по-видимому, вышло из среды, близкой к иосифлянам, и защищает дорогое им начало неприкосновенности церковных имуществ, но в то же время строит политическое мировоззрение, весьма отличное от того, какого держался Иосиф Волоцкий. Произведение это называется «*Слово кратко противу тех, иже в вещи священные вступаются*»; в других списках оно носит иное заглавие: «*О свободе святыя церкви*». Написано оно в 1505 г. [540] Текст сочинения не открывает имени автора его, и нам остается о нем только догадываться. Что оно написано в России, видно из ссылок на русскую историю и из отношения автора к Руси [541] ; что оно написано иностранцем, об этом с большой вероятностью можно предположить по характеру предисловия и по выражению в нем «в сей пресветлой русской стране», едва ли возможному в устах русского книжника; что сочинение представляет перевод с латинского, за это говорят отдельные слова и целые фразы, как например: «царие бо от правого управления еже творити людемь наричются» [542] , которая может быть понятна только на латинском языке (тех от regere). Но всему этому есть полное основание присоединиться к высказанному уже в литературе предположению, что автором «Слова» был доминиканец Вениамин, по происхождению хорват, и что он написал его по поручению арх. Новгородского Геннадия.

Задача, которую поставил себе автор «Слова», двойственная. Как показывает само заглавие его, оно написано с целью доказать неприкосновенность церковных имуществ, но автор не скрывает, что на самом деле он имел другую цель. «Сиа малая, – говорит он в заключении, – от разных писаний святых отець... списах о православныа церкви свободстве, ейже врата адова не оудолеють» [543] . Свобода церкви, или иначе – независимость духовной власти от государства, и составляет настоящую тему произведения. Из отношения автора к этому вопросу вытекает и его учение о царской власти.

По взглядам автора, богоустановленность не составляет характерной особенности царской власти: «власть и настоалство духовное и мирское обое изволитя от власти божественныа» [544] . Эта одинаковость происхождения ставит духовную власть в совершенную независимость

от власти мирской. «Не подобает епископом... бояться царей или начальников, понеже, по апостольскому учению, паче подобает повиноватись Богу неже человеком, мирстии бо властели человеци суть, тело отняти могут, души же ни» [545]. Царям не принадлежит никакой власти над духовным чином. Автор указывает на пример многих царей в Ветхом Завете, погибших за присвоение себе такой власти; а «царство иудейское и с царями своими вкупе погибе, и достойно, *понеже царство вкупе и власть на пастыри церковные*, яко и на своя воины *имети дерзнуша*» [546]. В частности, царям не принадлежит и права суда ни над епископами, ни над настоятелями и клириками [547].

Наоборот, мирская власть должна подчиняться духовной. Эта мысль развивается в «Слове» очень подробно, и автор очень часто к ней возвращается. «*Вси царие*, начальници и прочии мирстии господа вси Христу первее и церкви православней, и *настоятелем послушание святое з боязнью и честью изъвяляти должни есме*; не сътворивый сего неверен и Богу спротивен вмениться». В виде доказательства автор ссылается на известное место из Послания к Римлянам, гл. 13, о повиновении властям. Но он предвидит возражение и заранее дает на него ответ: «Аще ли речеть кто, яко о мирской власти сиа от апостола речена суть, и аще убо о мирской власти рек есть мне, яко же глаголеть апостол Павел пространно в послании и главе предреченных, ведомо же есть, яко *многи суть заповеди и бесчисленая повеления* в нихже Богу и настоятелем церкви Божии подобает повиноватись» [548]. Повиноваться духовной власти мирская должна постольку, говорит автор, поскольку духовное достоинство от Бога «предположено есть» [549]. И злая казнь постигает царей, которые не хотят «*пастырской и епископа своего власти и заповедем повиновения имети*, но по воле своей без закона жити» [550]. В другом месте автор за непослушание церкви и настоятелям угрожает анафемой [551].

По вопросу о пределах, в которых «заповеди» духовной власти обязательны для царей, «Слово» проявляет некоторое колебание. Сначала оно как бы склоняется к тому, что повиноваться духовной власти нужно только «в достойных и благоугодных», но далее высказывает мысль, что не представляет никакого значения «аще настоятель благ, благочинен и свят есть или зол боудет и строптив», так как по учению апостола следует покоряться не только добрым начальникам, но и строптивым [552]. Таким образом, цари должны повиноваться всякому наставлению и повелению духовных властей; судить о законности и справедливости этих наставлений им не дано.

Этим уже в значительной мере определяется взаимное отношение обеих властей. Автор устанавливает его в форме получившей большое распространение в католической политике теории двух мечей. Приведя текст Лук., гл. 22, где на слова апостолов «здесь два меча», Спаситель ответил «довольно», – автор «Слова» говорит: «В сих евангельских словесех не боудем спротивления помышляти словес, но по разному стоанию времени и по священному таинству о Христе церкви разоумети, понеже рече Христос сиа предреченная словеса учеником своим, да назнаменует и явит церковь свою в боудоущая времена при святых пастырях и отцех в временная и духовная наследствовати стяжания и двема мечи стяжания защищати. Зде же разоумети треба есть еже мечь есть соугуб: един мечь есть вещественный, егоже имейше Петр апостол, егда отреза оухо Малху в вертограде, яко четется в евангелии, в Христе страдании; той мечь достоин пастырем церковным имети защищение церкви своеадаже идо своего кровопролитна, аще токмо духовным мечем ничтоже поспешествует. Второй мечь есть духовный, егоже Господь дасть Петру и боудущим по нем, глаголя: аще ни тако послушает тя, да боудет ти, яко язычник и грешник, имиже словесы с властью вязати и решати дасть Господь оучеником своим отлучения и анафеме предания, и сию власть мы наричем мечем духовным в писаниих святых. Сим мечем церкви защищатись и оборонятись достоин впервее. Ащели по третьем наказании непослушны, не створят повиновения и

спротивны пребудоут, не хотящи наказатися ни выи своих гордых пастырем подклонитися и Хрестови повинутися, тогда помощью плечий мирских действовати могоут мечем вещественным, на обращение силы спротивных» [553] .

Итак, у церкви два меча: меч духовный, или власть отлучения, и меч вещественный. Церковь должна действовать «словом и делом» – мечом «толико духовным, елико вещественным» [554] . Но меч вещественный она передает в руки мирской власти, а сама действует одним только духовным мечом. Если же этот меч оказывается бессильным, враги церкви не слушают ее запрещений, то она обращается за помощью к мирской власти, и та выступает на защиту прав церкви, пользуясь вещественным мечом, предоставленным ей духовной властью. Следовательно, отношение между мирской и духовной властью сводится к тому, что первая всецело подчинена второй и имеет обязанность ее защищать. В благодарность за это, духовная власть поминает царей в своих молитвах [555] .

Нетрудно на основании этого предугадать сущность того учения о царской власти, которое можно извлечь из «Слова». Задачи царской власти автор определяет чрезвычайно широко, как служение правде. Этой темы он касается много раз и развивает ее в различных направлениях, но характерно при этом, что, с чего бы он ни начинал свои рассуждения о задачах царской власти, он всегда считает нужным выделить из них одну, как заслуживающую особенного внимания, – защиту духовной власти. «Царьское и началническое и прочих господ мира дело быти достойно есть *праведнаа повелевати, а неподобнаа възбраняти*. Сего ради всяка власть оустроена есть Богом, да злии и лоукавии человеци от злых действ воздержании боудут, блазии же посреди злых покойне и мирне да поживоут, без *неправд* и невредимо. Того ради царие и началницы в мире семь оуоставлении соут, да *соуд, правдоу и оуправление* подвластником *творять*... к нимь пристоит злых казнити, *пастырей своих защищати*» [556] . Вероятно, по мнению автора, эти обязанности царские находятся в небрежении, почему он обращается с горячим призывом и наставлением к современным ему государям: «Сего ради наоучитесь, *нашего времени* о земьстии господа, мудрости и разумоу, да знаете *подвластники ваши владети и оуправу творити, церкви и их пастырей защищати, а не брежати* , чтити, а не претковения творити и их дарованияи свободне и любезне оукрашати, а не обнажати» [557] . В последних словах нужно, конечно, видеть намек на попытки секуляризации церковных имуществ.

Весьма понятно, что царская власть в изображении «Слова» очень далека от неограниченности. Формальным ограничением власти царя является закон Божий или заповеди Божии, «от сохранения которых никто от человек свободен веритя быти» [558] . Царь не может издавать повелений, которые противоречили бы закону Божию, так как, говорит автор, высший закон не может быть отменен законом низшим. От обязанности исполнять заповеди закона Божия царя никто не может освободить, даже сама духовная власть [559] . Второе ограничение составляют наставления, или «заповеди» духовной власти. В этом пункте «Слово» не оставляет в читателе никаких сомнений: царь должен все решительно свои действия соразмерять с наставлениями «пастыря или епископа своего», должен строго и неуклонно им следовать, не уклоняться от них «на десной или на шее» [560] , должен им безусловно повиноваться. Кого следует здесь разуметь под именем пастыря – всякого ли вообще епископа или одного только первенствующего, «Слово» не объясняет. Но, во всяком случае, исполнение «заповедей», исходящих от духовной власти, оно считает непременно условием надлежащего исполнения возложенных на царя обязанностей: «Аще кто хочет православие и хрестияньски подвластные себе люди оуправляти, сему прежде достоит себе Божию правителству повиноути» [561] .

Автор «Слова» предвидит возможность столкновений между мирской и духовной властью. Царь может не исполнить той или другой заповеди своего «пастыря», может издать повеление, противоречащее или закону Божию, или этим заповедям. Каково тогда будет положение

подданных: обязательны ли для них такие повеления царя, которой из двух властей им следует повиноваться? Для автора этот вопрос не представляет никаких затруднений. Духовным пастырям принадлежит власть «вязания и решения» [562] , и этой власти подчинены все одинаково – цари и подданные. С другой стороны, духовная власть неизмеримо выше мирской, или, как выражается автор, «духовное достоинство от Бога предположено есть». Отсюда сам собой получается вывод, что *«болши достоит повиноватися власти духовной, неже мирьской»*. Главным доказательством, на которое опирается при этом «Слово», является известное положение в Деян., гл. 4: Богу нужно повиноваться больше, нежели человекам; автор, согласно своей идее, толкует это положение так: *«болши церкви и пастырю ее повиноватися нам достоит в семь, неже господину мирьскому»* [563] . Значение такой постановки вопроса громадно: власть царя сводится этим путем, в сущности, к неуклонному исполнению предначертаний власти духовной; царь становится как бы простым орудием духовной власти, лишенным и самостоятельных задач, и своего особого круга ведения. Номинально за царем остаются и его задачи, и власть, и обязанности; но осуществлять все это он может лишь до тех пор, пока не выходит из пределов указаний духовного пастыря. Если же какое-нибудь действие царя покажется пастырю несогласным с законом Божиим или даже просто с его собственными заповедями, он может освободить подданных от обязанности повиновения царю. Власть царская передается этим в руки представителя власти духовной. Впрочем, приведенную мысль можно понимать и так, что самим подданным предоставляется в каждом отдельном случае решать, согласуются ли повеления, исходящие от царя, с наставлениями духовного пастыря, и, если подданные находят между ними противоречие, они должны ради исполнения высшей заповеди отказаться от повиновения царскому указу. При таком понимании, для которого текст «Слова» дает полное основание, ограничение царской власти становится еще более значительным.

Как одна из заповедей, ограничивающих царя, и вместе с тем как один из возможных поводов для столкновения между мирской и духовной властью, особенное внимание автора привлекает, разумеется, неприкосновенность церковного имущества. Оно – Божие, «Богови данное», отнять его у церкви – значит «отимати у Бога яже Божиа суть» [564] . Автор приводит многочисленные примеры, преимущественно из византийской истории, нарушения целостности церковных достояний, причем оказывается, что ни один из этих случаев не проходил бесследно для царей, которые посягали на имущество церкви [565] . В числе доказательств неприкосновенности церковных имуществ «Слово» выставляет так называемое вено Константиново. Мы не находим здесь, как и в предшествующих памятниках, где это доказательство встречается, полного текста подложной грамоты Константина Великого папе Сильвестру. Автор только сообщает, что этот император дал римской церкви «многа благая, подвижнаа и неподвижнаа», и затем делает небольшую выписку из грамоты. Выписка заключается словами: «И прочая... яже zde продолжно есть вся слово в слово вписати» [566] . Вероятно, это нужно понимать так, что полный текст грамоты автор предполагал вставить при представлении своего трактата тому лицу, которого он должен был убедить в незаконности всяких посягательств на церковное имущество. В числе государей, подтвердивших грамоту Константина Великого, «Слово» называет «римских царей» Людовика I, Карла Великого, Оттона I и Генриха I. Есть ссылка и на русскую историю, именно на св. Владимира, установившего десятину в пользу церкви [567] .

С учением о задачах и пределах царской власти «Слово» связывает учение об идеале царя. Ссылаясь на б гл. Прем. Сол., ту самую, из которой было составлено «Слово Сирахово на немилостивые цари», автор говорит, что без мудрости «добре правити мирьстии господа не могоуть». Это заставляет его вспомнить мысль Платона о философе на царском престоле. «Тогда бо добре оуправляется дело народское, едва философи царствоуют, и царие



*пророчествоуют* » [568] , читаем в «Слове». Но напрасно было бы думать, что перед нами действительное повторение идеи, провозглашенной греческим философом. Во-первых, между государственным устройством, начертанным в творениях Платона, и тем, которое предлагает «Слово кратко», очень мало точек соприкосновения. Платон мечтал о царе-философе, который управляет народом в соответствии с теми вечными идеями, какие открывает ему созерцание потустороннего мира [569] ; следовательно, его философ пользуется властью вполне неограниченной. «Слово» же ставит царя в точно определенные границы и под строгий контроль духовной власти, а этот контроль не имел бы никакого значения, если бы царю было предоставлено управлять государством по вечным идеям, как он их понимает. Во-вторых, и это самое важное, философию и мудрость автор понимает здесь в таком смысле, который имеет очень отдаленное отношение к Платону. Он говорит по этому поводу, что царь должен быть милостив и праведен, должен истреблять «беззаконных и неправедных», но главное для него – «церковь с пастырями любить и чествовать, милость бо и истина хранят царя» [570] . И далее автор подробно распространяется об отобрании церковных сел и о «претыкании» пастырям. Следовательно, философия имеет здесь свое особое, чисто практическое содержание. Царь, о котором мечтает «Слово», может быть назван философом в том только смысле, что он понял необходимость во всем покоряться своему пастырю и черпать мудрость из его наставлений. И все выражения, в которых автор характеризует истинного царя, нужно принимать с этим значением и с этими необходимыми оговорками [571] .

Противоположность истинному царю составляет тиран или, как называет его «Слово», *мучитель неправедный, злой хищник* , волк. Истинному, «добродетельному» царю подданные оказывают «любовное служение», мучителю же они «работают не от любви, но от страху» [572] , и царство его «*несть царство* » [573] . Признаки, характеризующие мучителя, очевидно, составляют отрицание тех, которыми определяются свойства истинного царя. Но, как и можно было ожидать, автор выдвигает в качестве главного, отличительного признака мучителя нарушение правильных отношений к духовной власти. Царство перестает быть царством и становится мучительством тогда, когда царь не повинует пастырям своим, а еще более тогда, когда он похищает «священнический чин», как ветхозаветный царь Озия [574] . Об отношении подданных к мучителю «Слово» нигде определенно не говорит, но нет сомнения, что к нему именно относятся те места, приведенные выше, где обсуждается возможность столкновений между мирской и духовной властью. Если при этих частных столкновениях, т. е. при неисполнении царем каких-нибудь заповедей пастыря, нужно слушаться духовной власти, а не царя, то ясно, что мучитель, который неповиновение своему пастырю возвел в систему, не может вовсе рассчитывать и на повиновение народа себе. Народ свободен от этой обязанности, и если он все-таки оказывает повиновение, то только «от страху».

Полную параллель этому учению о царе и мучителе образует в «Слове» учение о двух родах пастырей. Есть пастырь добрый, который, по евангельскому выражению, полагает душу свою за овцы своя. Он заботится не только о душевном спасении вверенного ему стада, но и о наделении его «внешними благами». Поэтому главный предмет его стараний церковные села, «стяжания и сокровища церковное» [575] . Это сокровища он защищает даже до кровопролития. Он борется с мирской властью, посягающей на него, «свободным гласом и храбрее»; поэтому он «от властей мирских бесчестуем бывает и паки от седалища своего изгнан бывает» [576] . Совсем другое – пастырь «недобрый». Это наемник, который пасет свое стадо не ради любви, а за временную мзду. Он ищет «славы мирской» и получает ее от мирской власти. Он не смеет противиться «насилъникам», потому что боится потерять внешние блага. При таком пастыре мирская власть получает полную свободу действий, она нарушает все божеские законы и присваивает себе права на церковное достояние [577] .

Таково, в кратком анализе, государственное учение, которое находим в разбираемом памятнике. Какие бы ни видеть в нем недостатки, нельзя отрицать в нем строгой продуманности и единства мысли. Здесь все вытекает из одной идеи, все на своем месте, все отдельные части друг с другом связаны, друг друга дополняют. В этом отношении, пожалуй, во всей русской политической литературе предшествующего времени не найдется ни одного произведения, которое можно было бы поставить на один уровень с этим. Возьмем ли мы произведения инока Акиндина, Кирилла Белозерского, даже Иосифа Волоцкого, нигде основная мысль не проведена в таких подробностях, и нигде все частные мысли не вытекают с такой прямолинейной последовательностью из принятого начала. Если обратить внимание на эту формальную сторону дела, то можно будет сказать, что «Слово кратко» не столько заканчивает собой ряд произведений древнерусской политической мысли, сколько начинает новый их ряд, напоминая по единству мысли сочинения Ивана Грозного и Курбского, по обширности – сочинения Крижанича. Принимая догадку, что автор «Слова» был иностранец, которому поручено было составить рассуждение на определенную тему, можно этот особый характер произведения объяснять – если не вполне, то отчасти – оторванностью автора от жизни и академичностью поставленной задачи.

Труднее определить отношение рассматриваемого произведения к предшествующей литературе по содержанию его идей. Прежде всего, бросается в глаза сходство с И. Волоцким в конечных выводах. Оба писателя говорят об ограниченной царской власти, оба устанавливают ограничение царя законом Божиим, и оба в случае нарушения этих границ освобождают подданных от повиновения. Есть различие, конечно, и здесь. Тиран И. Волоцкого – не совсем то, что тиран, каким его изображает «Слово кратко». Первый – это царь, находящийся во власти пороков, слуга дьявола, пораженный неверием, угнетающий свой народ; второй – просто вышедший из повиновения духовному чину монарх. Освобождение подданных от повиновения царю имеет у обоих авторов тоже различный характер. У Иосифа подданные должны просто не слушать тирана, когда он ведет их на нечестие и хулу, но никакой другой власти они при этом не подчиняются; в «Слове» же подданным приходится постоянно следить за согласным действием обеих властей, и, если они увидят противоречие между повелениями царя и наставлениями пастыря, им надлежит отдать предпочтение вторым. Но, в общем, при сравнении обеих теорий можно подметить между ними больше сходства, чем различия. И это тем более удивительно, что основные начала, из которых они исходят, диаметрально противоположны друг другу. И. Волоцкий исходит из подчинения церкви и церковных дел государству: царь для него – верховный защитник в церковных обидах, он следит за благочинием в монастырях, он блюдет стадо Христово от волков, наказывает еретиков и отступников. Автор «Слова», наоборот, стоит за свободу церкви от государства и не предоставляет царю решительно никакого влияния на ход церковных дел. Правда, и у него царь обнажает меч на врагов церкви, но он делает это не по собственному праву, как у Иосифа, а по поручению и указанию духовной власти; и меч свой он получает не от Бога вместе со своей властью, а от церкви. Это сходство в выводах при различии в основаниях можно, однако, объяснить. Автор «Слова» держится одного начала и неуклонно его проводит, между тем у И. Волоцкого, в сущности, не одно, а два основных положения: с одной стороны, подчинение церкви царю, а с другой – подчинение самого царя закону Божию и церковным постановлениям. Если принять это в соображение, то нетрудно будет заметить, что его учение о пределах царской власти представляет вывод не из подчинения церкви государству, а из подчинения царя некоторым нормам, т. е. из начала, очень близкого к тому, на котором построена вторая теория.

Если поставить «Слово кратко» в связь с общим ходом развития государственных учений на Руси, то нельзя будет утверждать, что оно проводит теорию, не имеющую у нас никаких

корней. Все отдельные элементы этой теории, по крайней мере, поскольку она затрагивает пределы царской власти, – учение о тиране, учение об ограничении царя законом, учение о неприкосновенности церковного имущества – встречаются у нас и раньше. Из писателей, защищавших права церкви, наиболее близкими по общему тону к автору «Слова» были в XIV в. митр. Киприан, в XV митр. Фотий. Киприан даже настолько близок к нему, что тоже допускает возможность столкновения между духовной и светской властью и требует, чтобы в этом случае подданные отказались от повиновения царю. Следовательно, и с этой стороны нет никаких оснований представлять себе «Слово кратко» как произведение, совершенно чуждое идеям русской литературы и своим содержанием подтверждающее иностранное происхождение автора. Правда, Киприан и Фотий были для Руси тоже чужие люди. Но первый был славянин, а второй – грек; ни по своей вере, ни по образованию они не имели ничего общего с предполагаемым автором «Слова». Можно говорить о том, что это направление политической мысли находило себе мало приверженцев среди собственно русских книжников, и что поэтому оно не составляет характерного явления для русской политической литературы; но нельзя утверждать ни того, что «Слово кратко» *первое* произведение, в котором это направление выразилось, ни того, что оно могло быть перенесено к нам только с католического Запада.

Но сходство в основной идее между «Словом» и некоторыми памятниками предшествующей ему русской литературы не есть единственное, что нужно иметь в виду при окончательном решении вопроса о месте этого произведения в истории русской литературы. Находя, что «Слово» имело в русской политической литературе своих предшественников, следует вместе с тем признать, что учение о свободе церкви получило в нем совершенно особую окраску. Прежде всего, оно является здесь в гораздо более ярком виде. И мысль о невмешательстве государя в дела и права церкви, и мысль о возможности неповиновения царю выражены в «Слове» с неизмеримо большей определенностью и энергией, чем в более ранних произведениях этого направления. Но особенно характерной для «Слова» должна быть признана его аргументация. Некоторые из доказательств, которыми оно пользуется, представляются довольно обычными в русской литературе. Таковы ссылки на общеизвестные новозаветные тексты, примеры израильских и византийских царей, некоторые памятники юридического характера, как церковный устав св. Владимира и подложная грамота Константина Великого папе Сильвестру; последний памятник автор приводит, впрочем, в собственном переводе с латинского оригинала [578]. Однако наряду с этим встречаются другие доказательства, совершенно неизвестные русской литературе и обличающие в авторе человека знакомого с европейской историей и европейской образованностью. Сюда относятся ссылки на императоров Карла Великого, Генриха 1 и др. и почерпнутая в сочинениях Платона идея о царе-философе. Самой же необычной для русской литературы является теория двух мечей, которая составляет здесь важнейшее звено в цепи рассуждений об отношении духовной и мирской власти. До этого теория двух мечей в русской литературе не встречается. Не может быть сомнения, что она перенесена к нам с Запада, где она имела чрезвычайно широкое распространение: на ней, как известно, основывались все притязания папства на полное подчинение себе светской власти. Если же сравнить изложение ее в «Слове кратком» с тем видом, какой она имеет в сочинениях католических богословов, например Бернарда Клервоского, то окажется некоторая разница [579]. Во-первых, она приводится здесь не с буквальной точностью, а в свободном пересказе, и во-вторых, автор придает ей несколько своеобразный смысл, а именно там ею пользовались для доказательства того, что меч вещественный может быть обнажен *только по указанию церкви*, автор же поставил себе целью доказать неприкосновенность церковного имущества и, соответственно этому подчеркивает в теории ту мысль, что против нарушителей этой неприкосновенности *церковь может действовать обоими мечами* [580]. Это довольно

заметный оттенок, и вместе с изменением внешнего вида теории он показывает, что автор свободно владеет ею и умеет ее приспособить к поставленной задаче. Нельзя не упомянуть еще об одной мелкой, но довольно характерной черте. Автор, по его собственному заявлению, пишет «о свободе церкви» [581]. Тема эта нигде в русской литературе не формулируется таким образом. Наоборот, в католической средневековой литературе она составляет обычное явление; например, Григорий VII и его приверженцы прямо заявляли, что они борются за *свободу церкви* (*libertas ecclesiarum*) против порабощения ее государством [582].

Все это вместе взятое позволяет сделать о рассмотренном памятнике такое заключение: хотя направление, которое он проводит, знакомо предшествующей русской литературе и имело в ней довольно видных представителей, но особенный характер, с которым является здесь это направление, заставляет признать в «Слове» произведение католической политической мысли, перенесенной в русскую письменность. Таким образом, идея свободы церкви, на защиту которой выступал Нил Сорский со своими последователями, не создала среди русских мыслителей никакого учения о пределах царской власти, и единственное произведение, затрагивающее этот вопрос с точки зрения указанной идеи, носит явно католический характер и проводит мысль о полном подчинении царской власти авторитету власти духовной.

## 4. Гармония властей

В споре между двумя главными направлениями, которые характеризуют русскую общественную жизнь конца XV и начала XVI в., – между иосифлянами и заволжцами – пришлось принять участие и Максиму Греку. Его постигла та же участь, что и Вассиана Патрикеева, главного представителя заволжцев: он был осужден церковным судом и так же, как Вассиан, заточен в монастырь. Обвинения ему были предъявлены почти одинаковые с Вассианом, и обвинял их обоих митр. Даниил, духовный наследник Иосифа Волоцкого. Это послужило основанием для историков литературы причислять Максима к партии заволжцев, считать его как бы главой и вдохновителем партии [583]. Немало содействовало этому взгляду на Максима и то, что он с самого своего приезда в Москву попал в кружок людей, враждебно настроенных к правительству; а так как и заволжцы находились в оппозиции, то это сближало его с ними. У него и на самом деле было с ними много общего. Но многое их и разделяло. По многим вопросам Максим держался взглядов более примирительных, чем заволжцы, в некоторых случаях он отчасти даже приближался к иосифлянам, в других – он стоял совершенно особняком, высказывал свои особые воззрения. Поэтому едва ли не правильнее будет считать, что он являлся представителем особого направления, до известной степени своеобразного и во многом более умеренного, чем направление заволжцев [584]. В этом не трудно убедиться, если сопоставить мнения Максима со взглядами заволжцев по наиболее важным для них вопросам.

Нужно сказать, прежде всего, что сочинения Максима Грека до сих пор не приведены в надлежащий порядок и недостаточно изучены. Относительно большинства сочинений его мы не знаем ни хронологии, ни обстоятельств их написания; неизвестно даже имеем ли мы подлинные сочинения или их переводы [585]. Поэтому мы почти лишены возможности пользоваться известными нам фактами биографии Максима для объяснения его сочинений. А так как иногда в них встречаются противоречия, то приходится или оставлять их вовсе без объяснения или примирять почти исключительно диалектическим путем. Одно из таких противоречий встречается в вопросе об отношении к еретикам.

На суде митр. Даниил обвинял Максима в том, что он порицает московское правительство за предание еретиков проклятию [586]. Отсюда можно было бы заключить, что он был вообще против каких бы то ни было решительных мер воздействия на еретиков, потому что эта мера, как известно, была не самая решительная из тех, какие к ним применялись. Но сочинения его говорят другое. Правда, Максим высказывался вообще против принуждения в делах веры. В «Слове обличительном на агарянскую прелесть» он порицает магометан за то, что они мечом распространяют веру своего пророка. В этом он видит доказательство того, что магометанская вера от дьявола, так как Бог «не хочет смерти грешного... и ни единою нудит ниже убивати кого велит». Он вспоминает и ответ Спасителя сыновьям Заведеевым, предлагавшим истребить огнем самарянское село [587]. Этот взгляд, несомненно, сближает Максима Грека с заволжцами, которые тоже в принципе стояли за полную религиозную свободу. Наоборот, у Иосифа Волоцкого можно встретить отдельные мысли, напоминающие католическое «*compelle intrare*»; так, например, он с одобрением говорит о царе Ираклии, который «не хотящих креститися иудей повеле оубивати» [588]. Но в частном вопросе об отношении к еретикам и еретическим обычаям Максим сходился не с заволжцами, а с Иосифом. В слове на Исаака-Жидовина (ок. 1525) он советует собору принять против него самые решительные меры. Моисей, говорит он, велел левитам беззаконноавших «убивати оружием вся по ряду», и он предлагает собору возлюбить «равность Финеесову похвальную» и смущающих паству предать

«внешней власти на казнь» [589] . Тот же взгляд он высказывал и гораздо позже, в послании к Адашеву о тафьях. Там он тоже вспоминает Финеесову ревность и советует «запретить крепце» неправославный обычай [590] . Как примирились эти различные мысли в миросозерцании Максима, сказать трудно. Может быть, противоречие объясняется тем, что в одном случае он обличал религиозное заблуждение, имевшее очень мало связи с действительностью, и он мог подойти к нему с отвлеченной, теоретической стороны, а в другом – ему приходилось решать вопрос, имеющий большое практическое значение. Но в этом последнем случае он выражается настолько определенно, что его слова не оставляют никакого сомнения, и если уже не ставить его в разряд единомышленников И. Волоцкого, то нужно все-таки признать, что он занимает положение, отличное от заволжцев.

Такое же особое место должно принадлежать Максиму Греку и в вопросе о монастырских имуществях. Всякому, кто вдумывался в религиозно-философское миросозерцание Максима, должно представляться маловероятным, чтобы он был безусловным и решительным противником этих имуществ. Он много размышлял о внутреннем смысле христианства и о требованиях, которые оно налагает на человека. И один вопрос при этом особенно привлекал его внимание. Что важнее в христианстве: его теоретическая или практическая сторона, его догма или его нравственное учение? Что важнее для спасения – вера или дела? Мысли, относящиеся к этому вопросу, встречаются у Максима во множестве, чуть не во всех его сочинениях, и всюду он разрешает его в одном смысле: *дела важнее веры*, нравственная сторона имеет преимущество перед догматической и обрядовой. Не посты и бдения, не молитва спасают нас, а «к нищим и в бедах и в скорбех живущим *человеколюбие* и милость и сострадание». Сказано: милости хочу, а не жертвы, и потому только «евангельских заповедей прилежно делание» оправдывает человека, а не «вера или крещение и черное рубище» [591] . Это сразу определяет отношение Максима к заволжцам и иосифлянам. Нил Сорский сущность иноческого подвига видел в постоянном самоуглублении, в умной молитве; все симпатии его были на стороне отвлеченного аскетизма, он требовал от каждого непрестанной заботы о своей душе [592] . Совершенно иначе понимал задачи монашества И.Волоцкий. Он думал не о самоуглублении, а о деятельной помощи всем нуждающимся. Он заботился об увеличении монастырского богатства, но жизнь в его монастыре отличалась, как известно, большой суровостью: пища, одежда, вся обстановка, в которой жили иноки, были самые скромные. Богатство шло не на монастырь, а на бедных. Иосиф помогал окружным крестьянам во всех трудных случаях их хозяйственной жизни, а в неурожайный год в монастыре кормились тысячи людей; когда же запасы монастырские истощились, и братия должна была сократить и без того скромную трапезу, тогда богатые люди, узнав об этом, поспешили наделить монастырь всем необходимым [593] . Можно сочувствовать или не сочувствовать иосифлянам, но нельзя отрицать, что в основе такого понимания монашества лежит целая общественно-политическая программа. Задача монастырей по этой программе состоит в содействии правильному распределению народного богатства, в посредничестве между имущими и неимущими классами. Максим Грек, требуя сострадания к нищим, должен был вместе с тем сочувствовать и такому пониманию монашества. Но оказывать людям действительную помощь монастырь может только в меру своего богатства, и потому Максим не должен был бы решительно восставать против монастырских имений. Между тем в сочинениях его находим горячую проповедь нестяжания. Как это объяснить?

Максим был убежден, что богатство есть нравственное зло. Он не мог представить себе богатство, чтобы воображение не рисовало ему тех неправд и насилий, которыми оно добыто. Богатство, по его мнению, может быть приобретено только «богомерзкими росты», «скверными прибутки», всяким лихоимством; в основе его непременно лежит бесчеловечное отношение к

слабым [594] . Вот почему он советует всякому, кто заботится о своем спасении, продать имение и жить только своим трудом [595] . С другой стороны, он был решительно против пользования чужим трудом, в особенности – против труда крепостного [596] . И вот, если рассмотреть главное сочинение Максима Грека, в котором он нападает на монастырские имущества, – *«Стязание о известном иноческом жительстве»* , где его взгляды излагаются в виде диалога между любостязательным и нестяжательным, то окажется, что все его доказательства здесь сводятся к тому, что инокам, отрешившись от мира, неприлично пользоваться теми безнравственными средствами, которыми добывается богатство. Все речи нестяжательного состоят из обычных для Максима рассуждений о «бедных селянах», изнывающих под непомерными ростоми, о неправдах и лихоимстве, и когда противник его высказывает принципиальное соображение: «не зло богатство устроющим е добре», то ему нечего на это возразить [597] . Следовательно, он борется, собственно, не против монастырского имущества, а против тех несправедливостей, с которыми оно неизбежно, по его мнению, связано; и если бы кто-нибудь сумел его разубедить в этой неизбежности, может быть, он и перестал бы спорить. Максим написал еще другое сочинение на ту же тему: *«Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве»* , где он изображает быт картезианского монастыря. Оказывается, что каждый вступает в него, «мала стяжаньца монастырю отделивше», и что всякий день настоятель назначает нескольких монахов для сбора подаяния [598] . Припомним, что у Нила Сорского как раз есть сочинение «О иноках, кружающих стяжаний ради» [599] , и мы должны будем признать, что Максим Грек не был безусловным противником монастырского имущества и только требовал, чтобы оно служило исключительно для благотворительной деятельности, а не для самоуслаждения [600] , и что, следовательно, и в этом вопросе он занимал место не в ряду заволжцев, а где-то посередине между ними и иосифлянами [601] .

Государственные идеи Максима Грека, его учение о царской власти, стоят также особняком, в отдельных пунктах приближаясь то к одному, то к другому направлению. В вопросе об отношении церкви и государства его отделяло от всех современных ему русских мыслителей то, что он не признавал автокефальности русской церкви. Он тщетно искал грамоту, которая предоставляла бы русским право ставить митрополита помимо константинопольского патриарха; с другой стороны, пленение Византии несколько не мешало ей, по его мнению, сохранять свое благочестие, и Москва не имела никакого основания считать себя ее наследницей [602] . Зависимость русской иерархии непосредственно от константинопольского патриарха несовместима с зависимостью ее от великого князя, и потому участие его в делах церкви, в какой бы форме оно ни выражалось, могло представляться Максиму незаконным. Собственные взгляды его были далеки от подчинения церкви государству. По поводу той же автокефальности русской церкви он выставил общее положение о превосходстве священства: «святительство и царя может и венчает и утверждает, а не царство святителех... убо больши есть священство царства земского , кроме бо всякого прекословия меньша от большего благословляется». У него можно найти и характерную для данного вопроса ссылку на Самуила, помазавшего Давида на царство [603] . Как мысль об утверждении царей святителями, так и пример Самуила, несомненно, литературного происхождения. Первая из них составляет обычное оружие католических теорий, преимущественно, средневековых. Максим Грек во время своего пребывания в Италии мог познакомиться с этими теориями, и как воспоминание о них могли появиться в его сочинениях приведенные строки. Но католическим теориям не принадлежит в этом отношении никакого исключительного права. Выводы политического характера из обряда венчания на царство делали и некоторые православные богословы. Кое-что мог найти в этом смысле Максим, например, в творениях Симеона

Солунского. Отличает католических мыслителей от православных не столько самая мысль, что священство венчает царей, сколько практические следствия из этой мысли; у православных этих следствий нет. Максим Грек остается в этом отношении по духу вполне православным. Приведенное положение не служит у него основанием для каких-нибудь выводов, относящихся к практической политике; даже более: оно стоит у него совершенно особняком и нисколько не связано с теми его сочинениями, где он более подробно останавливается на отношении церкви и государства.

Максим Грек очень сочувствовал той формуле, в которой выражала отношение обеих властей 6-я новелла Юстиниана. Она три раза встречается в его сочинениях. В одном случае он почти с буквальной точностью передал начало предисловия к новелле [604], в двух же других он присоединил к нему свое толкование. Задача священства – молить Владыку всех о наших согрешениях, дело царства – «промышлять о подручных»; первое заботится о просвещении и спасении верных, второе ограждает их, «да опасно и твердо живут». В новелле священство и царство называются двумя величайшими благами Божиими, Максим же несколько изменяет эту мысль: они тогда только являются великими благами, когда «*благоверно друг к другу согласуется*» [605]. Поправка эта совершенно в духе новеллы, которая тоже требует гармонии обеих властей. До Максима толкованием новеллы у нас занимались инок Акиндин и Иосиф Волоцкий; первый при ее помощи доказывал, что князь может лишиться епископа кафедры за преступление против веры, второй основывал на ней право казнить еретиков. Оба, следовательно, толковали ее в смысле главенства мирской власти над церковью. Понимание Максима гораздо ближе к тексту и, что еще важнее, больше отвечает внутреннему смыслу предисловия, которое стремилось установить не преобладание одной власти над другой, а полное равенство в правах, взаимное содействие и помощь, одним словом – то, что предисловие называет *гармонией* святительской и царской власти. Идея гармонии является господствующей в сочинениях Максима Грека и служит основанием, на котором строятся его теоретические воззрения на государство. Его идеал – это Моисей и Аарон, наделенные каждый особой властью, но пользующиеся ею не для борьбы друг с другом, а для совместной деятельности на благо народа и во славу Божию. Обе власти должны, по его мнению, одинаково твердо соблюдать «спасительные заповеди» и устроить «*отечески вкупе и владычески вещи подручных*» [606]. Между ними нет принципиального различия, и когда Максим говорит о значении власти, о ее задачах, он всегда понимает ту и другую власть вместе. Цари и святители начальствуют на земле, цари и святители суть пастыри «священного сего наследия вышнего Владыки», те и другие находят в И.Христе свой «образ и устав», великому князю и митрополиту одинаково все должны оказывать благопокорение и послушание [607]. Из этого равенства властей вытекают и их взаимные отношения. На святителе лежит обязанность «обильно учить и советовать царю»; частное проявление этой обязанности составляет печалование. Образцами святителей Максим выставляет Самуила, с дерзновением ополчившегося на Саула, Илию и Елисея, Амвросия Медиоланского, который «не убоился» императора Феодосия [608]. Царь должен слушать архиерея, как самого Христа, должен следовать всем его советам [609]. С другой стороны, и царю принадлежит право давать наставления святителю. Если священство стоит не на высоте своего идеала, царь должен исправлять «священнические недостатки» и ревностью своей должен приближаться к царям Константину, Феодосию и Юстиниану [610].

Насколько идея гармонии властей осуществима на практике, насколько при проведении ее в жизнь она обеспечена от различных и противоречивых толкований, это может быть вопросом. Но как идея она имеет свое право на существование, и у Максима Грека она достаточно обоснована и развита. Она резко отделяет его и от иосифлян, и от заволжцев, из которых первые проводили принцип подчинения церкви государству, а вторые стояли за полную свободу



церкви. Наиболее близко к Максиму из предшествующего времени подходит митр. Иларион, который тоже считал заботу о духовном и телесном благосостоянии народа как бы общим делом царской и святительской власти и не старался резко разграничить круги их ведомства. Он тоже проповедовал гармонию властей. Какое же вытекает из этой идеи учение о царской власти и, в частности, о ее границах?

Исследователи давно уже высказали мнение, что Максим Грек отрицательно относился к «установившемуся на Руси полному абсолютизму» княжеской власти и обличал различные вытекающие отсюда беспорядки [611]. Действительно, среди сочинений Максима есть несколько таких, которые имеют ближайшее отношение к современному государственному строю на Руси и заключают в себе некоторые критические замечания о нем. Таковы: 1) *«Главы поучительные начальствующим правоверно»*, представленные, вероятнее всего, вел. князю Василию Ивановичу [612]; 2) *Послание тому же князю при представлении перевода Псалтыри*; 3) *«Слово пространнее излагающе с жалостию нестроения и бесчиния царей и властей последнего жития»*, написанное, как думает Соловьев, по поводу беспорядков в малолетство Ивана Грозного [613]; 4) *«Послание к начальствующим правоверно»*; и 5) *Послание царю Ивану Грозному*. Из них обличительный характер носят, собственно, первое и третье сочинение. В них много говорится о хищении имений и сребролюбии, к которым цари бывают склонны, о беззаконии в судах, о царях, которые проводят время в пиршествах и не заботятся о народе и т. д.; здесь же в виде намеков выражается неодобрение тому царю, который единолично решает все дела. *«Слово пространнее излагающе»* составлено, правда, в общей форме, в нем ни слова нет о России, и его свободно можно толковать в том смысле, что Максим высказывает в нем недовольство не русскими царями, а всеми вообще царями *«последнего жития»*, которые уклонились от своего идеала – царей библейских; но едва ли можно сомневаться, что главный предмет его – русское царство и, может быть, еще погибшее царство греческое, о котором Максим говорит с горечью во многих своих сочинениях.

Это критическое отношение к русским порядкам навеяно тем кружком опальных и недовольных людей, в который попал Максим Грек вскоре после своего приезда в Москву. Члены этого кружка Вассиан Патрикеев, Иван Берсень, Василий Тучков, Федор Жареный и др. имели каждый свои причины жаловаться, искали сочувствия у Максима и настраивали его в определенном направлении. Некоторые его сочинения, как можно предполагать, написаны для собеседников Максима и составляют как бы продолжение его бесед с ними [614]. Но если вчитаться в те разговоры, которые вел Максим со своими собеседниками, не трудно будет увидеть, что они не вполне понимали друг друга. Собеседники ждали от него рассуждений, *«как устроить государю землю свою»*, а Максим отвечал: *«У вас книги и правила есть, можете устроиться»* [615]. Очевидно, собеседники его, в данном случае – Берсень, ждали таких указаний, которые может дать просвещенный человек, погружившийся в живую действительность со всеми переплетающимися в ней разнообразными интересами и чаяниями; Максим же, как человек науки, далекий от практической жизни, думал, что, если есть «книги» и «правила», есть и все указания для надлежащего устройства любого государства. Главный предмет недовольства для Берсеня были «греки», т. е. вел. княгиня Софья, с приходом которой пошли «нестроения великие». *«Ведаешь и сам, – говорил Берсень Максиму, – которая земля переставливает обычи свои, и та земля недолго стоит, а здесь у нас старые обычи князь велики переменил; ино на нас которого добра чаяти?»* Этими словами Берсень вполне определил ту точку зрения, с которой он судит о государственных делах: это точка зрения консервативная и националистическая; она признает у каждой земли свои обычаи и требует, чтобы она их крепко держалась и не переставливалась. Пожалуй, можно заметить в них намек еще и на другую мысль: у земли есть свои старые обычаи, которые великий князь переминать не может или не

должен; они, следовательно, стоят *над* ним и в известном смысле кладут предел его власти. Характерен ответ Максима: «Котораа земля преступает *заповеди Божьи*, та и от Бога казни чает, а *обычяи царьские и земьские* государи переменяют, как лутче государьству его» [616]. Потому ли, что Максим, как чужой человек, был лишен национального чувства, и ему не были дороги старые обычаи, или потому, что он не мог сочувствовать Берсеню в его ненависти к пришельцам-грекам, или же, наконец, таковы были его теоретические взгляды, но он принципиально расходится с Берсенем; он признает только одно, что должно всегда оставаться неизменным и ненарушимым – это заповеди Божии; а царские и земские обычаи царь волен изменять, когда и как найдет нужным. Ему, следовательно, царская власть представляется более широкой, чем Берсеню, и если она не вовсе абсолютна (так как находится под действием заповедей), то не может быть признана столь ограниченной, какой ее рисует Берсень. Это, конечно, весьма существенные различия, и их нужно постоянно иметь в виду, чтобы отделить в сочинениях Максима Грека его собственные воззрения от того, что составляет только отголосок чужих мнений.

Обычные темы древней русской письменности – богоустановленность царской власти и покорение царю – развиты в сочинениях Максима очень слабо. Он приводит текст из Послания к Римлянам о происхождении сущих властей от Бога, требует, чтобы все украшали себя «благопокорством и послушанием нерассудным к самому благоверному и богохранимому царю и государю нашему» [617], но ни из того, ни из другого не делает никаких выводов. Об ответственности царя перед Богом тоже говорится у него только мимоходом, причем характер этой ответственности не везде представляется одинаковым: то он угрожает лютыми муками тем царям, которые «ложне обложени суть царским саном», то признает, что Бог за грехи царей лишает их царства [618].

Гораздо больше можно найти у Максима Грека по вопросу о пределах царской власти. Все относящиеся сюда места его сочинений, разделяются на две группы. В одних он говорит о значении для царя идеи закона. Царь должен «правдою и благозаконием устроить» свое царство, цари должны «от закона, сиречь от заповедей Вышнего просвещаемы всякие правды деять». Великого князя Василия Ивановича он наставляет «себе прикладывать верою правую... [619] и хранением прилежным спасительных заповедей», а Ивану Грозному он обещает благополучное царствование, «аще по спасительным заповедем Его и законом устрояеши уверенное ти царство и твориши всегда суд и правду». Ближайший смысл этих и подобных им выражений заставляет думать, что Максим под именем закона разумел исключительно закон Божий и, следовательно, представлял себе царскую власть ограниченной только с этой стороны. Но это не совсем так. Его многое не удовлетворяло на Руси, и он ставил ей в пример другие народы. Ляхи и немцы, «еще и латина суть по ереси, но всяким правдосудием и человеколюбием правят вещи подручников, *по уставленным градских законов от благоверных и премудрых царей*, Константина великого и Феодосия, Иустияна же и Льва пресловутого... Где у латыномудренных оных обрящеши сиецев образ неправосудия, яков же ныне есть дерзаем у нас православных?». Также говорит он о неверных, которых он, по его словам, сам видел, т. е., вероятно, о турках. «Егда у неверных убо Божие повеление и оправдание, еже о суде *глаголю*, праве и пряме и якоже Богом изначала уставися, исполняется и тверде соблюдается, у нас же благоверных презираемо есть и попирается» [620]. Здесь речь идет уже о положительном праве, о применении его в суде, и Максим указывает на то, что вся общественная жизнь у западных народов нормируется градскими законами, под которыми он понимает, вероятно, реципированное римское право; на Руси же, по его мнению, нет такого законодательства. Отсюда можно сделать вывод, что царская власть должна проявляться в форме закона, и что для царя обязательно «править вещи подручников» на основании действующих законов.

Другой характер имеют те места, где Максим говорит о царских советниках. В «Главах поучительных» он советует великому князю иметь при себе «дивна советника», который бы не вооружал его на рать, но помог бы держать мир со всеми соседями [621]. В «Послании к начальствующим правоверно», которое (если принять, что оно написано к В. Тучкову) надо будет отнести ко времени до 1535 г. [622], Максим говорит на эту тему уже в несколько ином тоне. Большое значение он придает здесь «правде и правости *соправящих царю православных князех и боярех*» и говорит, что ничто так не содействует крепости государства, как «единомыслие и друголюбие посреде боярех и воеводах» [623]. Итак, бояре и князья правят государством вместе с царем. В «Слове», излагающем нестроения царей, царство, которое Максим Грек изображает в виде жены плачущей при пути, жалуется ему на современных правителей, что они «мало общеплезное советование приимают» и «поучение старческое» ненавидят [624]. Наконец, в послании к Ивану Грозному он упоминает о последних греческих царях, которые «державу свою погубиша», и в числе причин, приведших их к этому, он называет гордость. Может быть, под гордостью здесь следует разуместь пренебрежительное отношение к советникам, так как, обращаясь к Ивану Грозному и убеждая его не следовать примеру этих царей, он говорит: «Сущего у тебе преосвященного митрополита и боголюбивые епископы всякие чести сподобляй и бреги... и полезная богахранимей *державе твоей советующих послушай*... Такожде и сущая о тебе пресветлые князи и бояры и воеводы преславные и добляя воины и *почитай и бреги*» [625]. Во всех этих словах мысль одна: царь должен иметь у себя советников и следовать их советам, единоличное же управление государством есть гордость и ведет к гибели; в числе советников должны быть представители духовной власти и бояре. Думал ли Максим Грек, что бояре имеют *право* совета, что им принадлежит некоторая доля власти («соправящие князья и бояре»), это сказать трудно.

Таким образом, наряду с ограничением царя законом Максим Грек устанавливает еще в том или другом объеме ограничение его советом. Первое – составляет самое обыкновенное явление в русской литературе, и то, что Максим развил такое учение, показывает, что у него с русскими книжниками общие источники и одинаковое их понимание. Второе, наоборот, ни предшествующей русской литературе, ни современной ему незнакомо и у М. Грека встречается в первый раз. Трудно было бы указать литературные источники этой мысли о необходимости для царя следовать советам своих бояр. Сам Максим ни одним намеком не помогает нам в этом отношении, а среди политических трактатов, с которыми он мог познакомиться во время своего путешествия по Италии, нелегко угадать такой, где эта мысль была бы представлена в особенно рельефном виде. Едва ли здесь оказали влияние и собственные впечатления Максима от русской действительности. О советниках царских он говорит уже в самых ранних своих сочинениях, написанных в первые шесть лет его пребывания в России [626], когда он по незнанию языка и вследствие усиленных занятий над переводом Псалтыри не имел ни времени, ни возможности близко ознакомиться с условиями русской жизни и особенно с характером верховного управления, чтобы по собственному опыту говорить об отношении царя к советникам. Зато слова Максима сильно напоминают те речи, которые ему пришлось слышать от Берсеня и, может быть, от его единомышленников. Берсень жаловался Максиму, что государь «запершись сам третей у постели всякие дела делает», что он «встречи против себя не любит», а что отец его, князь великий «против себя стречу любил и тех жаловал, которые против его говаривали». Берсень жаловался и на то, что митрополит не исполняет своей прямой обязанности – не печалует перед великим князем ни о ком [627]. Все рассуждения Максима Грека о царских советниках суть не что иное, как повторение жалоб Берсеня; они представляют, в сущности, только литературную обработку этих жалоб. Но мы видели, что Максим глубоко и принципиально расходился с Берсением и подобными ему людьми в политических вопросах.

Можно поэтому с некоторым основанием усомниться, насколько в этом пункте он высказывал то, что сходилась с его коренными убеждениями, или, по крайней мере, насколько это, с его собственной точки зрения, заслуживало особенного внимания [628] .

Максиму Греку известно было также учение о царе и тиране. «Истинный царь», по его терминологии, есть образ и подобие Божие, он действует по правде и по закону, его главные добродетели: правда, целомудрие, кротость [629] . Его образцы – цари библейские Мельхиседек, Езекия, Давид [630] . Любопытно, что титул самодержца Максим прилагает только к истинному царю. «Царя истинна и самодержца оного мни, благовернейший царю, *который* ко еже правдою и благозаконием устроить житейская подручников прилежит», пишет он великому князю Василию Ивановичу. В другом месте он говорит, что «воистину» царь самодержец есть тот, кто поборол в себе три главные страсти: сластолюбие, славолюбие и сребролюбие [631] . Отсюда самодержавие получает два смысла: во-первых, им обозначается соответствие царя нравственному идеалу вообще, а во-вторых, оно указывает, что царь подчиняется началу законности и проводит его в своем управлении государством. Это, кажется, первое по времени такое понимание самодержавия, при котором этот термин отождествляется с понятием ограниченной царской власти. Натолкнула Максима на него, очевидно, этимология слова: самодержец – тот, кто сам над собой господствует и не дает себя во власть страстям. Наоборот, кто подчиняется страстям, тот не истинный царь, а «насильник». Он презирает закон Божий, не принимает священнического учения и «советования многоискусных старцов». В описании этого царя встречаются и те наивные черты, которыми характеризовала несправедливого князя еще начальная летопись: у него злые советники, он «богопротивно» пирует, «гуслями и сурнами себя обливающе» [632] . С летописью, как, впрочем, и со всей русской литературой до XVI в., Максима сближает еще то, что из понятия о неистинном царе он не делает никаких выводов о возможности сопротивления ему.

Общее заключение о политическом учении Максима Грека может быть таково: хотя он был в России чужой человек, но его образование и мировоззрение, близкие по своему характеру образованию и мировоззрению русских книжников, сделали то, что его политические взгляды могут быть поставлены в один ряд со взглядами, которые мы находим в произведениях русской письменности. Его учение о гармонии царской и святительской власти, которое близко подходит к учению об этом предмете некоторых русских писателей, ведет к признанию взаимной ограниченности обеих властей; другое ограничение царской власти вытекает у Максима Грека из признания обязательности для царя идеи закона. Мысль об ограничении царя боярским советом явилась у него, вероятнее всего, как отголосок чужих мнений.

## 5. Всемирно-историческое значение Руси

В конце XV и в начале XVI в. возникают в русской письменности учения о всемирно-историческом значении России. Главные памятники, в которых эти учения излагаются, суть «Повесть о новгородском белом клобуке» и послания старца Елеазарова монастыря Филофея [633]. Между «Повестью» и посланиями, несмотря на различие главной мысли, есть существенное сходство в том, что они вполне определенно говорят не о московском княжестве, а о единой и целой России, переносят на нее те идеи, которые раньше связывались с Византией и, соответственно этому, устанавливают ее значение во всемирной истории. Естественно возникает вопрос: не заключают ли в себе эти учения о всемирно-историческом значении России новых представлений о характере царской власти и о ее пределах, или же они опираются на старые представления?

«Повесть о белом клобуке» говорит о царской власти, вообще, очень немного. В ее философско-исторической теории царь остается как бы в тени. Ветхий Рим своей волей отпал от веры Христовой, в новом Риме, т. е. в Византии вера Христова погибла от насилия агарянского, и только на третьем Риме, *«еже есть на русской земли, благодать святого Духа воссия»*. Из Византии же *«царьский венец дан бысть рускому царю»*, но какой властью вследствие этого пользуется или должен пользоваться русский царь, «Повесть» не говорит. Единственное, что можно из нее извлечь по этому вопросу, это брошенное мимоходом замечание об отношении царя к высшей духовной власти. «Повесть» рассказывает, как патриарху Филофею явился во сне папа Сильвестр и убеждал его отослать белый клобук в Новгород, сопровождая свои слова следующим пророчеством: *«Вся святая предана будет от Бога велицей рустей земли во времена своя, и царя руского возвеличит Господь на многими языки, и подо властию их мнози царей будут от иноязычных, под властию их и патриаршеский чин от царствующего сего града такожде дан будет рустей земли во времена своя»* [634]. Отсюда можно заключить, что автор, хотя и занят тем, чтобы возвеличить епископский сан, все-таки является сторонником той идеи, что царская власть выше святительской. Он не только не дает патриарху никакой власти над царем и никакого права входить в государственные дела, но, наоборот, самого патриарха ставит в подчинение царю и, конечно, соединяет с этим и право царя, в тех или иных пределах, вмешиваться в дела церкви. Это – очень старое представление о границах царской власти, почти столь же старое, как и вся политическая литература в России. К сожалению, автор ограничивается только одним этим намеком и не развивает дальше своей мысли, так что мы остаемся в неведении, каковы именно в его представлении права царя в области церковного управления, и в чем выражается практически подчинение патриарха царю. Об этом мы можем только догадываться. Если доверять посланию, составляющему предисловие к «Повести», и признавать, что она написана для арх. Новгородского Геннадия, а может быть, и по его поручению близким к нему человеком, то не будет слишком смело предположить, что подчинение патриаршеского чина царю автор «Повести» понимает в духе тех отношений государства и церкви, какие считал правильными Геннадий и его партия [635].

Старец Филофей проводит в своих посланиях ту же историческую теорию, но развивает ее более подробно. Он также говорит о падении

первого и второго Рима и о последнем, третьем Риме. Мысль о последнем христианском царстве он тоже связывает не с Москвой и, вообще, не с какой-нибудь частью русской земли, а со всей Россией [636]. Он говорит о «новой великой Руси», о «рустей земли», «о росейском царстве», о «святой великой России», – ее, а не Москву называет третьим Римом, ее считает наследницей мирового владычества. В согласии с этим и на «царя всеа Росии» он возлагает

соответствующие его новому положению обязанности. Царь есть «брододержатель святых божиих престол», «православныа христианскыа веры съдержатель» и просто «единый христианом царь» [637]. Эти наименования с совершенной ясностью показывают, что на него возлагается задача охраны православия не только в России, но и во всем мире. Какие именно действия он уполномочен совершать для охраны вселенского христианства, об этом Филофей не говорит, но зато у него много можно найти об отношении царя к делам веры на Руси. В послании к вел. князю Василию Ивановичу (между 1510 и 1526 г.) он обращается к нему с настоятельной просьбой «исправить заповеди» в своем царстве, т. е. устранить некоторые религиозные и церковные непорядки, а именно 1) знамение креста, которое многие неправильно на себе полагают, 2) содомский грех и 3) отсутствие епископов на некоторых кафедрах [638]. Отсюда видно, что Филофей возлагает на великого князя заботу о религиозных обрядах, о христианской нравственности и дает ему права в области церковного управления в тесном смысле, так как признает, что замещение епископских кафедр зависит от него. В послании к вел. князю Ивану Васильевичу [639] Филофей говорит на эту тему в более общей форме и указывает, наряду с некоторыми из упомянутых непорядков еще и другие. «Русия царство, – читаем здесь, – аще и стоит верою в православной вере, но добрых дел оскудение и неправда умножися». Затронув этот вечный вопрос о несоответствии нравственной деятельности людей их религиозным убеждениям – вопрос, который несколько десятилетий позже был поставлен в более определенной и принципиальной форме, Филофей перечисляет, в чем именно он видит это противоречие. Церкви, по его словам, терпят обиды, знамение креста люди полагают с оскудением, пастыри «умолкоша страха ради еже не отпаднути своеа тщетныа славы», паства не получает учения и, вообще, «вси уклонишася вкупе» [640]. Филофей не говорит ясно, что исправление всех этих недостатков есть дело государя, но если он завел о них речь в послании к великому князю, то это уже само по себе свидетельствует, что такова именно его мысль. О каких обидах, наносимых церквам, он говорит, это не совсем ясно; если послание написано действительно к Ивану III, то под ними, вернее всего, следует разумеать действия самого правительства, так что это не столько указание на недостатки, которые государь должен исправить, сколько обличение государя. Но остальные пункты касаются уже прямо церковно-общественной жизни, где вмешательство государя может проявиться в полной мере, хотя не всегда легко представить себе, каких именно действий ожидал от него Филофей: если вполне понятно требование, чтобы государь заботился о распространении христианского просвещения, то не совсем ясно, что он мог бы сделать, чтобы пастыри не умолкали страха ради. Во всяком случае это послание, как и послание к вел. князю Василию Ивановичу, показывает, что *вопрос о пределах царской власти Филофей решал в духе весьма многочисленных учений предшествовавшего времени*, а из ближайших к нему учений – в духе иосифлянского направления. Подобно ему, Филофей подчиняет власти царя не только дела государственные, но и дела церковно-общественного характера: замещение кафедр, общий надзор за исполнением обязанностей, лежащих на духовенстве, обрядовую и нравственную сторону православия [641].

Сходство с иосифлянами у Филофея этим не ограничивается. Предоставив царю право участия в церковном управлении, подчинив ему до некоторой степени церковь, он самого его ставит в подчинение церковным законам. По поводу обид, наносимых церквам и монастырям, т. е. по поводу отнятия у них имущества, Филофей в обоих указанных посланиях со всей решительностью устанавливает принцип неприкосновенности церковных имуществ. При этом, обращаясь к вел. князю Василию Ивановичу, он ссылается на обязательность для него церковного устава св. Владимира и всех основанных на нем позднейших постановлений, а также, хотя и глухо, упоминает и о даре имп. Константина папе Сильвестру. «Не преступай царю, – пишет он, – заповеди, еже положиша твои прадеды: великий Константин и блаженный

святой Владимир и великий богоизбранный Ярослав и прочие блаженнии святии их же корень и до тебе» [642] . И далее Филофей ссылается на апокрифическое постановление 5-го Вселенского собора, составленное «на обидящих церкви Божия» [643] . Как это постановление, так и церковные уставы, по убеждению Филофея, заключают в себе, очевидно, нормы обязательные для вел. князя, которые он должен принимать в руководство своей деятельности, и которые, следовательно, ограничивают его власть. Эта «заповедь» и связанное с нею «страшное запрещение» 5-го Собора есть единственное ограничение, о котором он говорит, и в этом отношении он остается несколько позади иосифлян, которые останавливались на этом вопросе гораздо подробнее, но принципиального сходства с ними здесь отрицать нельзя. Как иосифляне, он признает ограниченную царскую власть, как и они, он является сторонником идеи неприкосновенности церковных и монастырских имуществ.

В литературе несколько иначе определяют политические взгляды Филофея. Его считают проповедником идеи неограниченной царской власти. Основанием для этого мнения служат употребляемые Филофеем царские титулы. Он называет великого князя царем, самодержцем, государем и другими именами, сходными с этими по своему этимологическому значению, каковы, например, «высокопрестольнейший», «вседержавный» и др. Однако из того, как пользуется этими словами Филофей, нельзя сделать решительно никакого вывода, какие понятия он ими обозначал, если только не решить заранее, что эти титулы служат у его современников именно для обозначения полноты власти и ее неограниченности [644] .

От иосифлян Филофей отступает только в том, что из учения об ограниченной царской власти он не делает никаких выводов относительно пределов повиновения царю. Говоря об обязательности для царя заповедей и убеждая его быть на высоте положения, которое связано с достоинством единственного христианского государя, он нигде не дает нам основания думать, что он признает какую-нибудь другую ответственность царя, кроме ответственности перед Богом. В послании к вел. кн. Василию Ивановичу он пишет: «Убойся Бога, до душевного твоего спасения се есть дело; не уповай на злато и на богатство и славу суетную, вся бо сия зде собрана и на земли зде остаются... Да аще добро устроиши свое царство, будеши сын света и гражданин вышнего Иерусалима» [645] . Доброе устройство царства и соблюдение заповедей обещают царю небесные «щедроты», а нарушение заповедей – небесное же наказание. Этим учением Филофей приблизился к политическим идеям, господствовавшим в русской письменности до появления теории Иосифа Волоцкого.

Таким образом, как общий вывод можно выставить то положение, что учение о всемирно-историческом значении России, о Руси – третьем Риме, не внесло в русскую политическую литературу никаких новых идей о пределах царской власти, в частности, оно не внесло в нее понятия неограниченности. Пределы эти остались те же, какие устанавливала русская письменность еще в то время, когда не было речи о мировом значении России, а именно подчинение царю дел церковного управления и подчинение самого царя заповедям и церковным постановлениям [646] .





# 1. Старые и новые идеи

Царствование Ивана Грозного, рассматриваемое со стороны развития общественных идей, представляет время, когда рядом со старыми взглядами и принципами появляются или получают торжество новые. Проповедь божественного происхождения власти и наряду с этим анархические учения, склонные отрицать всякую власть и всякое начальство; уважение к вековому семейному укладу как основе всего общественного порядка и совершенное отрицание семьи и родительской власти; притязания боярства на участие в управлении государством и теория царского полновластия; аристократическая монархия и монархия демократическая, народная, – таковы противоположные идеи, волновавшие эпоху и получившие свое отражение в литературе. Но не следует думать, что люди той эпохи и, в частности, литературные деятели резко разделялись на два лагеря, из которых один стоял за все старое, а другой – за все новое. Отношения и взгляды переплетались. Люди, которые в чем-нибудь одном отстаивали старину, в области других отношений являлись сторонниками новых идей. Люди, близкие одни к другим по своим общественным и политическим взглядам, очень часто действовали как члены различных кружков и партий, и, наоборот, люди, действовавшие заодно, иногда имели в идейном отношении очень мало между собой общего. Так, Иван Грозный стремился к возвышению царской власти и боролся не только делом, но и словом с боярскими притязаниями, коренившимися в преданиях удельной старины, и в то же время был инициатором Стоглавого собора, который имел своей главной задачей восстановление старины в общественной и церковной жизни. Так, митр. Макарий и действиями своими, и писаниями поддерживал монархические стремления Ивана Грозного, но явился противником его в вопросе об отобрании церковных земель, имевшем тесную связь с устройством служилого сословия [647]. Отсюда две характерные черты политической литературы времени Ивана Грозного. Во-первых, в области этой литературы не образовалось того, что может быть названо *направлениями*, с определенной, более или менее выработанной, программой. Можно указать только отдельных писателей или отдельные произведения, в которых высказываются по некоторым вопросам сходные идеи, но так, что за этим сходством скрывается разногласие, порой довольно резкое, по другим политическим или общественным вопросам. Поэтому всякая группировка памятников политической литературы этого времени должна, по необходимости, носить условный характер. Во-вторых, авторы политических произведений находятся под влиянием не только таких произведений и общественных деятелей, которые разделяют их убеждения, но часто и таких, которые в очень существенном с ними расходятся.

То и другое в полной мере относится к вопросу, являющемуся главным предметом обсуждения в политической литературе этой эпохи, – вопросу о тех общественных классах, на которые должна опираться царская власть, и связанному с ним учению о пределах царской власти. Немало можно указать памятников письменности и писателей, которые не стоят в непосредственной близости к этому вопросу, но все же оказали на обсуждение его некоторое влияние.

Из памятников, имеющих официальный или полуофициальный характер, заслуживают рассмотрения 1) памятники, относящиеся к принятию Иваном Грозным царского титула, и 2) Стоглав.

В 1547 г. Иван Грозный венчался на царство и вместе с этим официально принял царский титул, который прежде употреблялся только в некоторых случаях и имел скорее украшающее, чем официальное значение. До этого венчание было совершено только один раз: великий князь Иван Васильевич в 1498 г. венчал своего внука Дмитрия. Если мы сравним оба венчания, то

заметим между ними некоторые, довольно любопытные различия. На вел. князя Дмитрия возлагал венец его дед, а на Грозного бармы и венец возлагал митрополит, он же давал ему в руки скипетр [648]. Первый порядок мог символизировать самостоятельность светской власти, второй – можно было бы рассматривать как знак некоторого подчинения царя духовной власти. В Византии возлагал на императора венец также глава духовной власти – патриарх [649], но там зато император облачался в священнические одежды и благословлял народ как архиерей и тем показывал свои права в области церкви [650]. Но есть основание думать, что этой особенности в венчании Ивана IV ни он сам, ни его современники не придавали никакого политического значения. В чине венчания, составленном в конце XVI в. и под непосредственным влиянием венчания Ивана Грозного, соответственное место читается так: «Митрополит вдаст святыя бармы великому князю отцу на руки, и князь великий знаменався целует их да возлагает на поставляемого великого князя и митрополит благословляет великого князя крестом; *аще ли несть отца великого князя, то митрополит возлагает святыя бармы*». Также говорится о возложении венца и о вручении скипетра [651]. Следовательно, митрополит только заменяет собой отца великого князя, и его участие здесь не придает обряду никакого особенного характера.

В этом же чине обращают на себя внимание отдельные выражения в молитвах и в поучении к великому князю. Одни из них говорят об отношении великого князя к церкви, другие – характеризуют его общегосударственные обязанности. Так, в молитве перед возложением барм митрополит просит Бога показать «того (т. е. вел. князя) опасна хранителя святыя твоя соборныя церкви велениям», а в поучении он наставляет великого князя иметь «мудрование православным догматом»; с другой стороны, митрополит требует, чтобы вел. князь показал «к нашему смирению, ко всем своим богомольцом о святем Дусе царское свое *духовное повиновение*», помня, что честь, воздаваемая святителю, «самому Христу восходит» [652]. Духовное повиновение нельзя понять иначе, как повиновение в духовных делах, тем более, что несколько нижеприведенных слов поучение предлагает царю «и священник стыдиться... честь бо священническая на Бога восходит»; слова эти говорят о такой обязанности царя, которую он разделяет со всеми членами церкви, и, таким образом, чин венчания, поскольку он касается отношения государства к церкви, изображает не ограничение царской власти властью духовной, а скорее, наоборот, вручает царю некоторую власть над церковью, называя его хранителем церковных велений. С другой стороны, эти веления связывают, ограничивают царя в его государственной деятельности. Приблизительно такое же ограничительное значение имеет та мысль поучения, что царь должен «управити люди в правду», что он должен любить «*правду и милость и суд правый*», и что в исполнении своих царских обязанностей он должен «бояться серпа небесного» [653]. Мысль о повиновении царя священническому чину заимствована поучением из «*Глав наказательных*» имп. Василия Македонянина сыну его Льву [654]; вероятно, под тем же непосредственным влиянием сложилась и мысль об управлении по правде [655]. По существу, эти идеи суть повторение обычных тем древнерусской письменности, так что можно сказать, что в вопрос об отношении царя к церкви и об обязательности для него церковных постановлений чин венчания не внес ничего нового. Но есть в нем и новость. Перечисляя различные обязанности царя, митрополит говорит в своем поучении: «*Бояр же своих и вельмож жалуй и бреги по их отечеству*, и ко всем же князем и княжатам, и детем боярским, и к всему христолюбивому воинству *буди приступен и милостив и приветен*, по царьскому своему сану и чину» [656]. В предшествующей литературе мы не встречаем такого яркого и определенного выражения мысли о милости царя к боярам, кроме только Максима Грека, который в ряде произведений высказывал подобную же мысль. Едва ли эта мысль откуда-нибудь заимствована; вернее будет предположить, что она была подсказана теми отношениями

между боярством и усилившейся княжеской властью, которые как раз к этой эпохе достигли наибольшей остроты [657]. Если бы можно было доказать, что автором поучения, как думают некоторые, был сам митрополит Макарий, то мы имели бы очень интересную черту для характеристики его положения между стариной и новизной. Но личность автора в данном случае не имеет большого значения. Указанные слова знаменательны сами по себе, как формула для той темы, которая впервые была выставлена в княжение Василия Ивановича, и которая через несколько лет после того как поучение было произнесено, стала предметом литературного обсуждения. Возможно, однако, и другое предположение. В некоторых списках поучения встречаются слова, которые едва ли могли быть произнесены во время венчания. Например, в нем встречается фраза, заимствованная, по всей вероятности, из «Слова Сирахова на немилостивые цари»: «почто не храните закона, ни по совету Вышнего ходите, почто неправедно судите и злата ради погубяете истину» [658]. Думают, что это вставка, которую сделал какой-нибудь позднейший писатель, имевший основания для недовольства современным порядком [659]. Может быть, и слова о жаловании бояр «по их отечеству» – тоже вставка, сделанная не до литературного обсуждения темы, а после, когда можно было воспользоваться этим обсуждением для точного формулирования вопроса.

Иван Грозный не ограничился одним венчанием; он считал еще нужным обратиться к константинопольскому патриарху с просьбой о признании за ним права на царское достоинство. О цели этого обращения исследователи высказываются различно. Одни думают, что до русского царя стали доходить упреки со стороны восточных иерархов в незаконности совершенного венчания; другие объясняют дело так, что Иван Грозный не довольствовался именем русского царя, но хотел быть царем для всех христиан и потому нуждался в том, чтобы православный восток признал в нем наследника византийских императоров; третьи предполагают, что почин исходил от самого патриарха, и что обращение Ивана Грозного явилось ответом на предложение патриарха [660]. Послание царя к патриарху разъясняет этот вопрос только отчасти. В послании царь сообщает патриарху о принятии им царского венца и просит, чтобы тот соборной грамотой отписал ему «о венчании» свое *благословение* [661]. Речь, значит, шла о церковном освящении уже совершенного политического акта. В этом освящении прямой необходимости для Ивана Грозного не было, и, обращаясь за ним к патриарху, он только показывал этим свое уважение к нему. Но не так понял это дело патриарх. Его взгляд изложен в грамоте Ивану Грозному, писанной в 1561 г. от лица патриарха и всего собора восточного духовенства. Чрезвычайно важно определить, имеет ли грамота какое-нибудь юридическое значение в том смысле, чтобы она служила основанием права на царское достоинство, так что, если бы она не была получена, Иван Грозный и все последующие русские государи не имели бы права на него и пользовались бы титулом незаконно. На этот счет между русским правительством и патриархом оказалось разногласие, а в науке этот вопрос, кажется, не был еще достаточно исследован. В ответ на просьбу о благословении патриарх в грамоте пишет, что венчание, совершенное митрополитом Макарием, *не имеет силы* (*ov\ ta^us1*), так как не только митрополит не имеет права венчать, но даже не всякий патриарх, а только два патриарха: римский и константинопольский. А далее говорится, что патриарх «*преподает и присуждает*» (87T1)(org|y£1 Ха^ £7ti(Зра(Зs1)81) господину Иоанну быть и называться царем [662]. В соответствии с этим патриарх в частном послании предложил царю повторить венчание через митрополита Евгриппского как патриаршего экзарха, который привез в Москву грамоту [663]. Но Иван Грозный не пошел навстречу папистским притязаниям патриарха: он не только не повторил венчания, но даже не принял от митрополита и благословения под тем предлогом, что тот, находясь проездом в Литве, целовал крест королю [664]. Что касается желания патриарха присудить Ивану Грозному царское достоинство, которое он уже имел, то о

результатах его мы узнаем из той судьбы, какую имела соборная грамота в России.

Кроме подлинной соборной грамоты до нас дошло два перевода ее на русский язык; один из них сделан в XVI в., вероятно, вскоре после получения грамоты, а другой – в XVII в. Оба перевода заключают в себе целый ряд неточностей, а местами они прямо неверны. Особенно это надо сказать о переводе XVI в. Знатоки истории греческого и русского языков могли бы решить, следует ли видеть причину этого в недостаточном знакомстве переводчиков с греческим языком, или же перед нами намеренное изменение текста. Но некоторые из отступлений от оригинала настолько бросаются в глаза, что их нельзя не отметить. Патриарх пишет в грамоте, что после совершения венчания «и к нему *обратились с просьбой* (ἀπτήθημεν)» увенчать Ивана Грозного; в переводе сказано: «И мы единым образом *уложихом* благословити его и венчати» [665]. Выходит, что патриарх дает благословение не по просьбе, а по собственному почину. В грамоте, как мы видели, говорится, что патриарх преподает и присуждает Ивану Васильевичу царское достоинство; в переводе вместо этого читаем: «Сего ради... смирение наше умыслих... *подавая и утешая* нарицаемого царя и господина Иоанна, еже быти и зватися ему царем законно и благочестно венчанному вкупе и от нас и от нашии церкви просвящение (просвещение?) и благословение» [666]. Резкость выражений оригинала здесь значительно смягчена. Оба эти отступления, которые едва ли можно объяснить недостаточным знанием греческого языка, имеют целью провести идею самостоятельности царской власти относительно церкви; это было важно сделать в данный момент, но ничего нового в русскую политическую литературу отступления не внесли. Совершенно другой характер носит третье отступление. В конце грамоты патриарх высказывает мысль, что полезно утвердиться «царю благочестивому и православному, как началу и непоколебимому основанию, которому весь народ и все подвластное ему (σὺμπλας λαός καὶ τό ὑπῆχοον) привыкли повиноваться и подражать, по силе, в делании всякого добра». В переводе вместо этого находим целую теорию, не имеющую с подлинником ничего общего: «Яко же и небесные силы и чины един единому повинуетца, такоже и *земные князи* в послушание бы истинно пребывали» [667]. Различие довольно значительное. На место повиновения народа, упоминание о котором в грамоте не имело никакого особенного значения и выражало самую общую и бесспорную мысль, переводчик поставил повиновение царю *князей*, что при тогдашних отношениях царя к боярству, имело, несомненно, большое значение. Любопытно сравнить эту мысль с тем, что было выше отмечено в поучении из чина венчания. Там составитель его счел нужным указать царю на необходимость жаловать бояр по их отечеству; но прошло 15 лет [668], обстоятельства изменились, и явилась надобность выставить учение противоположного содержания. Таким образом, если рассматривать перевод соборной грамоты как самостоятельное литературное произведение, то можно сказать, что он весь проникнут одной вполне определенной идеей самостоятельности царской власти, причем эта самостоятельность понимается в том смысле, что царь не получает своих полномочий ни от какой другой власти, и в том, что ни один класс населения не стоит к нему ни в каких других отношениях, кроме отношения «послушания».

Давно уже было замечено, что царский титул ничего не прибавил к власти великого князя [669]. Эту мысль можно дополнить еще тем, что памятники, относящиеся к принятию титула, не заключают в себе никаких новых идей о пределах царской власти, а выражают только стремление укрепить за царем ту власть, которую он имел и раньше. Только в чине венчания промелькнула новая мысль об отношении царя к боярам; но эта мысль, если даже считать ее современной событию, говорит не о возвышении царской власти, а скорее об ее ограничении.

Стоглав представляет интерес не только для вопроса об отношении царя к делам веры, но также и для характеристики отношения духовных властей к делам государственным. Исследователи еще не могут прийти к соглашению относительно подлинности Стоглава. Одни

считают его официальным сборником соборных постановлений, другие думают, что это труд какого-нибудь частного собирателя, не уполномоченного на то собором. Осторожнее будет держаться второго из этих мнений, тем более, что все доказательства, приводившиеся доселе в пользу официальности Стоглава, говорят только то, что собор издал свои постановления в виде цельного уложения, но они не в силах убедить нас, что Стоглав и есть это самое подлинное уложение [670]. С другой стороны, ряд промахов, допущенных составителем Стоглава, не позволяют думать, чтобы собор мог издать свои постановления в таком именно виде [671]. Если же считать его частным собранием, если видеть в нем не официальный документ, а литературное произведение, то все составные части его: речи, вопросы, ответы – получают интерес со стороны заключающихся в них идей совершенно независимо от того, были ли эти идеи действительно высказаны на соборе теми самыми лицами и в том самом виде, как мы это находим в Стоглаве.

Наиболее ярко выражена в Стоглаве идея участия царя в делах церкви. В речи своей к отцам собора царь убеждает их «исправить истинная и непорочная наша христианская вера», а о себе самом он говорит: «Аз же... за веру христианскую и за истинный православный закон... всегда есмь с вами *исправляти и утвержати*» [672]. В своих заботах о вере царь дает наставление епископам и архимандритам, заседающим на соборе, и обращает их внимание на целый ряд вопросов церковной жизни, подлежащих их обсуждению. Вопросы эти чрезвычайно разнообразны; они касаются иконописания, церковной службы, монастырских порядков, различных ересей, народной нравственности и благочестия, непорядков в церковном суде и многого другого. Это вмешательство царя в область церковных дел отцы собора не только не сочли незаконным, но, наоборот, приветствовали его. Составитель Стоглава говорит, что они, выслушав речь царя «о благочестии слово вознесоша и вседержителю Богу хвалу воздаша, и бе чудно видение и всякого ужаса исполнено толико царствие величество церкви Божии с душевным желанием совокупляется» [673]. Как сказано сейчас, историческая достоверность всего этого не имеет большого значения: может быть, почин созвания собора принадлежал вовсе не царю Ивану Грозному, а, как думают некоторые, митрополиту Макарию, он же, может быть, составил речь от имени царя и вопросы для обсуждения [674], но важно, что в Стоглаве почин приписан одному царю, и что его деятельность в этом направлении признается входящей в круг его власти. Собор не только на словах одобряет вмешательство царя, но и делом подтверждает свое одобрение. Во многих ответах собора на царские вопросы, касающиеся ересей, суеверий, языческих обычаев, кощунства, преступлений против нравственности, говорится, в каком порядке вести борьбу со всем этим, и везде собор главное или по крайней мере видное место отводит самому царю и тем мерам, которые должны быть приняты по его указу: «благочестивому царю свою царскую учинити заповедь», «царю свою царскую грозу учинити», «по царской заповеди» епископы должны разослать соответственные грамоты и т. п. [675].

Рядом с участием царя в церковных делах видим в Стоглаве и подчинение его церковным постановлениям и даже церковной власти. В своей речи к собору царь выражает твердое намерение держаться в своих действиях «православного закона» и «божественных правил». Предвидя возможность нарушения этих правил, он обращается к отцам с настоятельной просьбой обратить его в таком случае на путь истины: «Вы о сем не умолкните, аще преслушник буду, воспретите ми без всякого страха, да будет жива душа моя и вси под властью нашею» [676]. Весьма понятно, что собор поддержал эту мысль о подчинении царя божественным или церковным правилам. Но он дал ей более конкретное содержание, выставив учение о независимости епископской власти и о неприкосновенности церковного имущества. Оба вопроса рассматриваются в Стоглаве вместе. «Не подобает князем и бояром... священнического и иноческого чина на суд привлачати, ниже таковых судити, да не обладает

ими никтоже от простых людей, точию великая соборная церковь обладает ими и судит таковых по закону священннх правил... Аще ли кто покусится что взяти от церкви чрез благословение, кроме закона церковного, таковой ничему подобен есть, точию священного крадущи» [677] . Церковь в этом соборном ответе является как самостоятельное учреждение, вполне независимое от государства, имеющее свои законы, свой суд, свою собственность. Епископы, стоящие во главе церкви и творящие суд, имеют самостоятельную власть, недоступную для воздействий со стороны государства. Соборный ответ говорит, собственно, о посягательстве на церковный суд и церковную собственность со стороны князей, бояр и мирских судей, но нет сомнения, что он касается и самого царя, если уже не думать, что он его главным образом и имеет в виду. Это видно из тех ссылок, на которые опирается ответ. Наряду с постановлениями церковных соборов встречаем здесь ссылки на новеллы Юстиниана (среди них – на предисловие к 6-й новелле), грамоту Константина папе Сильвестру, так называемая заповедь царя Мануила Комнина, церковный устав св. Владимира, произведение, известное под заглавием «На обидящих церкви Божия» и др. [678] Во всех этих памятниках о неприкосновенности церковного суда и имущества или говорится в общих выражениях или же прямо, как о посягательствах со стороны царской власти. Хотя таким образом соборный ответ высказывает более частную мысль, чем царская речь, но несомненно, что эта частная мысль представляет только вывод из подразумеваемого общего положения об обязательности для царя божественных правил, в разряд которых с самого начала нашей письменности были отнесены и постановления византийских императоров, касающиеся церкви. Между царской речью и соборным ответом на данный вопрос нет принципиального разногласия.

Из положения об ограничении царской власти христианским законом и божественными правилами делалось в предшествующую эпоху заключение о пределах повиновения царю. Как мы видели, Иосиф Волоцкий и митр. Даниил объявляли необязательными для подданных те повеления царя, которые нарушают христианский закон и божественные правила. Эту же мысль, хотя и не в такой резкой форме, можно найти и в Стоглаве. Любопытно, что ее высказывает здесь сам царь. В речи его к собору, после указания на обязанность отцов потрудиться об истине и о православной вере, читаем: «Помяните, како обещастесь на святем соборе (т. е. при поставлении), яко аще что ми велят сотворити не по правилом святых отец князи и бояря, *еще и сами владуще* , аще и смерть восприяти, *никакоже ми их не послушати*» [679] . Резкость общей мысли здесь смягчена тем, что допускается возможность непослушания не со стороны всех подданных, а только одних церковных властей. Простирается ли их непослушание только на область тех отношений, где царь является перед ними как член церкви, т. е. отношений религиозных, или оно может касаться и чисто государственных постановлений, – этот вопрос находится в связи с тем, что читаем в Стоглаве о вмешательстве церковной власти в дела государственные вообще.

В параллель к учению об участии царя в делах церкви, царская речь выставляет учение об участии церковной власти в делах государства. Напоминая собору о том, что было сделано «в преидущее лето», об учреждении старост и целовальников, об издании судебника и уставных грамот, царь говорит: «Уставные грамоты прочтите и *рассудите... аще достойно сие дело* , на святем соборе утвердив и вечное благословение получив, и подписати на судебники и на уставной грамоте, которой в казне быти». Затем высказывается мысль и общего характера: «во всяких нуждах пособствуйте, порассудите, и уложите, и утвердите по правилам святых апостол и святых отец и по прежним законам прародителей наших, *чтобы всякое дело и всякие обычаи строилося по Бозе в нашем царствии...* И мы вашего святительского совета и дела требуем и *советовати с вами желаем* о Бозе.... и вы, рассудя по правилом святых апостол и святых отец, *утвержайте в общем согласии вкупе* » [680] . Царь выражает, таким образом, намерение во всем

советоваться с духовным чином, предполагая при этом, конечно, что собор будет в своих советах руководиться исключительно божественными правилами и рассматривать государственные дела с точки зрения соответствия их этим правилам. Идеалом для него является «общее согласие» обеих властей – государственной и духовной. Это тоже общее согласие в смысле взаимной помощи и отсутствия вражды между властями, указание на которое встречается и раньше в некоторых произведениях древней русской письменности, у митр. Илариона, Максима Грека и др. В этом отношении Стоглав остался верен своей задаче – исправить все по старине и утвердить древние предания [681] .

Итак, политические идеи Стоглава, поскольку они относятся к вопросу о пределах царской власти, могут быть выражены так: власть царя не ограничивается одними государственными делами, но простирается и на область дел церковных. Этой широте власти соответствует, однако, некоторое ограничение ее: царь подчиняется церковным правилам и советам церковного собора не только в вопросах веры, но и в вопросах чисто светского характера.

Такое же политическое мирозерцание, как в Стоглаве, проводит ряд современных ему писателей; среди них первое место принадлежит митрополиту *Макарию* , вдохновителю и, может быть, тайному виновнику Стоглавого собора. Отмечая ряд промахов и ошибок во всех сторонах деятельности Макария, историки и биографы его указывают вместе с тем на широту его замыслов и особенно на широту взглядов, которые легли в основу этих замыслов. Он был одушевлен мыслью о всемирно-историческом значении русского царства и о высоких задачах, лежащих на русском царе. Как раз в пору его деятельности было выдвинуто, в параллель учению о Руси – третьем Риме, учение о Руси – втором Иерусалиме. Учение это придавало русской церкви значение церкви всемирной, хранительницы истинной веры. Митр. Макарий был горячим сторонником этого учения, но, как и его современник Филофей, он понимал, что высокое призвание русского царства и русской церкви обязывает их быть достойными его. Отсюда – церковные исправления Стоглавого собора, Четьи-Минеи, Степенная книга и все остальные предприятия Макария [682] .

Эта же мысль лежит и в основе взглядов митр. Макария на царскую власть и на ее пределы. Если русскому царству принадлежит мировое значение и в политическом, и вместе с тем в церковном отношении, то отсюда сам собой напрашивается вывод о правах и обязанностях царя в области церкви. Указание на тесную связь царской власти с делом церкви находим уже в послании Макария к вел. князю Василию Ивановичу, написанном еще в бытность Макария архиепископом Новгородским. Послание имеет целью расположить великого князя к преобразованию новгородских монастырей на общежительных началах [683] , и с этой целью Макарий доказывает здесь обязанность его заботиться о церкви. Исходной точкой для доказательства он берет мысль о божественном происхождении царской власти. Государь, читаем здесь, поставлен «от вышняа Божиа десница», его «Бог в себе место избра на земли» и поручил ему милость и живот «всего великого Православия», т. е. всех православных людей. Поэтому государь должен «*промышлять о божественных церквах и честных монастырях*». Далее Макарий напоминает вел. князю, что новгородская ересь была уничтожена его усердием, и просит его «упразднить своим царским велением» монастырское бесчиние в Новгороде и в Пскове. В конце послания он говорит, что на нем, архиепископе, лежит обязанность о всех церковных непорядках возвещать одновременно митрополиту и государю – «по божественному Писанью: вся да сказана бывають царю и архиерею» [684] . Макарий не объясняет, какое место в св. Писании он имеет в виду, но мысль его совершенно ясна: забота о православной вере и о церкви лежит на царе совершенно так же, как на архиерее; светская власть и духовная действуют в делах церкви вместе, у них в этом отношении один круг ведомства. Та же мысль об обязанностях царя в области веры выражена в общей форме в поучении митр. Макария Ивану

Грозному по случаю его бракосочетания (1547 г.): «Приали есте царство от Бога рассудити люди ваши в правду, и вы храните бодрено от дивих волк, губящих е, да не растлят Христова стада словесных овец, от Бога вданного вам» [685].

Как иосифлянин, Макарий признавал и обратную сторону этого учения, а именно подчинение царя божественным законам. Специально этой теме посвящен его *Ответ* на предложение Ивана Грозного об ограничении церковного землевладения [686]. Макарий доказывает здесь неприкосновенность церковных имуществ обычными доводами: ссылкой на постановления соборов, на церковный устав св. Владимира и на подложную грамоту Константина Великого папе Сильвестру. Всем этим памятникам он усваивает абсолютную обязательность для русского царя; ни изменить их, ни отменить царь не может, так как им присущ божественный характер. «Тебе, от Бога ныне возвышенному и почтенному, единовластному царю, во всем великом российском царствии самодержцу сущу, и в конец сведущему Христов закон евангельского учения и св. отец заповеди... сего ради, благочестивый царю, подобает тебе рассудив смотреть и творити полезная и богоугодная» [687]. В этих словах заключается намек на принятие царского титула и на то, что Иван Грозный пользуется более высокой властью, чем его предшественники; отсюда Макарий выводит не расширение пределов царской власти, а, наоборот, еще большее ее ограничение в смысле необходимости для царя более строго соблюдать божественные законы. Заканчивает он свой ответ мыслью о необязательности для архиерея тех царских повелений, которые изданы с нарушением божественных законов. Изложение этой мысли очень близко к тому, что находим на этот счет в царской речи Стоглава, или, вернее, при составлении царской речи к собору Макарий поместил в ней ту же самую свою любимую мысль, которую он нашел нужным выразить и в своем *Ответе*. «Егда рукополагахся..., тогда... пред всем народом кляхся судьбы и законы и оправдание наше хранити, елика наша сила, и пред цари за правду не стыдится; аще и нужна будет ми от самого царя, или от вельмож его, что повелят ми говорити, кроме божественных правил, не послушати ми их, но аще и смертью претят, то никакож ни послушати их» [688]. Макарий говорит здесь только о праве архиерея сопротивляться незаконным повелениям царя; никакого общего вывода о существовании этого права у всего населения он не делает. Может быть, это не вполне последовательно, но таков, действительно, был его взгляд.

Некоторые исследователи, впрочем, думают, что Макарий держался несколько другого мнения, а именно, что он за всеми решительно подданными, следовательно, не только за архиереями, но и за рядовыми членами церкви признавал право при известном условии не повиноваться царским велениям. Условием обязательности велений он будто бы считал православие царя, т. е. иными словами, его верность православному закону [689]. В подтверждение этого ссылаются на следующее место в послании митр. Макария Ивану Грозному об укреплении на брань с казанскими татарами (1552 г.): «Аще цареву сердце в руке Божии, то всем подобает по воле Божии и по царьскому велению ходити и повиноватися с страхом и трепетом, якоже рече божественный апостол Петр: Бога бойтесь и царя чтите» [690]. Значение такого условия придают, очевидно, начальным словам этой фразы – «аще цареву сердце в руке Божии». В действительности, они имеют другое значение; их следует понимать как простую ссылку на св. Писание: если сердце цареву, как говорит Писание, находится в руке Божией, то нужно повиноваться царьскому велению с трепетом. Здесь нет никакого условия, и Макарий вовсе не высказывается здесь по вопросу о пределах повиновения царской власти. Что это так, можно видеть из тех слов послания, которые непосредственно примыкают к приведенному месту: «молим и благословляем, да пребудут у тебя, благочестивого царя, все твои вельможи и все твое христолюбивое воинство в любви, и в послушании, и в страхе, и в мире, и в соединении и в союзе на враги, о всем по воли Божией». Здесь речь идет просто о долге



повиновения царю, и Макарий указывает основания этого долга. Логика не препятствовала ему распространить на всех подданных свою мысль об условном повиновении царю. Он этого не сделал и тем показал, что политическое учение иосифлян он принимает не во всех его частях.

Родственное мирозерцание находим в посланиях Благовещенского иерея *Сильвестра*, известного своим влиянием на Грозного, собирателя (а может быть, и автора) Домостроя. Напрасно было бы искать политических идей в Домострое и видеть эти идеи, например, в подчинении семьи и всего семейного уклада государственным целям [691]. Несмотря на попытки такого понимания Домостроя, он навсегда останется памятником исключительно нравственных и житейских воззрений своего автора. Поэтому, если автором его считать самого Сильвестра, не здесь, а именно в посланиях его нужно видеть источник для определения его политических взглядов.

Известны два послания Сильвестра к воеводе Шуйскому-Горбатову; в одном, написанном во время казанского похода, Сильвестр говорит об обязанностях служилого человека, в другом он утешает Шуйского по поводу опалы на него Ивана Грозного. Обсуждая обязанности, лежащие на царском сановнике, он касается, между прочим, и его отношений к духовенству. «Тебе убо достоит, – пишет Сильвестр, – прося у Бога разума и крепости, *священническому чину возвещати, чтобы у них было церковное благочиние по уставу* и свое жительство по святительскому наказанию и по преданию» [692]. Этими словами он вручает светской власти как бы высший надзор за всем духовным чином, и не со стороны каких-нибудь его гражданских обязанностей, а в отношении ближайшим образом возложенного на него дела. В параллель этому на духовенстве лежит обязанность «*печаловати, молити и всячески увещати земных властей* о победных и о повинных и о обидимых, аще не послушают, ино *обличити и запрети*ти» [693]. Таковы отношения между духовенством и подчиненными властями, но, конечно, в такие же отношения ставит Сильвестр и самого царя: ему тем более должно принадлежать право надзора за деятельностью духовных лиц. По вопросу о пределах повиновения царю оба послания дают сравнительно немного. В первом – Сильвестр убеждает князей и властей воздавать царю должное покорение и послушание, «*работающе ему по всей воли его и по повелению его*, еже о людех общиа пользы, яко Господеви работающе, а не человекам», а во втором – он советует Шуйскому не питать злобы на царя за постигшую его опалу, не иметь на него «хулен помысел и глагол неблагочестив: сердце бо цареву в руке Божии, и слуга бо есть Божий в наказание согрешающим» [694]. Там и здесь мысль, очевидно, одна и та же: царю должно оказывать безусловное повиновение, независимо от того, насколько его действия и повеления согласуются с тем или другим законом.

Кроме этих двух посланий, Сильвестру усвоится обычно еще послание к царю Ивану Васильевичу, написанное неизвестным автором [695]. К этому мнению можно вполне присоединиться, так как в этом послании изложены те же политические воззрения, какие сквозят и в послании к Шуйскому. Главное содержание послания составляет обличение содомского греха, который автор рассматривает как религиозное преступление, и на борьбу с которым в московском обществе он желает подвигнуть царя. В соответствии с этой целью Сильвестр указывает, что на обязанности царя лежит заботиться о распространении и утверждении православной веры. Он напоминает царю о предке его св. Владимире, который «великое православие, яко на камени, непоколебимо утверди», и приводит примеры из деятельности византийских императоров на пользу Христовой церкви. Отсюда он и заключает об обязанности царя «заблудившееся на рамо взяти и ко Христу привести» [696]. «Государь еси, – говорит он, – в православной своей области, Богом поставлен и верою утвержен... многое множество даровал ти Господь Бог и нарек тя пастырем, начальника, судью и пророка». В лице царя, таким образом, соединяется с высшей государственной властью и высшая церковная.

Настаивая перед Иваном Грозным, что он государь в своей православной области, Сильвестр так же, как в XIV в. Акиндин, отрицает существование каких бы то ни было других пределов царской власти, кроме территориальных: в своей области царь владеет всей полнотой верховной власти, он не может встретить себе соперничества или ограничения ни в какой другой власти. Эту мысль не следует, однако, толковать слишком широко, как выражение несочувствия участию бояр в правлении. Все, что мы знаем о Сильвестре, говорит, напротив, за то, что он был сторонником старобоярской партии, которая стремилась закрепить за собой право совета [697]. Правда, убеждая царя не потворствовать людям, зараженным содомским грехом, он употребляет слова, которые могут подать повод так понять его взгляды. Он пишет Грозному: «Тебе, государю великому, которая похвала в таких чужих неразумных *советех* }... В гнилых *советех* неразумных людей, раб своих, сам себе хочещи бесчестити пред враги своими» [698]. Но в этих фразах, непосредственно примыкающих к обличению содомского греха, слово «совет» употреблено, очевидно, не в смысле мнения [699], а в смысле собрания или сборища людей, как оно употребляется иногда и теперь. О праве боярского совета Сильвестр не высказывается ни за, ни против [700], и следовательно, произведения его имеют для истории политической литературы цену, как выражение только двух идей: во-первых, соединение в руках царя высшей государственной и высшей церковной власти и, во-вторых, обязанность безграничного ему повиновения [701].

Макарию и Сильвестру как защитникам преимущественно старых идей можно противополжить партию сторонников новизны, наиболее видными представителями которой были Матвей Башкин, Феодосий Косой и троицкий игумен Артемий. Все трое, вместе с их приверженцами, были обвинены в ереси. При некотором сходстве их религиозных заблуждений между ними была крупная разница: Башкин и Косой были, по существу, рационалисты, заблуждения же Артемия имели связь с протестантизмом [702]. По-видимому, была между ними разница и в области общественно-политических воззрений. Башкин и Косой высказывали в этом отношении довольно крайние взгляды – или вообще, или в сравнении с взглядами современного им общества. В то время как в Домострое существование рабства находило себе оправдание в св. Писании [703], Башкин объявлял рабство явлением совершенно незаконным, противоречащим христианству, и основывался при этом тоже на св. Писании, а именно на заповеди любви к ближнему, как к самому себе [704]. Радикализм Косого и его учеников был еще решительнее. Они восставали против почитания родителей и говорили, что не следует повиноваться властям, и это на том основании, что «не подобает в христианах властем бытии» или в другой форме – «несть требы быти начальством в христианстве». В области нравственных понятий они, по словам современников, отрицали основную проблему нравственности-различие добра и зла: они отрицали противоположность между «святым и нечистым» и запрещали называть что-нибудь скверным или нечистым [705]. Словом, они проповедовали нравственный и политический анархизм. Было бы очень интересно узнать, как применяли они свои крайние взгляды при обсуждении вопроса о пределах царской власти, если только перед ними возникал такой вопрос; но ни Башкин, ни Косой не оставили сочинений, или их сочинения до нас не дошли.

Артемий, по-видимому, был менее решителен в своих взглядах. Он испытал на себе влияние самых разнородных направлений, но главными его учителями были заволжцы [706]. Можно заметить большое сходство между Артемием и Нилом Сорским в характере вопросов, которые их интересуют. Это сходство видно, прежде всего, в полном равнодушии обоих к общественным задачам человека, а следовательно и к общественно-политическим темам. Артемий, например, в противоположность Иосифу Волоцкому и в полном согласии с Нилом Сорским, не признавал общественного значения за монашеством [707]. Как и Нил Сорский, он

по соображениям чисто нравственным был против монастырских имуществ. Тот и другой вопрос мог бы привести его к рассуждению на важные политические темы; но вследствие его равнодушия к подобным темам, мы таких рассуждений у него не находим, а относительно вопроса о монастырских имуществях мы даже имеем положительные данные, свидетельствующие, что он прямо избегал делать из своих воззрений выводы политического характера. В послании к Ивану Грозному (вероятно, 1552 г.) он пишет: «А все ныне согласно враждуют, будось аз говорил и писал тебе – села отнимати у манастырей, друг другу сказывают. А от того, мню, государь, што аз тебе писал на собор, извещая разум свой, а не говоривал еси о том, ни тебе *не советую нужением и властью творити что таково*. Разве межи собя говорили есмо, как писано в книгах бытии иноком» [708]. Из этих слов видно, что Артемий разбирал вопрос о монастырских имуществях с чисто теоретической стороны, рассуждал о том, каково должно быть монашество в своем идеале, но из этих рассуждений он не делал практических выводов. Поэтому, как и у первых заволжцев, в его писаниях вопрос о монастырских имуществях стоит вне связи с политическими идеями и, в частности, с идеями о пределах царской власти.

Но если партия сторонников новизны оказалась совершенно бесплодной для развития политических идей, то она зато возбудила других к высказыванию идей политического характера. А именно такого рода идеи находим у *Зиновия Отенского*, в двух его обширных трудах, написанных в опровержение ереси Косого: «*Истины показание*» и «*Послание многословное*» [709]. Он с особой внимательностью останавливается на анархизме Косого и опровергает его как общими доводами, так и ссылками на Писание. Отсутствие законной власти имеет, по его мнению, своим следствием то, что каждый может поступать «по своему хотению», а среди таких «бесцарственных людей» неминуемо должны возникнуть нестроение и мятеж [710]. На утверждение еретиков, что христиане не должны иметь никаких властей, он возражает, что они своими действиями опровергают сами себя: еретики бежали из Москвы и тем показали, что они признают начальство. Но власти, говорит Зиновий, установлены самим Богом, и при этом он делает ссылку на поел, к Римлянам (XIII, 1–8), где доказывается, что всякий, сопротивляющийся власти, сопротивляется Божию велению [711]. Он проводит также слова Спасителя о воздавании кесарева кесарю, но проводит их в сокращенном виде («царевая цареви») и тем несколько изменяет их смысл [712]. Для его цели, правда, вторая часть текста («Божия – Богови») была не нужна, но, опуская ее, он, может быть, против своего намерения придавал тексту мысль о безусловном повиновении власти. Таков ли был на самом деле его взгляд, сказать трудно.

К вопросу о пределах царской власти относятся рассуждения Зиновия относительно казни еретиков. Ученики Косого и по связи своей с жидовствующими, и по собственным соображениям решительно восставали против казни. Зиновий, напротив, вполне следует иосифлянам, признавая, что наказание еретиков строго согласуется с буквой и духом христианского учения [713]. Он принимает вместе с тем и их взгляд на ересь как на государственное преступление [714]. Еретики, «*по градскому и царьскому суду с разбойники, и с изменники, еже есть законопреступники*, и с чародеи, и с поддельцики равно гонимы быти должны»; еретиков нужно наказывать как изменников, а если царских изменников наказывают смертью, то тем более должны подлежать смерти те, кто изменил Христу [715]. Зиновий, следовательно, не говорит о вмешательстве государства в область церкви, а, скорее, объявляет церковные дела входящими в область государства, как, впрочем, это склонны были делать и иосифляне. При такой постановке вопроса труднее было откликнуться на второй тезис иосифлянской политики – подчинение царя божественным законам; к тому же у Зиновия не было особенного повода затрагивать этот вопрос. Только в одном случае он высказывает мысль,

которую можно истолковать как косвенное признание пределов царской власти. А именно, опровергая анархические взгляды Косого и доказывая необходимость законного порядка, он говорит: «Аще и сами царе, *аще вся начнут творити правая пред очима своима*, а не рассмотрят всему царствию общие пользы и крепости, мнози многожды *все веля царствия изказиша и погубиша* или чюжим преподаша, якоже вавилонстии владыки персяном, и перстии – макидоном, и макидони – римляном» [716] . Творить правая пред очима своима – значит, очевидно, поступать по своему благоусмотрению, не стесняя себя никакими предписаниями или требованиями, и если Зиновий вооружается против такого образа действий царей, то он, вероятно, стоит за то, чтобы цари признавали некоторые пределы своей власти [717] . Что же касается пределов повиновения царской власти со стороны подданных, то по этому вопросу он совсем не высказывается. В отношении к духовной власти он требовал от христиан безусловного повиновения, основываясь на словах И. Христа: «Вся елика глаголють вам творити, творите» (Матф. XXIII, 2–3) [718] . Безусловное повиновение одной власти исключает возможность такого же повиновения другой, в данном случае – царской власти. Видел ли это затруднение Зиновий, и как он к нему относился, остается неизвестным.

## 2. Право совета

В царствование Ивана Грозного в русской политической литературе появляется новая тема, которая имеет ближайшее отношение к вопросу о пределах царской власти. Тема эта – участие бояр и других сословий в управлении государством наряду и совместно с царем. Об отношении князя к советникам говорили уже некоторые литературные памятники предшествующего времени. Так, начальная летопись выставляла как характерный признак несправедливого князя его подчинение младым советникам; арх. Ростовский Вассиан в «Послании на Угру» убеждал великого князя не слушать совета своих бояр и далече отогнать их. Значительно позднее находим мысль о почитании бояр у Максима Грека. Но все такого рода указания носили отрывочный характер и не составляли главной темы тех произведений, где они встречались. Наоборот, во второй половине XVI в. этот вопрос становится предметом горячего обсуждения в литературе, и делаются попытки его освещения как с положительной, так и с отрицательной стороны. Главные произведения, в которых мы находим положительное отношение к нему, это «Беседа валаамских чудотворцев» и сочинения Курбского.

О том, кто автор «Беседы», было высказано в литературе несколько мнений. Первый издатель этого памятника – Бодянский приписал его Вассиану Патрикееву, и, хотя он не привел для этого почти никаких оснований, мнение его нашло последователей. В недавнее время оно было опять повторено, причем в пользу его было указано то соображение, что в «Беседе» и в сочинениях Вассиана есть общие мысли, между которыми главная – о недопустимости монастырского землевладения [719]. Но еще А. Павлов заметил, что авторство Патрикеева ничем определенным не доказано, и высказал предположение, что «Беседа» есть «протест со стороны изобиженных новгородцев», лишенных вольности, который сочинил какой-то местный книжник [720]; впоследствии Павлов несколько видоизменил свое мнение: «Беседа», по его словам, написана в заволжских пустынях каким-нибудь постриженником из бояр [721]. Мнение Павлова в той или другой его части тоже разделяет целый ряд исследователей, не исключая и позднейших [722]. По вопросу о времени, когда был написан памятник, также существует разногласие. Одни относят его к концу княжения Ивана III или к началу княжения Василия III, приблизительно к 1503–1510 гг. [723], другие – к царствованию Ивана Грозного, причем мнения опять расходятся: одни определяют время составления «Беседы» до 1550 г. [724], другие – после [725].

Наконец, совершенно особняком стоит мнение, согласно которому дошедший до нас текст «Беседы» есть позднейшая переделка неизвестного нам памятника. В своем первоначальном виде «Беседа» была не что иное, как обыкновенное минейное чтение надень местночтимых чудотворцев, которое затем испытало на себе целый ряд намеренных переделок и вставок, а отчасти и случайных искажений путем переноса в текст различных полемических заметок на полях [726]. Это мнение представляется наиболее правдоподобным и наиболее удовлетворительно объясняющим наличность в «Беседе» разнообразных черт, которые дают возможность исследователям видеть в авторе то новгородца, то московского человека, то инока, то боярина, и относить памятник то к одному, то к другому времени. Держась этого взгляда, мы можем высказать предположение, что к середине XVI в. относится лишь последняя переделка «Беседы», в результате которой она получила свой теперешний вид и состав. В некоторых списках «Беседы» за основным ее текстом следует прибавление, озаглавленное «*Иное сказание тоуж беседы*», а в других – вместо этого прибавления читается другое: «*Извет преподобного отца нашего Иосифа Волока Ламского*». Указанная точка зрения позволяет видеть здесь не одно литературное произведение, а три произведения, принадлежащих разным авторам [727].

Это подтверждается и разницей в проводимых ими взглядах. Между «Беседой» и «Иным сказанием» эта разница еще не особенно велика, так что ее можно объяснять как дальнейшее развитие прежде высказанных взглядов, но «Извет», несмотря на свою краткость и неопределенность содержания, проводит уже, несомненно, мысль, не согласную с духом «Беседы». Что же касается самой «Беседы», то она представляет такую пестроту взглядов, что автора ее нельзя считать ни последовательным заволжцем, ни последовательным иосифлянином. В последней своей редакции она представляет совершенно особое мирозерцание, заключающее в себе черты того и другого направления.

Основу политических взглядов «Беседы» составляет учение о покорении царю, которое в начале XVI в. усерднее всего развивала иосифлянская школа. Подобно Иосифу Волоцкому и Зиновию Отенскому, автор «Беседы» ведет борьбу с политическим анархизмом. «Мнози убо глаголют в мире, яко самовольна человека сотворил есть Бог на сесь свет. Аще бы самовластна человека сотворил Бог на сесь свет, и он бы не уставил царей и великих князей и прочих властей и не разделил бы орды от орды» [728]. Не только государственный строй жизни установлен Богом, но непосредственно от Бога же получает свою власть и каждый царь: «Богом вся свыше предана есть помазаннику царю и великому Богом избранному князю» [729]. «Сего ради, – говорит автор, – молим вас, возлюбленнии отцы и драгая братия, *покоряйтесь благоверным царем* и великим князем и в благоверии князем русским *радейте и во всем им прямите* » [730]. Получивший свою власть от Бога царь должен будет Богу же дать отчет во всех своих действиях. «Христос Бог наш на них (на царях) всего много испытает и ко ответу за всех поставит» [731]. Сходство с иосифлянами заметно и в том, как автор понимает объем царской власти. Царю он всецело подчиняет не одни государственные дела, но и церковные. Царь должен «своею царскою смиренною грозою» уставить, чтобы все полагали на себе «сполна» крестное знамение; должен следить, чтобы все, достигшие 12-летнего возраста ежегодно говели и исповедовались; должен уничтожить «неподобные статьи» в церковном пении и ввести в него однообразие. Независимо от подчинения царю обрядовой и богослужебной стороны церковной жизни, «Беседа» относит к ведению царя и избрание епископов [732]. Вообще, царь должен радеть «о спасении мира всего, паствы своя»; иными словами, на нем лежит такая же обязанность, как и на духовной иерархии.

С другой стороны, в «Беседе» нашли себе выражение некоторые идеи, составляющие отличительную черту мирозерцания заволжцев. Сюда относится, прежде всего, полемика против монастырских имуществ и затем непосредственно к этой полемике примыкающее отрицание общественного значения монашества в смысле прав его на какую бы то ни было роль в общественной жизни. В монашество надо уходить для душевного спасения, «а не для славы и суеты мира сего». «Иноцы отреклися мирского всего», им «не достоит на сесветное ни на чтоже позавидети, токмо возлюбити небесная» [733]. Но в то время как Нил Сорский и его ученики обсуждали оба вопроса исключительно с нравственной точки зрения и из своих взглядов на монастырское землевладение и на монашество вообще не делали никаких выводов политического характера, для «Беседы», наоборот, эти вопросы становятся отправными точками целого политического учения.

Автор «Беседы» не только восстает вообще против общественной роли монашества, но и говорит против его участия в управлении государством. Царям не следует жаловать инокам «селы и волости со Христианы», «непохвально есть царем таковое дело»: Бог дал власть над народом царям, а они отдают его, «аки поганых иноземцов», инокам в подначалие. Владение населенными имениями тесно связано с правом суда и наказания, и, следовательно, поощрение, оказываемое монастырскому землевладению, есть отказ со стороны царей от принадлежащей им верховной власти; в этом, по мнению автора «Беседы», проявляется «царское небрежение и

простота несказанная» [734] . Неправильно и участие иноков в царском совете. Бог повелел царю «царствовать и мир воздержати, и для того цари в титулах пишутся самодержцы. А которые пишутся самодержцы, таковым царем не достоин ся писати самодержцем ни в чем, понеже с пособники Богом данное царство и мир воздержат , а не собою.... с мертвецы беседует таковой царь». «Подобает с миром во всем ведати царю самому , со властью своими, а не с иноки» [735] .

Мысль автора вполне ясна. Самодержец – это такой царь, который сам держит данную ему власть, который управляет государством по собственному разумению, не подчиняясь ничьим мнениям и советам. Поэтому участие в управлении *пособников* в лице представителей монашества и, главным образом, духовной иерархии противоречит понятию самодержавия, и царь, желающий сохранить свое значение, должен устранить такое пособничество. Самодержавие, следовательно, автор понимает в смысле полноты власти, в смысле сосредоточения ее в одних руках, без всякого разделения. Это понимание представляется очень любопытным. В памятниках предшествующего времени слово самодержавие, со всеми производными от него (самодержавный, самодержец), употреблялось большей частью так, что авторы не давали вовсе понять, какое они ему придают значение, а вывести его представлялось до крайности трудным, если не невозможным. Здесь мы в первый раз [736] встречаем такое употребление этого слова, при котором с ним соединяется вполне определенное понятие. Поэтому естественно заинтересоваться вопросом: значение, которое придает самодержавию автор «Беседы», совпадает ли с тем, которое было общеупотребительно в его время? Для положительного ответа мы не имеем решительно никаких данных. Если относить последнюю редакцию «Беседы» приблизительно к середине XVI в., то это будет то время, когда действовали в литературе митр. Макарий и Сильвестр. Но сочинения их не оказывают нам в этом отношении никакой помощи. Тот и другой пользуются этим словом, но нигде не придают ему никакого определенного значения; в их употреблении самодержавие есть только титул [737] . Можно лишь высказать предположение, что это толкование самодержавия принадлежит автору «Беседы» и им самим составлено. Будучи раздосадован участием монашества в государственных делах, он просто воспользовался этимологией слова и придал ему тот смысл, который оно уже давно утратило (а, может быть, в России никогда и не имело), но который ему был нужен для проведения его любимой идеи. Косвенное, хотя и не вполне достаточное, подтверждение этому видим в Стоглаве, где как раз изображается такое участие духовной иерархии в государственных делах, и где в то же время царю приписывается самодержавие.

Но автор не выдерживает своей терминологии. Восставая против участия иноков в царском совете и находя это участие несовместимым с самодержавием, он в то же время настаивает на том, что доля участия в государственной власти должна принадлежать боярам. В некоторых случаях он рисует это участие в выражениях совершенно неопределенных. Царю должно «всякие дела делать с своими князи и с бояры»; цари должны «воздержать» царство «с своими приятели», т. е. с князьями и с боярами; царю следует «царство и грады и волости держати и власть имети» с князьями и боярами [738] . Все эти выражения можно толковать в смысле участия бояр в исполнительной власти от имени царя на начале службы. Но в других местах он говорит яснее, и тогда не остается никакого сомнения, что речь идет именно о боярском совете. «Царю достоин не простотовати, с советники совет совещевати о всяком деле», «царем с бояры и с ближними приятели о всем советовати накрепко» [739] . Автор впадает в очевидное противоречие: с одной стороны, он объявляет совет несовместимым с понятием самодержавия, а с другой стороны, он требует участия советников во всяком деле [740] . Его заботит, следовательно, не отношение между понятием самодержавия и советом, а попросту то, кому будет принадлежать право быть царскими советниками. Если советниками

являются иноки, то это несовместимо с самодержавием; если же право совета переходит к князьям и боярам, то самодержавие от этого не страдает. Никакой широты государственного взгляда автор «Беседы» не обнаружил. Он думает не о государственной пользе и не о достоинстве самодержавия, он отстаивает узкосословные интересы. Хотя сам он, как можно было бы думать, принадлежит к иночеству [741], но в политическом отношении он его непримиримый враг, и вся «Беседа» написана исключительно с целью защиты интересов боярства. Отсюда и вражда ее к монастырским имуществам. В этом отношении сходство между «Беседой» и писаниями заволжцев оказывается чисто внешним: те восставали против монастырского землевладения, имея в виду идеал монашества и его высокие задачи, – автор «Беседы», хотя и прикрывается этим идеалом, но, в сущности, он видит в монастырях только опасного соперника боярства и в монастырском землевладении – посягательство на политическое влияние, которое должно принадлежать одному только боярскому сословию. Он борется против иноческого совета, чтобы на его место поставить совет боярский. Правда, в «Беседе» встречаем еще в некоторых случаях указания на отношения царя к *миру*, но эти указания производят впечатление чего-то неясного и недоговоренного. Когда автор говорит: «Подобает с *миром* во всем ведати царю самому, со властью своими, а не с иноки» [742], то здесь мир обозначает просто все мирское в противоположность монашескому. В других местах он выражается несколько иначе: «Всякие дела делати милосердно с своими князи и с боляры и с прочими миряны, а не с иноки»; «царство и грады и волости держати и власть имети с князи и з боляры и с прочими с миряны, а не с иноки» [743]. Здесь автор уже как бы противопоставляет прочих мирян князьям и боярам, хотя нужно сказать, что, прибавляя каждый раз «а не с иноки», он несколько уменьшает силу этого противопоставления. От этого речь его получает двойной смысл: в прочих мирянах можно видеть и другие общественные классы, кроме боярства, и всех вообще мирян в противоположность инокам. Если же понимать его буквально, то все-таки в его словах трудно найти что-нибудь кроме намека, который он предоставляет читателю понять, как ему угодно. Может быть, прочие миряны это – Земский собор [744], может быть, это второстепенные деятели управления, но едва ли не вернее, что автор в согласии со своей основной идеей имеет в виду не все общество, не все сословия, а одни только верхи его – те классы, которые стоят на общественной лестнице ниже «князей и бояр», но выше остальной массы населения. По крайней мере, так понял автора один из писателей «Беседы», заменив выражение «с прочими миряны» другим: в первом случае – «с великородными и праведными мирскими людьми», во втором – «прочими великородными и приближными своими мирскими людьми» [745].

Несколько другой вид получает этот вопрос в «*Ином сказании*», составляющем прибавление к «Беседе». Автор «Иного сказания» думает уже о государственной пользе, «как царство во благоденство соедините и распространити от Москвы семо и овама». Он думает, что этого можно достигнуть не «царскою храбростию», но «валитовым разумом и царскою премудрою мудростью». Мудрость состоит в том, чтобы царю «беспрестанно» держать при себе «*вселенский совет*» «от всех градов своих и от уездов градов тех», «ото всяких мер всяких людей» [746]. Кроме того, у царя должен быть еще другой совет из «разумных мужей, мудрых и надежных приближенных воевод». Связь с этим малым советом у царя должна быть еще теснее: его он должен «ни на един день не разлучатися от себя» [747]. Совет разумных мужей есть, очевидно, Боярская дума; но что такое вселенский совет? Автор говорит о созвании его в будущем времени, он предлагает всему священническому и иноческому чину благословить царей на его созвание. Может быть, это только форма, и автор пользуется ею для оправдания в чьих-нибудь глазах уже совершившегося факта, но, может быть, автор и в самом деле предлагает нечто новое. Во всяком случае, вселенский совет по своему составу сильно



напоминает первый Земский собор 1549–1550 г., как до недавнего времени его принято было себе представлять в согласии с изображением его в хрущевской «Степенной книге» [748]. Но если обратить внимание на то, чего ожидает «Иное сказание» от вселенского совета, какие оно возлагает на него задачи, то получится нечто другое. Вселенский совет должен рассуждать, прежде всего, «о всегоднем посту и о паянии мира всего», а потом уже «про всякое дело мира сего». На первом месте, значит, стоят дела духовно-нравственного содержания и только в виде добавления – дела собственно государственные [749]. Это приближает вселенский совет, скорее всего, к Стоглавому собору.

Составляют ли учреждения, предлагаемые обоими памятниками, ограничение царской власти? «Беседа» говорит об отношении царя к боярскому совету в выражениях весьма неопределенных: царь должен «с советники совет совещевати», «советовати накрепко». Сделать отсюда какой-нибудь вывод было бы очень трудно, и остается неизвестным, выслушивает ли только царь своих советников, или он подчиняется их советам. «Иное сказание» выражается яснее. Царь созывает вселенский совет, чтобы его «распросити», а совет разумных мужей он держит при себе, «ведомо да будет царю самому про все всегда самодержства его» [750]. Оба совета, следовательно, только осведомляют царя, от них он узнает о состоянии государства, о нуждах народа; может быть, он спрашивает и мнения их об этом. Но никаких постановлений советы, по-видимому, не делают. Выслушав их, царь сам принимает меры против «властелинных грехов», а обязательное говение и исповедь он уставляет «своею царскою смиренною и всегодною грозою»; «царю самому крепко и крепко печися паствы своя», говорит автор. Итак, это учреждения чисто совещательного характера; они не составляют никакого нового ограничения царской власти.

Гораздо определеннее и решительнее политические взгляды князя Курбского. Изложены они в его «Истории о великом князе Московском», в его посланиях, главным образом – в посланиях к Ивану Грозному, а отчасти в других сочинениях и летучих заметках. Все эти сочинения представляют довольно пеструю картину и не могут быть названы политическими в собственном смысле слова. В них отразилась и личная обида Курбского против Ивана Грозного, и его обличение жестокостей и несправедливостей царя, и ненависть к московским князьям, врагам удельных порядков, и боярские притязания. Эта пестрота содержания, в особенности – присутствие в нем личного элемента, сообщает сочинениям его своеобразный характер и живость. Сухой анализ, имеющий целью выделить из сочинений Курбского его политические взгляды, должен, по необходимости, их сильно обесцветить.

Обычные для древней русской письменности политические темы Курбский затрагивает очень слабо. Только мимоходом говорит он в послании к неизвестному старцу (Вассиану?) о том, что «державные на власть от Бога поставлены» [751]. О том, что царь должен соблюдать закон Божий, Курбский в положительной форме не говорит почти ничего. Лишь в своей «Истории» он упрекает Грозного, что тот поправил «заповеди Христа своего» и отверг «законоположение евангельское» [752]. Зато мы узнаем из его сочинений, что он был сторонник теории естественного права или естественной морали и считал то или другое обязательным для царя. Кроме евангельских заповедей существуют, по его мнению, заповеди естественные, «которые в поганских языцех соблюдаемы и сохраняемы и сохранитись будут и соблюдатись по впоенному в нас прирождению от Бога» [753]. Если языческие народы признают естественный закон, то тем более он обязателен для христианского государя, – такова, очевидно, мысль Курбского. Об общем значении законности для государственной жизни он говорит в одном из посланий к Ивану Грозному. Он приводит большую выдержку из речи Цицерона, в которой к этому вопросу относится следующее место: «Который есть град? Всяко ли сошествие лютых и нечеловеколюбных? Всяко ли лотров (=latronum) и бегунов собрание на

едино место множество? Заисте прети будешь. Ибо не был он в то время град, егда *законы* в нем ничего же возмогали; егда *суды* поправаны; егда *обычай отеческий* загашен был» [754] . В этом отрывке излагается известная мысль Цицерона, которую он проводит и в своем диалоге «De republica», что не всякое собрание людей может быть названо государством, а только то, которое устроено на началах права [755] . Приведя эту мысль, Курбский указывает затем царю, что к своим воззрениям Цицерон пришел «по естественному закону». Следовательно, христианское государство, можно заключить, также должно основываться на идее права. Но, как сказано, эти вопросы слабо разработаны в сочинениях Курбского. Главную же политическую тему их составляет изображение тирании, преимущественно на примере образа действий Ивана Грозного, причем и в тех случаях, когда Курбский говорит о тирании в общей форме, для читателя не остается сомнения, что автор имеет в виду того же царя.

Упрекая Ивана Грозного в жестокости и несправедливости, называя его мучителем, варварским и нерассудным царем [756] , Курбский анализирует образ действий царя, старается точно формулировать свои обвинения и ищет причин происшедшей в царя перемены. Прежде всего, Иван Грозный повинен в совершении целого ряда личных тиранических действий. Он «Нерона презлого превзыде лютостию», он «домов грабитель и убийца сынов», он «сильных во Израили побил» и воевод, от Бога данных, «различным смертем предал» и т. д. [757] Все такого рода обвинения сводятся, в сущности, к одному: Иван Грозный практически или даже и теоретически отрицает существование над собой какого-нибудь закона. Царь ваял «волю *естественного самовластия*» и отверг необходимость покорения ее Творцу, т. е. закону Божию; он возненавидел «уский и прискорбный путь» и потек с радостию «*по широкому и пространному пути* , водящему в погибель» [758] , т. е., иными словами, по тому пути, где естественное самовластие не встречает никаких препятствий. И Курбский, действительно, упрекает Ивана Грозного в нарушении и естественного закона, и Христовых заповедей. Обвиняет он его и в нарушении положительного закона, в том, что он действует «без суда и без права» [759] , а по поводу отношений Грозного к митрополиту Филиппу он говорит: «Кто слышал где *епископа от мирских судима* и испытуета?» Приведя затем выдержку из сочинений Григория Богослова, подтверждающую неподсудность епископов и пресвитеров мирскому суду, Курбский говорит: «Где *законы священные* ? где *правила седмиестолпные* ? где уложения и *уставы апостольские* ? Все поправаны и нруганы от пресквернейшего кровоядца зверя» [760] . Таким образом, корень изображаемого им мучительства Курбский видит в нарушении закона: во-первых, христианских заповедей, во-вторых, церковных постановлений, и в-третьих, положительного государственного закона.

Но всего охотнее Курбский говорит об отношении Ивана Грозного к советникам. Хорошо известно, как он упрекает царя в том, что тот действует вполне единолично, не выслушивая своих советников; в этом он видел одно из главных проявлений его тирании. Но при ближайшем знакомстве с сочинениями Курбского дело оказывается несколько иначе. Во всех тех случаях, когда он говорит на эту тему, он не отрицает того, что Иван Грозный с кем-то советуется, что он выслушивает советников и даже поступает по их советам, но это не те советники, каких хотел бы видеть Курбский. Иван Грозный, вместо «избранных и преподобных мужей», вместо «нарочитых, доброю совестью украшенных мужей», собрал себе «человеков скверных и всякими злостями исполненных», которых Курбский называет паразитами, маньяками, ласкателями; и к этим людям царь обращается «*за советом и думою*» [761] . Итак, по признанию Курбского, царь советуется и думает со своими советниками. Но они дают дурные советы, «на лютость и бесчеловечье» подвигают царя; советы их идут против закона Божия. В предисловии на «Новый Маргарит» Курбский подробно перечисляет, в чем состоят беззакония этих советов. Закон Божий говорит, что сын не должен отвечать за грехи своего отца, а

ласкатели советуют, чтобы предавать казни не только изменников, но и их родственников до третьего колена; закон Божий запрещает клятву, а ласкатели советуют царю связывать своих подданных присягой; закон Божий учит душу свою полагать за други, а ласкатели советуют, чтобы приближенные царя отрекались от своих близких и во всем повиновались только ему одному. Таковы «добры думы» ласкателей, и царь их «слушает» [762]. Ласкатели действуют так по своекорыстным побуждениям. Они «человекоугодники», потворствуют дурным наклонностям царя, ожидая себе от этого различных выгод. Захватив в свои руки политическое влияние, они, прикрываясь именем царя, совершают всякие беззакония [763].

С точки зрения исторической правды Курбскому едва ли что можно возразить. Весьма возможно и даже вероятно, что в тот период царствования Ивана Грозного, о котором говорит Курбский, в числе царских советников не было людей разумных, имеющих в виду государственную пользу, а не свою собственную, и что известные беззакония и жестокости Грозного объясняются не только характером и наклонностями царя, но и думами его советников. Но, рассматривая вопрос исключительно с точки зрения политических понятий, нужно сказать, что Курбский мыслит так же неясно и непоследовательно, как и автор «Беседы». Если собрать вместе все то, что он говорит о необходимости для царя действовать в согласии с советниками, можно подумать, что Иван Грозный действует всегда единолично, не спрашивая ничьих советов. Но он сам признает, что советники у царя есть; следовательно, царь поступает именно так, как Курбский считает нужным, и, следовательно, его упреки и обвинения не имеют смысла. Что советниками являются люди, которые способны советовать только безнравственное и незаконное, этому нельзя придавать большого значения. Это имело бы значение только в том случае, если бы политические воззрения Курбского основывались на идее закона, как у древнерусских книжников, которые требовали, чтобы царь «хранил закон» и «судил в правду», но не обязывали царя поступать по чьему-нибудь совету. Но тогда уже безразлично, действует ли царь по своему почину или по совету, лишь бы он соблюдал закон и правду. Если же на место идеи закона поставить как основное условие правильного государственного порядка идею совета, то уже нельзя требовать, чтобы советниками были непременно люди одинаковых с нами убеждений и одинаковых взглядов на закон и правду. Между этими двумя идеями всякая политическая теория непременно должна сделать выбор. На это, конечно, можно возразить, что к сочинениям Курбского нельзя предъявлять таких строгих и отвлеченных требований, что они имеют только историческое, а не принципиальное значение. Против этого можно еще спорить, но если это верно, то нужно будет тогда признать, вместе с одним из защитников Курбского, что его послания к Ивану Грозному имеют чисто личный характер, и что ничего «государственного» в них нет [764]. Впрочем, может быть, Курбского надо понимать иначе. Может быть, его теория состоит в том, что царь должен действовать в согласии с законом, а чтобы это согласие обеспечить, у него должны быть советники. Но, во-первых, текст дает очень мало для такого понимания, а во-вторых, и при этом ему можно было бы возразить, что Иван Грозный слушает советников, следовательно – ему уже нельзя делать упреков в нарушении закона.

Начало перемены в Грозном Курбский, как известно, видит в наставлении, которое дал ему Вассиан Топорков. На вопрос царя, как он мог бы «добре царствовать и великих и сильных своих в послушестве имети», тот ответил: «Аще хочещи самодержец бытии, не держи себе советника ни единого мудрейшего собя» [765]. Это наставление, по мнению Курбского, противоречит истинному принципу государственного управления. «Царю достоит быти яко главе, и любити мудрых советников своих, яко свои уды». Этого требует св. Писание, это согласуется и с образом действий прежних русских государей. Курбский ссылается на Дионисия Ареопагита, который в своем сочинении о небесной иерархии говорит, что и ангелы

управляются советом, вспоминает и вел. князя Ивана Васильевича, который был «любосоветен», и ничего не начинал «без глубочайшего и многого совета» [766] . Так поступал раньше и сам Иван Грозный [767] . Сравнение царя с главой и советником с удами принадлежит к числу любимых мыслей Курбского. Ее он повторяет, между прочим, в своем труде по переводу творений Симеона Метафраста. Именно в объяснении на слово «царь» он вспоминает, «древних царей любовь к советникам» и говорит, что те, «яко чиновачальников военных, так и советников своих великих почитали, *сами быша яко главою, тех же яко удов своих*» [768] . Но если этому сравнению придавать значение формулы, то следует сказать, что она далеко не выражает истинных воззрений Курбского. Формулу эту можно понимать единственно в том смысле, что царь стоит *над* своими советниками, дает им те или иные указания, но сам их указаниям не подчиняется. Мысль же Курбского как раз обратная. Он желает, чтобы царь не только выслушивал советников, но и подчинялся их советам. *Мнения совета должны быть для царя обязательны*. Что это так, можно видеть, например, из следующих мест в сочинениях Курбского. Доказывая, что наставление Топоркова противоречит Писанию, он указывает на царя Давида, который «не послушал советников своих и повелел считать люд», и был за то наказан Богом. Ровоам оказал презрение «старейших совету» и тоже был наказан. А описывая деятельность Сильвестра и Адашева, к которой он относится с большим сочувствием, Курбский говорит, что они приставили к царю советников, и царь не смел «без их совету ничесоже устроить или мыслити». Советники, или «избранная рада», не только давали советы во всех государственных делах, но и действовали вполне самостоятельно, как бы помимо царя; по словам Курбского, они воевод «избирают», «стратилатские чины устроят», отличившихся на войне «дарованьми» награждают [769] . Об этих советниках нельзя сказать, что они являются только удами, и что царь – их глава. Курбский предоставляет советникам не совещательный голос, как автор «Беседы» и «Иного сказания», а решающий. Но и этого мало. Мнения совета, очевидно, для царя обязательны; он должен им подчиняться, хотя бы и не был с ними согласен, ему не принадлежит права утверждать или не утверждать постановления совета. Постановления получают силу сами собой, а царю остается одна только исполнительная власть.

Кто же входит в состав царского совета? Для всякого, кто вчитывался в писания Курбского, ясно, что к этому вопросу он относится чрезвычайно ревниво, что ему далеко не безразлично, кто будет в царском совете, и чьих советов царь будет слушать. Курбский отстаивает интересы «вельможей», которых «ненавидит» Иван Грозный; он с презрением говорит о тех советниках, которых царь избирает «не от шляхетского роду, ни от благородна, но паче от поповичев или от простого всенародства» . Это, очевидно, те «новые верники», те дьяки, о доверии к которым Грозного с досадой писал в 1563 г. Т. Тетерин М. Морозову [770] . В особенности ненавидит он ту «раду», которая состоит из «богатых и ленивых мнихов» [771] . Право совета, по его убеждению, составляет исключительную привилегию боярства. В этом отношении, а также во вражде к советникам из монахов, Курбский сходится с автором «Беседы». Правда, в литературе господствует мнение, что Курбский предлагал Земский собор, состоящий, как и по плану «Иного сказания», из представителей всех общественных классов [772] . Но это едва ли верно. Курбский говорит: «Царь, аще и почтен царством, а дарований которых от Бога не получил, должен искати доброго и полезного совета *не токмо у советников, но и у всенародных человек* , понеже дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной» [773] . Выражение «всенародные человеки» понимают обыкновенно в смысле собрания людей от всего народа, но на языке Курбского это значит другое. Описывая отроческие годы царя Ивана, он говорит, что юный царь ездил по торжищам и бил «всенародных человек» [774] , а в только что приведенной выдержке он людей от «простого всенародства» противопоставляет людям от шляхетского рода. В том и другом случае

*всенародство* означает не собрание людей от всего народа, не Земский собор, а только людей низших общественных классов. Что же касается *советников*, о которых он упоминает наряду с всенародными человеками, то это слово Курбский употребляет в одном значении с «синклитове», а это слово значит у него то же, что и «бояре» [775]. Следовательно, если Курбский говорит, что царь должен искать совета не только у советников, но и у всенародных человеков, то это значит не то, что кроме совета должен быть еще Земский собор, составленный из представителей всех сословий, а единственно то, что царь должен принимать советы не одних только бояр, но и простых людей. Конечно, при таком толковании у Курбского оказывается противоречие: с одной стороны, он желает, чтобы царь слушал советы не только бояр, но и простых людей, а с другой – он осуждает царя, когда тот привлекает к совету людей простых, не шляхетского рода. Но противоречие это останется и в том случае, если под всенародством, вопреки словоупотреблению Курбского, разуметь собрание представителей от всего народа: если он презрительно отзывается о царских советниках только потому, что они из простого народа, то как мог он в другом случае требовать Земского собора, в состав которого должны входить представители от того же простого народа? Устранить это противоречие едва ли возможно; трудно придумать для него какое-нибудь другое объяснение, кроме чисто психологического.

После всего сказанного характеристика политических воззрений Курбского не представит затруднений. Курбский не «представитель идеи прогресса», как думают некоторые исследователи [776]; напротив, он защитник старины и притом – защитник не бескорыстный [777]. В нем сильны «удельные воспоминания», он мечтает о том времени, когда великие князья «слушали во всем» старых бояр, как советует в своей духовной Симеон Гордый, и без воли их ничего не делали [778]. Невозможно отрицать у Курбского глубокий патриотизм, заботу о всех сословиях и правильное понимание их интересов [779]. Но когда речь заходит об управлении государством, в нем сейчас же сказывается боярский эгоизм. Ему не нравится возвышение царской власти, не нравится и самый титул царя, потому что в его глазах он является символом политической слабости боярства. Курбский не только не доверяет единоличной власти царя, но относится отрицательно и к возможности политического влияния со стороны других сословий [780]. Право совета должно, по его убеждению, составлять исключительное право боярства; его идеал – *разделение власти между царем и боярством*. В этом отношении он идет дальше, чем автор «Беседы валаамских чудотворцев», который, хотя тоже стоит за право боярского совета, но не требует подчинения царя совету. Они сходятся только в боярском эгоизме и, следовательно, оба оказываются далеко позади автора «Иного сказания», который один только сумел подняться над сословной узостью взглядов: он один признал и широкое участие народа в государственном управлении, и особую близость боярства к управлению как его привилегию.

Из всего этого следует, что взгляды, которые проводит Курбский, представляют отголосок когда-то действовавших государственных отношений. С этой точки зрения он оценивает настоящее, на этом же он основывает и свои надежды. Нет надобности поэтому искать литературных источников политического учения Курбского: источники его не в литературе, а в жизни. Немногие литературные ссылки, которые находим в его произведениях, указывают не на то, откуда он взял свои идеи, а лишь на то, где он нашел им подкрепление и подтверждение.

Но есть и другое мнение. Было высказано, что идеи Курбского о значении боярства – не жизненного, а литературного происхождения. В его взглядах предлагали видеть отголосок идей, которые проводятся в политическом трактате, известном под названием «Аристотелевы врата, или Тайная тайных» [781]. Трактат этот, ложно приписываемый Аристотелю, есть произведение арабской литературы X–XI в., которое было затем переведено на все западноевропейские языки.

В конце XV или в начале XVI в., в связи с движением жидовствующих, оно было переведено и на русский язык. Исследователи полагают, что перевод был сделан в западной России (на белорусское наречие), а оттуда уже распространился в остальной России, где пользовался большой популярностью в свободомыслящих кругах [782]. Было бы неудивительно, если бы Курбский оказался под его влиянием. Некоторое сходство между его идеями и идеями этого произведения действительно есть. Там тоже проводится мысль, что царь должен действовать по совету со своими правителями. Царь, говорится там, должен «миловати и чествовати каждого мудрого шляхетного», «пребывает царю силы думою правителей его», «бояре крепость земная и честь царская» [783]. Но в выражении этой мысли «Аристотелевы врата» не проявляют такой определенности, как Курбский. С одной стороны, автор рекомендует царю не начинать никакого дела без совета («не повережай ничим, нижели испытав рады правителя своего»), а с другой – говорит, что царю не следует исполнять советы, «коли не исправится ти дума его», и «не подобает царю, дабы думал с каждым нас о головной думе своей» [784]. Есть и другое различие между ними. Курбский предъявляет царю только одно требование – действовать в согласии с советниками, и очень мало говорит о законности управления; для автора «Аристотелевых врат», напротив, это составляет излюбленную тему. «Царь покоряет царство свое истине закона своего», он не должен изменять «обычая земьского людских слов ради», «правдою образуется справедливость... и еуже вселилася земля и наставилися царства... и умирают народы от всякие кривды, и еуже завешаются цари от всякие зрады» и т. д. [785] Это довольно крупные различия. Они показывают, что влияние «Аристотелевых врат» на Курбского далеко не могло быть исключительным и даже вообще особенно сильным. Если Курбский и знал это произведение, то не оно определило его взгляды. Он, может быть, нашел в нем знакомые для себя и любимые мысли, и это содействовало тому, что он еще более в них укрепился; но эти мысли были у него и раньше. Иначе на Курбского должен был бы оказать влияние памятник в его целом. Такого влияния мы не видим. Но это не мешает тому, что между обоими авторами есть сходство в отдельных пунктах. Одно из таких сходств можно указать в вопросе о выборе советников. Курбский в этом вопросе не вполне выдерживает свою точку зрения: то он требует, чтобы советники были исключительно из шляхетского рода, то говорит о всенародных человеках. Автору «Аристотелевых врат» не вовсе чужды сословные идеи. Он, например, советует выбирать в правители людей, которых предки «были правителями или столечники». Но гораздо охотнее развивает он противоположные взгляды. По поводу советников он говорит царю: «Не смотри на отчину их, но на дела их». «Досмотри дай достоинства каждого человека к службе своей, ни земли его, ни роду его.... несть проку в роду без мудрости и достоинства своего» [786]. Можно допустить как предположение, что непоследовательность Курбского есть плод влияния со стороны этих демократических идей.

### 3. Нераздельность царской власти

Учения об ограничении царя советом и о разделении верховной государственной власти между царем и боярством вызвали в литературе целый ряд возражений, которые отстаивают монархический принцип и проводят идею о нераздельности и полноте царской власти.

Первое из таких возражений не только внутренним, но и внешним образом связано с «Беседой валаамских чудотворцев», так как встречается в некоторых ее списках в виде особого добавления. Это «Извет преподобного отца нашего Иосифа Волока Ламского нового чудотворца Осипова монастыря». Неизвестный автор «Извета», как можно думать, был недоволен теми взглядами, какие были высказаны в «Беседе», и хотел выразить против них свой протест. Но сделал он это довольно неумело или очень осторожно, так что сущность проводимых им воззрений не ясна сразу, как при чтении «Беседы», и может быть определена, и то приблизительно, только при сравнении «Извета» с «Беседой» и с «Иным сказанием».

«Извет» написан в форме челобитной и обращен к «благоверным христоролюбивым царем и великим московским князем» от имени «многогрешного калугера с Волока Ламского» Иосифища. Выставляя на первый план имя Иосифа Волоцкого, человека, преданного московскому великому князю и почитаемого в великокняжеском доме, автор «Извета» уже этим самым подчеркивает свою принадлежность к определенному идейному направлению: вспомним, что «Беседа» и «Иное сказание» написаны от лица валаамских чудотворцев Сергия и Германа, особенно чтимых в Новгороде. Цель «Извета» та же, что и «Иного сказания». «Иное сказание» ставило перед благочестивыми великими князьями высокую задачу: «царство во благоденство соединити и распространити от Москвы семо и овама»; для выполнения этой задачи автор указывал на необходимость действовать не «своею царскою храбростию, ниже своим подвигом», но «валитовым разумом и царскою премудрою премудростию» [787]. Мы знаем, что эта премудрость состоит в созвании вселенского совета и в том, чтобы не разлучаться от разумных мужей. Автор «Извета» тоже говорит о задаче, лежащей на московском великом князе, и формулирует ее почти теми же самыми словами. Он ставит вопрос, как московскому князю «одолеи удельных великих русских князей... и соединити во благоденство под себя вся Русская земля и распространити всюду и всюду» [788]. Но для выполнения этой задачи он указывает совершенно другие средства и другую политику. «Покажите милость для святых Божиих церквей», – говорит он московским князьям, – порадейте за христианскую веру и для своего царского величества воздвигните победу и одоление от своего от царские руки». Автор «Беседы» обращал взор царя исключительно на боярское сословие, автор «Иного сказания» требовал обращения к людям «всяких мер», т. е. ко всем сословиям и общественным классам; автор «Извета», напротив, просит оказать милость Божиим церквам, т. е. как можно предположить, одному духовному сословию или даже монашеству. Он, следовательно, не борется, как «Беседа», с церковными имуществами и вообще не принимает планов и идей, родственных заволжским старцам; наоборот, в нем проглядывает идейная близость к иосифлянам. Но в словах его сквозит еще и другая мысль. Благоденствия русской земли и одоления врагов он ждет не от совместной деятельности царя с советниками-боярами или с вселенским советом, а единственно «от царской руки». Он не предлагает никакого совещательного учреждения при царе и все надежды свои возлагает на одну царскую власть. «Без тое царское к Богу добродетели не одолети, ниже попрали врагов и всяких воров и не соединити воедино существо миру всего», – говорит автор в заключение своего совета.

Краткость «Извета» и отсутствие в нем какой бы то ни было аргументации не позволяют дать полную характеристику проводимых в нем взглядов. Автор выражает свои идеи путем

намеков, но уже одно то, что «Извет» привязан к «Беседе», которая отстаивает коллегиальное начало и право бояр на участие во власти, дает основание толковать изложенные в нем идеи, как защиту единоличной власти царя, опирающейся на духовное сословие. Та же краткость является препятствием и для определения источников этих идей. Можно только в виде предположения высказать, что, если не видеть в «Извете» подделку в целях полемики, – ближайший источник его был в сочинениях или самого Иосифа Волоцкого или его последователей. Во всяком случае, вышел он из иосифлянских кругов.

Гораздо большей определенностью отличаются взгляды второго защитника и панегириста царской власти – *Ивана Пересветова*. С его именем связываются в настоящее время следующие сочинения: «Сказание о Петре, волосском воеводе», «Сказание о царе турском Магмете», «Сказание о царе Константине», и две челобитные, из которых одна носит личный характер, а другая – общественно-политический и по своему содержанию сходна с упомянутым «Сказанием о воеводе Петре». Принадлежность всех этих сочинений [789] именно Пересветову установлена теперь с несомненностью [790]; несомненной можно считать также подлинность его фамилии, а также и то, что сочинения эти написаны в середине XVI в., приблизительно между 1547 и 1551 г. [791] Но так как научное изучение Пересветова началось недавно, то еще много вопросов, относящихся к нему, остаются невыясненными окончательно. Мы не знаем, наверно составляют ли все названные сочинения совершенно самостоятельные вещи или это разрозненные части одного произведения или, наконец, различные его редакции. Но как бы то ни было, можно и теперь уже сказать, что все сочинения Пересветова связаны единством мысли, выражают одну идею: *России нужна сильная государственная власть, которая безраздельно должна находиться в руках царя*. Для своей мысли Пересветов пользуется различными формами: то он говорит от своего имени и обращается непосредственно к Ивану Грозному, то передает предсказания разных мудрецов, то сообщает факты из истории Византии или из жизни ее покорителя Магмет-Салтана. Но несмотря на разнообразие литературных приемов, мысль Пересветова везде выражена вполне определенно и ясно. В этом отношении его сравнивают с Курбским, который тоже с полной определенностью обнаруживает свое политическое направление [792]. Однако нужно сказать, что в сочинениях Курбского общие политические идеи не высказаны прямо, а скрыты в массе такого материала, который имеет только историческое или даже личное значение. Сочинения Пересветова, напротив, имеют от начала до конца политическое содержание и поэтому по выдержанности своей значительно превосходят сочинения Курбского. На одну доску с ними могут быть, с этой точки зрения, поставлены только такие произведения русской политической литературы, как «Беседа валаамских чудотворцев» или «Разговоры о владательстве» Крижанича.

Основу политических взглядов Пересветова составляет вера в высокое историческое призвание России. «Слышал от многих мудрецов, – говорит он в челобитной Ивану Грозному, – что бытии тебе, государю, великому царю по небесному знамению». «Дочлися в книгах, что обладати тебе, государю, многими царствами» [793]. С этой верой связывается и славянофильство Пересветова. Едва ли не первый в русской литературе заговорил он об отношении русского народа к единоплеменным и единоверным братьям. Немногими, но резкими чертами он изображает их тяжелое положение под турецким игом. «Царь турецкой у греков и у сербов дети отимает на седмой год на воинскую науку и в свою веру ставит; они же, зъдетми розставаючи, великим плачем плачют, да ничтоже себе не пособят». «Греки... веру христианскую у царя у турецкого откупают, великие оброки дают царю турецкому, а сами в неволи у царя у турецкого... Греки и сербы наймуются овец пасти и верблудов у турков; и лутчие греки, и они торгуют» [794]. Но рабство славян и греков не может продолжаться вечно: у них есть защита в лице России, на долю которой выпадает высокая задача освободить



их от подчинения исламу. «Тем ся царством руским и ныне хвалит вся греческая вера, и надеются от Бога великого милосердия и помощи божии свободитися руским царем от насильства турецкого царя иноплеменника» [795].

Эта задача, лежащая на русском царстве, есть тот пункт в мирозерцании Пересветова, где его исторические взгляды тесно соприкасаются с его политическими убеждениями. По мнению Пересветова, Россия не готова в достаточной степени для выполнения своего призвания, и, прежде чем освободить других, ей следует обратить внимание на то зло, которое заключено в ней самой. Рассказав, какие надежды от лица всех христиан возлагает волоцкий воевода Петр на русское царство, Пересветов заставляет его поставить решительный вопрос: «Такое царство великое, сильное и славное и всем богатое, царство московское, *есть ли в том царстве правда*?» Ответ получается неутешительный: «Вера христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, *а правды нет*» [796]. Между тем, по убеждению Пересветова, одной веры недостаточно, и правда выше веры. «Коли правды нет, то всего нет», – говорит он; «правда Богу сердечная радость», «*не веру Бог любит, но правду*», «Бог любит Правду лутчи всего», «правда вере красота» [797]. Переведя это на современный прозаический язык, можно мысль Пересветова выразить так: одно теоретическое признание нравственного добра без практического осуществления его, без проведения его в жизнь не имеет ценности. Нужно не только сознательно относиться к истине веры, но и устроить жизнь сообразно этой истине. И вот оказывается, что на Руси как раз эта сторона дела находится в пренебрежении. Русь хранит чистоту православной веры, в ней «знамения Божия, святые, новые чудотворцы», но жизнь вере не соответствует, и в этом смысле в ней нет правды.

Пересветов систематически проводит ту мысль, что правда составляет необходимое условие государственного благополучия, и без нее государство раньше или позже должно погибнуть. Только то царство, в котором есть правда, может не опасаться гнева Божия. Это Пересветов подтверждает примером Византии. «Греки евангелие чли, и иные слушали, а воли божии не творили», и за эту неправду Бог выдал их в неволю царю турецкому [798]. То же самое может случиться и с русским царством, и потому понятно, что наши единоверцы молятся, чтобы «царство русское осталось», т. е. не погибло, как Византия. Пример Византии, по мнению Пересветова, чрезвычайно поучителен, и всякий, кто хочет научиться «мудрости царской», науке управления государством, должен «прочести взятие Цареградское до конца», т. е. выяснить себе внутренние причины падения Византийской империи: в чем была ее неправда, и каким образом она возникла [799].

По учению Пересветова, правда есть закон христианский, и греки виновны, прежде всего, в том, что преступили все заповеди Божии.

Но неправда их заключалась не в одном этом. Было в Византии и общественное зло. Это неправый суд и рабство, а причину того и другого Пересветов видит в ограничении императорской власти в пользу вельмож. В малолетство императора Константина, они захватили власть и начали употреблять ее в своих собственных интересах. Вельможи стали обладать всем царством, они «укротили» царя, именем царским стало «немочно прожить никому», «*все царство заложилося за вельмож его*». Вельможи широко пользовались «кормлениями» и грабили народ, на суде брали посулы с той и с другой стороны, поработили все население. «Земля и царство от них плакало... они правдою гнушались». На несправедливости вельмож некому было жаловаться, потому что «царь всю их волю чинил» [800]. Император лишился своей власти, настала неправда, и царство погибло.

Отсюда видно, что Пересветов ставит правду в тесную связь с формой правления. Неправда есть следствие ограничения царской власти. Поэтому, если в русском царстве тоже правды нет, то и здесь причину нужно искать в ограничении. Уже в описании византийских

государственных порядков можно видеть у него намеки на русскую историю. Господство вельмож в малолетство императора Константина сильно напоминает своеволие бояр в первые годы царствования Ивана Грозного; византийские кормления уже одним названием своим говорят о России. Но он говорит об ограничительных попытках на Руси и прямо, без всяких намеков. «Будет на тебя, государя, *д овление*, якоже на царя Коньстянтина цареградского... будут доходить велможи твои любви твоей царские... *твою мудрость*, от Бога прирожденную, и счастье *отимают*... к себе твое сердце государево царево разжигают великою любовью, и *не можешь без них ни часу быти*» [801]. Результаты этого уже успели сказаться. Бояре русского царя «сами богатеют и ленивеют, а царство его оскужают и тем они слуги ему называются, что цветно и конно и людно выезжают на службу его, а крепко за веру христианскую не стоят... тем Богу лгут и государю» [802].

Таким образом, Пересветов высказывается как решительный противник боярства. Богатые и родовитые люди, по его мнению, могут заботиться только о своем спокойствии и об увеличении своего богатства. Боярское сословие равнодушно к историческим заветам России («не хотят умрети за веру христианскую») [803], оно не думает ни о какой правде, а корыстолюбие его может быть причиной больших бед для государства. Они богатеют «нечистым собранием», а как съедут с кормления, говорит Пересветов, «во обидах присужают поля» и «в том много греха сотворяют» [804]. Пересветов отстаивает монархическое начало, его идеал – сильная царская власть. Он уверен, что Ивану Грозному дороже величие России и ее призвание, что он будет «беречи веры христианские и умножати и неверных к вере приводити и славу божию возвышати». И правда может быть введена только единоличной властью царя. Иван Грозный родился «по знамению небесному на *исполнение правды* в его царстве». «Ты, – обращается он к царю, – введешь *правду великую* в царство свое... и не будет таковые правды ни под всею подсолнечною, яко в твоём царстве государеве... лукавые судьи яко от сна проснутся, да и посрамятся дел своих лукавых» [805]. В противовес византийской неправде, Пересветов светлыми чертами изображает господство правды в турецком царстве, где она была установлена благодаря заботам царя Магмета, который был «философ мудрый по своим книгам по турецким», а затем познакомился с христианской мудростью и захотел по ней преобразовать свое государство. Магмет уничтожил кормления и судебные пошлины, и судьям «выдал книги судебные, по чему им винити и правити». Поэтому и говорит Пересветов о русском царстве: «Чтобы к той вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними ангели беседовали» [806].

«Беседа валаамских чудотворцев» стояла за мягкую власть, требовала «милосердия» и снисходительности к исполнению лежащих на каждом обязанностей; Пересветов, напротив, является сторонником строгого и даже беспощадного управления. Это видно, прежде всего, из того сочувствия, с которым он относится к суровым законам царя Магмета. Но затем он выражает свою мысль и в общей форме. «Царь кроток и смирен на царстве своем, и царство его оскудеет, и слава его низится. Царь на царстве грозен и мудр, царство его ширеет, и имя его славно по всем землям». Нужны суровые меры для того, чтобы ввести правду и систематически ее поддерживать. Без грозы «правды в царство не мочно ввести. Правда ввести царю в царство свое, ино любимого не пощадите, нашедши виноватого. Как конь под царем без узды, так царство без грозы». Вообще, «не мощно царю царства без грозы держати» [807]. Поэтому Пересветов советует и Ивану Грозному иметь «*правду и грозу*»; «ты, – обращается он к нему, – государь *грозный* и мудрый, грешных на покаяние приведешь» [808]. Так говорит Пересветов в своей челобитной, в «Сказании о волосском воеводе», которое принимают за позднейшую переделку челобитной [809], он выражается еще решительнее. Там уже прямо говорится о необходимости уничтожить боярское ограничение. Царю должно быть «самоупрямливу и мудру без *воспрашиванья*... Царева бо есть мудрость еже мыслити о воинстве и о управе своим

*рассмотрением...* Ащели начнет о воинстве и о управе с вельможи своими думати... то будет пред ними во всей мысли своей покорен» [810] . Различие по сравнению с «Беседой» в этих словах оказывается еще резче. Из преобразований царя Магмета, которые Пересветов предлагает Ивану Грозному и для России, одни касаются суда, другие состоят в отмене кормлений и реформе всей финансовой системы; но есть между ними и такие, которые имеют более принципиальное значение и чрезвычайно важны для характеристики монархических убеждений Пересветова. Это отмена рабства и устройство военного сословия. Из этих преобразований видно, что он сторонник демократических идей. Отстаивая необходимость грозы царской, Пересветов в то же время проводит ту мысль, что царская власть должна опираться на широкие народные массы; царь должен определенно выставить на своем знамени народное благо и неуклонно действовать в этом направлении. «*Все есмь дети Адамовы*», – говорит Пересветов и этим устанавливает принцип равенства всех перед лицом государя и перед законом; отсюда вытекает и необходимость отмены всяких привилегий. Рабство, по его мнению, незаконно, так как один Бог над всей вселенной, и «Бог гордости не любит». Он не задумывается сказать, что в византийском государстве рабами были лучшие люди. Поэтому он с одобрением рассказывает о Магмете, который велел принести себе «полные и докладные» книги и сжег их [811] . Главную опору царя должно составлять военное сословие; воинам царь должен верить во всем и любить их, как отец детей своих, советники его должны быть только люди «от воинские выслуги». В основу устройства этого сословия должен быть положен тот же демократический принцип. В состав войска должны войти самые низы общества: «от богатых мудрость воинская не починается николи, хотя и богатырь обогатеет, и он обленивеет». Рабы, которых отпустил на волю Магмет, оказались лучшими воинами в его полку. И если ему кто «верно служит», того он возвышает по заслугам, хотя бы тот и был от «меншего колена». Любимые наши турецкого царя – бывшие рабы, и ему «*ведома нет, какова отца они дети*» [812] . Для сохранения в сословии воинского духа царь должен постоянно держать воина в боевой готовности, «чередити, яко сокола» и щедро награждать его. Но наградой его должна быть не земля, которая превращает воина в мирного гражданина, думающего только о своем богатстве, а денежное «*годовое жалование*» из царской казны [813] .

В литературе еще остается спорным вопрос, что написано раньше – «Беседа» или сочинения Пересветова [814] , но несомненно, что в сочинениях Пересветова гораздо легче видеть ответ на политическое учение «Беседы», чем наоборот. «Беседа» указывала на князей и бояр, как на прирожденных советников, с которыми царь должен «советовати накрепко» во всяком деле; Пересветов открывает обратную сторону медали: он показывает, что бояре и князья заботятся не о государственном интересе, а о своем собственном, что они равнодушны к историческому призванию России, и что поэтому спасение России не в них, а в самой царской власти, опирающейся на широкие круги населения. «Беседа», возражая против ограничения царя со стороны духовного сословия, основывалась, хотя и не совсем последовательно, на понятии самодержавия и указывала, что самодержавие несовместимо с ограничением. Пересветов, напротив, настаивает на необходимости сильной и единоличной власти, но любопытно, что он нигде не ставит своего понимания царской власти в связь с самодержавием, и даже в личном обращении к Ивану Грозному он ни разу не называет его самодержавным. Это еще раз показывает, что отождествление самодержавия с неограниченной властью принадлежит самому автору «Беседы» и вовсе не составляло в его время общепринятого взгляда. Если иметь в виду только тот вид ограничения, против которого борется Пересветов, то можно сказать, что он стоит за неограниченную царскую власть [815] , понимая под неограниченностью сосредоточение всей государственной власти в руках одного царя. Но это не значит, конечно, что сама царская власть по существу своему ничем не ограничена. Царь должен ввести и

поддерживать в своем царстве правду; царей, которые это делают, Бог возвышает, как турецкого царя Магмета, а тех царей, которые не думают о правде, которые сошли с праведного суда, как император Константин, ожидает гнев Божий, и они попадают в руки неверных. Уже это одно показывает, что, по взгляду Пересветова, для царя обязательна правда, и что царь не может управлять государством по своему произволу, а должен действовать именно по правде. Правда для Пересветова не есть какое-нибудь отвлеченное нравственное понятие без определенного содержания; под правдой он понимает не что иное, как христианский закон. Это видно уже из того, что Магмет, который ввел правду, списал ее «с христианских книг»; таковому, говорит Пересветов, подобает быть христианскому царю, «волю Божию творити» [816]. Как и многие памятники древней русской письменности, Пересветов возлагает на царя ответственность перед Богом за исполнение христианского закона: нарушителя ожидает наказание уже здесь в земной жизни.

В сочинениях Пересветова заключается первое по времени решительное возражение против ограничения царской власти боярским советом; поэтому очень интересно и важно выяснить, под какими влияниями сложились его взгляды. Исследователи считают, что многое в сочинениях Пересветова не может быть объяснено ни предшествующими ему литературными идеями, ни современными ему общественными настроениями, и что поэтому источников его нужно искать на Западе. Указывают, например, что противопоставление веры и правды, которое составляет основу всего мировоззрения Пересветова, было будто бы совсем не в духе господствовавших в его время начал; что идеализация турок встречается на западе Европы с начала XVI в.; что представление Пересветова о царе-философе имеет корни в польской литературе XVI в., где в ту пору возродились платоновские идеи. Предлагают и вообще источников политической теории Пересветова искать в ходячих мнениях на Западе [817]. Отрицать возможность влияния на Пересветова со стороны западной образованности, разумеется, нельзя. Пересветов много путешествовал, много видел на своем веку; он был в Польше, в Чехии, в Венгрии, в Молдавии, может быть, даже в Константинополе. Везде он интересовался «мудрыми книжками», и некоторые из них он привез с собой на родину. Он сам говорит о писаниях каких-то «философов и докторов латынских» в Литве [818]. Но не следует слишком преувеличивать значение этих влияний: русская письменность все-таки многое могла дать Пересветову. Так, противопоставление веры и правды встречается еще в хождении Даниила [819], а в более близкое к Пересветову время – в сочинениях Максима Грека, который так же, как Пересветов, добро ставил выше веры [820]. У Максима Грека же можно найти и сочувственное отношение к турецкому государственному строю [821]. Мысль, что Русь только хранит чистоту православия, но что дела вере не соответствуют, чрезвычайно ярко выражена у Филофея, которые не менее решительно, чем Пересветов, призывал к исправлению различных неурядиц в общественной жизни [822]. Обличение неправого суда встречается уже в самых первых памятниках русской письменности [823]. Нарекания на вельмож находим в целом ряде произведений, начиная с летописи и «Моления» Даниила Заточника, и даже такая мелкая черта в характеристике вельмож у Пересветова, как указание на то, что они отговаривают царя «на иноплеменники ходите воевати», встречается уже до него, именно в «Послании на Угру» арх. Ростовского Вассиана Рыло [824]. Но литературные влияния были не единственными, которые определили собой содержание сочинений Пересветова. В его политическом учении нетрудно угадать и психологические, и исторические основы. Послужив трем иноземным государям, Пересветов вернулся, наконец, в Москву, чтобы начать службу русскому царю. Он привез с собой «речи государьские» и образцы иностранного вооружения, и всем этим хотел быть полезен царю и отечеству. Но, как он объясняет в своей челобитной, он встретил препятствие со стороны сильных людей. Служба его «задлялася», поместье ему «от обид сильных людей»

нарядили пусто, да и в том не дали пожить ни часу «недрузи», и он пишет с огорчением: «Яз тебя, государя, благоверного царя, *допустити не могу* пожаловаться на них». Челобитная его оканчивается жалостными словами: «Умилосердися, обыщи своим царьским обыском и *оборони от насилства силних людей*, чтобы холоп твой государев до конца не загиб и службы твоей царской не отстал» [825].

Пересветов, таким образом, испытал на себе самые темные стороны боярского влияния и, конечно, не мог после этого относиться доброжелательно к боярству. Это заставило его задуматься о боярских притязаниях на власть, которые как раз в его время были особенно сильны. Рассеянные в его сочинениях указания и намеки на факты русской истории и на политику Ивана Грозного – безразлично, будем ли мы видеть в них советы или оправдания – показывают, что Пересветов много размышлял о современной ему русской действительности. Эти размышления, поставленные в связь с теми представлениями о царской власти, которые развились в русской письменности к началу XVI в., а отчасти с известными Пересветову в тенденциозном освещении фактами византийской истории, и привели его к определенным политическим воззрениям. Поэтому его теория царской власти с достаточным основанием может быть признана оригинальной и в то же время имеющей немало корней в русской литературе.

Под сильным влиянием Пересветова сложились политические убеждения самого талантливого из защитников нераздельности царской власти – Ивана Грозного. Отдельные черты, характеризующие его политическое мировоззрение, встречаются во многих произведениях его, но самым главным источником в этом отношении являются, конечно, два его послания к князю Курбскому. В посланиях этих, как и в посланиях Курбского, вызвавших Грозного на ответ, много личного элемента. Так, царь обвиняет бояр в равнодушии к государственному благу, а самого Курбского – в измене, и, с другой стороны, оправдывает и объясняет свои жестокости. Однако эти личные счеты, сообщая посланиям Ивана Грозного известную окраску, не лишают их характера произведения, имеющего общее значение. Отвечая на упреки Курбского, Грозный развивает свое учение о происхождении и о пределах царской власти. Учение это отличается значительной своеобразностью. Отдельные положения, входящие в его состав, почти все встречаются в русской политической литературе до него. Можно согласиться, что «ни одно из этих положений не создано им», но отсюда еще очень далеко до утверждения, что Иван Грозный не прибавил «ничего нового к готовым теориям», или что он «только повторяет то, что сказано было раньше» [826]. Оригинальность политического писателя определяется не отдельными элементами его теории. Давно уже подмечено, что существует некоторое определенное число основных элементов, из которых слагаются все решительно политические теории, и что история политических учений представляет нам постоянное чередование этих элементов [827]. Правда, это было подмечено в истории западноевропейских политических учений, но нужно думать, что по мере развития науки истории русских политических учений справедливость указанного закона оправдывается и здесь. Оригинальность политического писателя, следовательно, может выразиться лишь в том или другом *сочетании* готовых элементов, в раскрытии и уяснении заключающихся в них идей, наконец, в приспособлении их к политическим запросам времени. Этой мерке учение Грозного вполне соответствует. У него найдем и идею богоустановленности царской власти, и идею ответственности царя перед Богом, и многое другое, что действительно встречалось задолго до него. Но ни один писатель до него не находился в таком положении, как он, никому не приходилось защищать царскую власть от прямых нападок и посягательств, как ему – от нападок Курбского; все политические идеи, которые он воспринял от предшествующей литературы, он и приспособляет для своей цели, раскрывает в них то, что может служить для

защиты и обоснования учения о нераздельности царской власти. В этом и состоит, главным образом, оригинальность его теории.

Предшественники Ивана Грозного рассматривали вопрос о пределах царской власти большей частью в общей форме; у него заметен переход к сравнительной точке зрения. Он знает, что в разных государствах объем царской власти бывает неодинаков. Есть государства, где цари «послушны епархом и сигклитом»; они «*царствию своими не владеют: како им повелят работные их, тако и владеют*». Это «безбожные человецы», т. е. неправославные народы. Ближайший пример такого государства с ограниченной царской властью Грозный видел в Польше: он упрекает Курбского, что тот «такова государя искал по своему злобесному хотению, еже ничим же собою владеюща, но паче худейша от худейших раб суца, понеже *от всех повелеваем есть, а не сам повелевая*» [828]. В посланиях Грозного нигде нет объяснения, почему у безбожных народов царь не обладает полновластием. Но около того же времени, в 1567 году, появился ряд литературных произведений, в которых как раз дается ответ на этот вопрос. Это грамоты нескольких бояр к польскому королю Сигизмунду Августу и к гетману Хоткевичу в ответ на предложение перейти в польское подданство. В грамотах нет упоминания об Иване Грозном, но в литературе уже указывалось, что некоторое участие в составлении их он, несомненно, принимал, а Соловьев даже думал, что он сам их написал от имени этих бояр [829]. И, действительно, грамоты носят заметные следы пера Грозного: тот же язык, та же манера нанизывать тексты без всякого толкования, та же склонность к развитию темы о полноте власти. Поэтому, не впадая в большую ошибку, можно допустить, что грамоты излагают в значительной степени взгляды самого Ивана Грозного. В грамоте М. Воротынского читаем: «Потому ты своим паном и послушен, что *есте не коронные* государи... ино вам и больши того подобает панов своих послушивати, *зань же есте государи не коренные* ..., а ты по делу не волен еси, что *еси посаженной государь, а не вотчиной*, как тебя захотели паны твои, так тебе в жалованье государство и дали» [830]. Здесь, следовательно, отсутствие полновластия ставится в тесную связь с избирательным порядком. Этой мысли в посланиях Грозного, как сказано, нет, но зато он там подробно развивает обратное положение о том, что наследственный государь имеет все права на полновластие.

Иван Грозный очень охотно в своих посланиях останавливается на мысли о богоустановленности царской власти. По его убеждению, царства «Бог дает ему же хочет», всемогущая десница «милостию своею благоволи нам удержати скифетры Росийского царьствия»; он приводит и известный текст из Послания ап. Павла (Рим. гл. 13): «Никая же бо владычества, еже не от Бога учинена суть». Но он гораздо определеннее и резче, чем его предшественники, связывает с богоустановленностью необходимость покорения власти. «Смотри же сего и разумевай, яко противляйся власти Богу противится; и, аще кто Богу противится, сии отступник именуются, еже убо горчайшее согрешение. *И сии же убо реченно есть о всякой власти, еже убо кровьми и браньми приемлют власть*. Разумей же вышереченное, яко не восхищением прияхом царство; тем же *наипаче* противляйся власти Богу противится» [831]. По мнению Грозного, следовательно, всякая власть от Бога, даже если она приобретена насилем, т. е. незаконно, и всякой власти надо покоряться, тем более надо покоряться законной власти. Законность же власти доказывается ее наследственностью. «Не восхитихом ни под Ким же царства, но Божиим изволением и *прародителей и родителей своих благословением*, яко же *родихомся во царствии*, тако и воспитахомся и возрастяхомся и воцарихомся Божиим повелением и родителей своих благословением *свое взяхом, а не чужое восхитихом*», – пишет он в первом послании. Прародители Курбского служили деду Грозного и «вам, своим детем, приказали служити и деда нашего детем и внучатом». Те же мысли находим и во втором послании. По поводу намерения бояр посадить на престол князя Владимира Андреевича,

Грозный говорит: «Яз восхищеньем ли, или ратью, или кровью сел на государство? *Народился есми Божиим изволением на царство*; и не мню того, как меня батюшка пожаловал благословил государством, да и взрос есми на государстве» [832].

Это сочетание богоустановленности с историческим происхождением власти определяет ту точку, с которой Иван Грозный ведет свою защиту против Курбского. Он старается доказать, что все жестокости, в которых тот его обвиняет, были только ответом на замысел бояр ограничить или отнять у него власть. «*Только б есте на меня с попом не стали, ино б того ничево не было*: все то учинилося от вашего самовольства». «Я, – говорит Грозный, – *за себя есми стал*. И вы почали против меня больши стояти да изменяти, и я потому жесточайше почал против вас стояти. Яз хотел вас покорити в свою волю, и вы зато как святыню Господню осквернили и поругали!» [833]. Но восстание бояр против царя было незаконным посягательством, незаконным потому, что направлялось против власти, установленной Богом и имеющей исторические права. Бояре «на Бога вооружилися»; «вы, – обращается к ним Грозный, – богоданному владыце сопротивистесь». Он выставляет свою знаменитую формулу, в которой выражается вся суть его государственного учения: «Земля правится Божиим милосердием, и пречистые Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и *последи нами государи своими, а не судьями и воеводы, и еже ипаты и стратиги*» [834]. Смысл этой формулы понятен: верховная власть принадлежит Богу, а царь является только наместником Его. Но если власть дана Богом царю, то только он и может ею владеть на законном основании; а отсюда вытекает, что никто не может пользоваться властью вместо него и даже рядом с ним, т. е. что царь обладает полновластием. Таким полновластием и обладали всегда, по мнению Грозного, русские государи: «Российское самодержавство изначала сами владеют всеми государьствы, *а не бояре и вельможи*» [835]. Самодержавие Иван Грозный понимает, следовательно, так же, как и «Беседа валаамских чудотворцев»: это полнота власти, отсутствие ее разделения. «Како же и самодержец наречется, – пишет он, – *аще не сам строит*» [836]. Но уже из приведенных выписок видно, что его понимание опирается не на одну только этимологию слова, как у автора «Беседы», но еще и на религиозно-исторические соображения. Не касаясь вопроса, насколько Иван Грозный оставался верен исторической правде, объявляя самодержавие в смысле полновластия исконным фактом русской истории, следует заметить, что, становясь на историческую почву, он обыкновенно не упускает из виду и религиозную точку зрения, и потому его речь чаще всего имеет не тот смысл, что русские цари обладают полновластием, *так как* они им всегда обладали, а только тот, что они получили власть от Бога и затем ее преемственно друг другу передавали, а *потому* и сам Иван Грозный имеет власть от Бога, и только он один, следовательно, он обладает полновластием. В этом смысле он говорит, например, в начале первого послания: «*Самодержавство Божиим изволением* почин от великого князя Владимира, просветившего всю Рускую землю святым крещением и великого царя Владимира Манамаха, иже от Грек высокодостоинейшую честь восприемшу»... и далее через Александра Невского, Дмитрия Донского, Ивана Васильевича, Василия Ивановича «*даже дойде и до нас*, смиренных, скипетродержавия Руского царствия» [837]. Иван Грозный, следовательно, соединяет с самодержавием мысль не только о полновластии, но еще и о богоустановленности и о власти по собственному праву. В этом его отличие от «Беседы». Другое его отличие от нее – в большей последовательности. Автор «Беседы» находил, что с самодержавием несовместимо участие в управлении государством представителей духовенства, но в то же время он не видел никакого противоречия в участии бояр и даже требовал его. Иван Грозный восстает против участия в государственной власти духовенства и бояр одинаково. Раньше, в первую пору своего царствования, он разделял, вероятно, учение о гармонии властей и, во всяком случае, допускал некоторое участие

духовенства в государственных делах. Отражение этого взгляда мы видели в Стоглаве. В послании митр. Макарию 1552 г. он выражает желание, чтобы Создатель покрыл благодатью «царство наше, порученное Богом тебе и нам» [838]. В посланиях к Курбскому он стоит на противоположной точке зрения и даже прямо признается, что прежде он держался неправильного взгляда, и что он дал поймать себя на высоких чувствах к духовному чину. По его словам, он принял Сильвестра «совета ради духовного и спасения ради души своея», и тот сперва «яко благо нача, последовавше божественному писанию», т. е. давал царю Ивану исключительно духовные советы. «Мне, – пишет Грозный, – видевшу в божественном писании, како подобает наставником благим покоряться без всякого рассужения, и ему, совета ради духовного, повинухся в колебании, в невидении», и тогда Сильвестр «возхитихся властью, яко же Илии жрец»; он соединился с Адашевым, и они «мирская начаша советовати». Теперь же он обращается к Курбскому с вопросом: «Или мниши сие бытии светлость благочестивая, еже обладатися царьству от попа невежи?» «И аще убо, подобно тебе, хто смеху бытии глаголет, еже попу повиноватися?» В виде доказательства Иван Грозный ссылается на пример Византии: «Нигде же бо обрящеши, иже не разорится царству, еже от попов владому. Ты же убо по что ревнуеши? *Иже во Грецех царьствие погубивших и Турком повинув-шимся*? Сию убо погибель и нам советуеши?» Итак, по мнению Грозного, в Византии духовенство принимало участие в управлении и ограничивало власть императора, и это-то ограничение было причиной гибели государства. Другое доказательство незаконности участия духовных в делах государства Иван Грозный берет из Ветхого Завета. Когда Бог освободил израильский народ из плена египетского, «егда убо постави священника владати людьми?» Он поставил Моисея, «яко царя»; «священствовати же ему не повеле, но Аарону брату его повеле священствовати, людского же строения ничего не творити». Когда Аарон сотворил «людский строи», то этим отвел народ от Бога. При И. Навине и позже священническая власть была всегда отделена от государственной. «Видиши ли, – заключает Грозный, – яко священство... неприлично царским владати?» [839]. До Ивана Грозного только одна «Беседа валаамских чудотворцев» высказывалась определенно против участия духовенства или, вернее, монашества в правлении.

Все ее доказательства, если не считать ссылки на самодержавие, сводились, в сущности, к одному: иноки отреклись от мира, это – непогребенные мертвецы, и потому им не годится участвовать в мирских делах. Мы видим, что Иван Грозный не воспользовался «Беседой»; у него свои доказательства – Византия и Ветхий Завет, и потому ясно, что его поход против участия духовенства не литературного, а жизненного происхождения.

Такой же жизненностью отличаются его возражения против боярских притязаний. Вам, – пишет он Курбскому, – вместо государьского владения, потребно самовольство»; бояре хотели «самовольством самовластно жити»; «вы, – укоряет он их в другом месте, – мнесте под ногами быти у вас всю Рускую землю» [840]. Мы видели, что идеал Курбского не в том, чтобы царь только советовался со своими боярами и принимал во внимание их советы, а в том, чтобы он «слушал советников своих», т. е. подчинялся их советам. Иван Грозный прекрасно понял мысль своих противников, хотя и несколько преувеличил ее. В первом послании он пишет: «Или убо сие светло, попу и прегордым, лукавым рабом владети, царю же токмо председанием и царьствия честию почтену быти, властью же ничим лутчи быти раба?» «И се ли убо благочестие, еже не строити царства?» Вспоминая время Избранной рады, он говорит: «Вы с попом и Алексеем владеете». Он, по его словам, «не хотел в детстве быти, в воли вашей... *Вы же владетели и учителя повсегда хощете быти*, яко младенцу». Но лучше всего он выразил свою мысль, определяя сущность боярских замыслов: «Дабы аз словом был государь, а вы б с попом владели». Эта формула показалась Ивану Грозному удачной; ее он повторяет и во втором послании: «Вы ли растленны или яз? Что яз хотел вами владети, а вы не хотели под моею



властию быти, и яз за то на вас опалялся? Или вы растленны, что не токмо похотесте повинны мне быти и послушны, но и мною владеете, и *всю власть с меня снясте*, и сами государилися, как хотели, а с меня есте государство сняли: *словом яз был государь, а делом ничево не владел*» [841]. Иван Грозный доказывает, что такое разделение власти между царем и советниками является источником великих несчастий для государства. «Господу нашему Иисусу Христу глаголющу: аще царство на ся разделит, не может стати; такожде кто может бранная понести противу врагов, аще растлится междуусобия браньми царство?» Возражая против участия духовных в государственной власти, Грозный ссылался на Византию, где будто бы такое участие было и имело своим следствием падение государства; но его ссылка была глухая, и для читателя было неясно, какие именно факты византийской истории он имел в виду. В другом месте он снова возвращается к этой теме и, пользуясь, вероятно, хронографом, подробно излагает византийскую историю с точки зрения своей идеи. «В Римском царьстве и в новой благодати, по (т. е. во) Греческих, еже по вашему злобесному хотению разуму случися». Август-кесарь обладал всей вселенной; но после Константина Великого «греческая власть делится» и начинает «скудость приимати». Появляются «мнози князи и местоблюстители», все они «обладаша койждо своими месты», и результат этого был вполне определенный: одна область задругой, один народ за другим «от Греческого царства отторгошеся»; прежде греки брали дань во многих странах, теперь «сами дани даяти начаша». Так продолжалось до последнего царя Константина, при котором «безбожный Магмет Греческую власть погаси». Свои исторические изыскания Грозный заключает обращением к Курбскому: «Смотри же убо се и разумей, какво правление составляется в разных началех и властех; и понеже убо тамо быша царие послушны епархом и сигклитом, и в какову погибель приидоша» [842]. До Ивана Грозного ссылался на византийскую историю Пересветов и тоже утверждал, что в Византии царская власть была ограничена. Но он имел при этом в виду одно только царствование последнего византийского императора. Грозный не воспользовался указанием Пересветова, он привел свои факты. И нужно сказать, что его ссылки мало убедительны: он хочет доказать вред разделения власти между царем и советниками, а приводимые им факты говорят о *территориальном* делении государства, о разделении его между несколькими самостоятельными наместниками, что, разумеется, не одно и то же.

Итак, Иван Грозный настаивает на том, что царь должен иметь не номинальную только, а действительную власть, должен «сам строить» государство. Самостоятельность в своих действиях он, как известно, всегда очень ревниво оберегал. О ней он говорит и в своей духовной, составленной в период между 1572 и 1578 г.; он убеждает там своих сыновей учиться мудрости управления, «ино вам люди не указывают, вы станете людям указывати, а чего сами не познаете, и вы *не сами станете своими государствами владети*, а людьми» [843]. В послании к Курбскому Грозный тоже настаивает на самостоятельности и на соответствующей ей обязанности безусловного повиновения царю. Он приводит слова из Ефес. гл. 6: «Раби, послушайте господей своих», – и затем много раз возвращается к этой теме. «Се ли убо свет или сладко, еже рабом владети?» «Кто прегорд: аз ли, от Бога только повинным рабом вам повелеваю хотение свое сотворити, или вы, противяся Божия повеления, моего владычества и своего работного ига отмечаетесь, и яко Господне повелеваете мне вашу волю творити?» «Се ли гордо, яко владыце рабаучити, или се гордо, яко владыце повелевати рабу?» [844]. В. Ключевский по этому поводу восклицает: «Все рабы и рабы, и никого больше кроме рабов» [845]. По учению Ивана Грозного, действительно, никого нет в государстве, кроме рабов, потому что *рабы* означает на его языке людей, имеющих только обязанность повиновения и не имеющих никаких прав участия в верховной власти: верховная власть, по его учению, принадлежит только царю и никому более. Ему принадлежит вся полнота власти, и он

распоряжается ею по собственному разумению. «Ажаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есмя», – говорит он [846] . Эти слова имеет в виду Ключевский, когда он утверждает, что для Ивана Грозного самодержавие есть «не политический порядок, а простая личная власть или голая отвлеченная идея»; к этому заключению сводится «вся его философия самодержавия» [847] . Но едва ли не справедливее противоположное мнение, что в своей переписке с Курбским Грозный «отстаивал не право на личный произвол, а принцип единовластия, как основание государственной силы и порядка» [848] . Чтобы отстаивать простую личную власть, не нужно большой работы мысли; ее вообще нет надобности отстаивать или, вернее, в ней *ничего* отстаивать, потому что в ней нет никакого принципа. Но у Грозного никак нельзя отрицать работы мысли. Он не только много читал, но и много размышлял, хотя и нужно признать, что его размышления очень часто шли ложным путем и разрешались парадоксами. У него есть свои продуманные взгляды, и в приведенных словах действительно заключается его своеобразная «философия» самодержавия.

Некоторые черты этой «философии» мы уже видели. Это оригинальное сочетание начал, почерпнутых из св. Писания, с историческим обоснованием царской власти, причем то и другое служит у него не только для доказательства законности власти и необходимости покорения ей, но и для доказательства того, что царь обладает полновластием. Но этим учение Ивана Грозного о царской власти не ограничивается; можно указать и другие элементы его, не менее характерные. Как Пересветов, Грозный является убежденным сторонником сильной власти. Он утверждает, что мягкая, снисходительная власть производит беспорядок и является причиной смут и междуусобий. Приведя слова из поел. ап. Иуды о милости и страхе как орудиях спасения, он говорит: «Видиши ли, яко апостол повелевает *страхом спасти* ? Тако же и во благочестивых царей временех много обрящеши злейшее мучение. *Како же убо* , по твоему безумному разуму, одинако (ркп. единоко) *быти царю, а не по настоящему времени* ? То убо разбойницы и татие мукам неповинни... то убо вся царствия невстроении и междуусобными бранями вся растлятся. *И тако ли убо пастырю подобает, еже не рассмотряти о нестроении от подвластных своих* }» Быть царем «по настоящему времени» – значит действовать сообразно реальным условиям общественной жизни, не останавливаясь в случае необходимости перед крайними мерами. «Се ли убо сопротивно разуму, еже *по настоящему времени жити* }» — спрашивает Иван Грозный и указывает на пример Константина Великого, убившего «царствия ради» собственного сына, и князя Феодора Ростиславича, пролившего много крови в Смоленске. «И во святых причитаются», – добавляет он. Задача царской власти, по его убеждению, состоит в том, чтобы оказывать милость «благим» и проявлять ярость к «злым». «*Аще ли сего не имея*, – говорит он, – *несть царь*» [849] . Стремясь доказать Курбскому, что для борьбы с общественными нестроениями царская власть не должна останавливаться перед крайними мерами, Иван Грозный прибегает к любопытному сравнению общественной жизни с жизнью монашеской. «Иное же свою душу спасти, иное же многими душами и телесами пещися: ино бо есть постническое пребывание, ино же во общем житии сожитие, *ино же святительская власть, ино же царское правление*». В общем житии «строения и попечения имеют, та же и наказание; *аще ли же сего невнимателие будут, то общее житие разорится* ; святительская власть требует зельного запрещения языком... царскому же правлению – страха и запрещения». «Се же убо разумей, – заключает Грозный, – разнство посническому и общежителству: очима видел еси, и от сего можещи разумети, что сие есть» [850] .

Дополнением к этим взглядам служит у Грозного еще отрицание естественной свободы человека. Он обвиняет Курбского и его единомышленников в стремлении основать государственный порядок, вместо царской власти, на свободе. Ты, говорит он ему, хочешь «самовольством храбрость утвердити, ему же быти не возможно». Стремление перейти от «го

суд ар ьс ко го владения» к самовольству, по его мнению, подобно тому как если бы человечество от христианского закона возвратилось назад к обрезанию. Он с негодованием отвергает ересь манихеев, которые утверждали, что «небом обладати Христу, землю же самовластным быти человеком». Но лучше всего эта мысль выражена в грамоте И. Вельского к королю Сигизмунду, в которой тоже видна рука Грозного: «А что брат наш писал еси, что Бог сотворил человека и *вольность ему даровал* и честь, ино твое писание много отстоит от истины, понеже и первого человека Адама Бог сотворил самовластна и высока, и *заповедь положи*; и егда заповедь преступи, и каким осужением осужен бысть? се есть первая неволя и бесчестие, от света бо во тьму, от славы в кожаны ризы». Указав, что Бог и потом ограничивал свободу человека, давая завет Аврааму, заповеди Моисею, Второзаконие, автор грамоты заключает: «Видиши ли, яко *езде несвободно* есть, и тое твое письмо, брате, далече от истинны отстоит» [851]. Смысл сопоставления общественной жизни с монашеством и этих рассуждений о свободе один и тот же: человеку нужна не свобода, а принуждение, и самодержавие как сильная единоличная власть является необходимым условием общественного порядка и потому отвечает тем планам, по которым сам Творец построил жизнь человека на земле. В этом отношении Иван Грозный присоединяется к «Беседе валаамских чудотворцев», которая также восставала против того учения, что Бог сотворил человека «самовластна». Остается только неизвестным, против одних ли и тех же лиц направляли свои возражения оба автора. Судя по тому, что они резко разошлись между собой в вопросе о характере и о пределах царской власти, можно думать скорее, что противниками их были различные общественные группы: «Беседа» имела в виду, как можно предположить, теоретических проповедников свободы, а Иван Грозный – практических деятелей, только опиравшихся на идею свободы.

Деятельность царской власти Грозный не ограничивает одним покровительством добру и наказанием зла; задачи ее шире. Царь должен смотреть на себя, как на пастыря, он должен «*благочестие у те ердити* по Божию дарованию» [852]. «Тщужесе, – пишет Грозный Курбскому, – со усердием *люди на истинну и на свет наставити, да познают единого истинного Бога*, в Троицы славимого, и от Бога данного им государя». Что это не случайно брошенные слова, и что он действительно возлагал на царя обязанность религиозно-нравственного руководства, тому ярким доказательством могут служить его диспуты с Поссевиным и Ракитой, в которых он защищал истину православия. В ответе Раките (1570 г.), например, читаем: «А о том Господа нашего Иисуса Христа прилежно *молим* всех Спасителя, дабы нас, российский род, сохранил от тмы неверия вашего» [853]. Выводил ли отсюда Иван Грозный и участие царя в церковных делах, на этот счет прямых указаний в его сочинениях мы не находим. Косвенным признанием прав царя в области церковного управления могут служить такие произведения его, как послание к Максиму Греку о ереси Башкина (1554 г.), послание в Кирилло-Белозерский монастырь (около 1578 г.) и др. Сюда же можно отнести и письмо его к арх. Гурию Казанскому (1557 г.), где он говорит о «данной тебе от Бога и *от нас пастве*» и наставляет архиепископа: «доброе устрой и крепце наблюдай, да мзду приимеж от Бога на судищи» [854].

В. Ключевский упрекал Ивана Грозного в том, что тот плохо вслушивался в речь своего противника и, между прочим, не дал ответа на обвинение в жестокостях в отношении бояр [855]. Но это не совсем справедливо. Ответ заключается уже в словах: «жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есмя». Это значит, что Грозный отрицает само обвинение, потому что жестокость как деяние несправедливое, как превышение власти возможна только там, где есть пределы власти, а по его убеждению, царю принадлежит неограниченное право наказания. Другой ответ дают рассуждения Грозного об ответственности царей. И с этой точки зрения он не входит в существо предъявленного обвинения, но просто отрицает его законность.

Он сам упрекает Курбского, что тот «Божий суд восхищает», «будущее судище zde проповедует», т. е. берет на себя судить государя или обвинять его. «Кто убо постави судию или властеля над нами? Или ты даси ответ за душу мою в день страшного суда?., ты же от кого послан еси? И кто тя рукополагателя постави, яко учительский сан восхищающи?» Он указывает на то, что безответственность составляет исконное право царской власти. «Доселе Русские владетели не изтязуюми были ни от кого же, но повольны были подвластных своих жаловати и казнити, а не судилися с ними ни перед кем». В подкрепление этой мысли Иван Грозный ссылается еще на книгу прор. Исаии, гл. 3 («поставлю юношу начальника их, и ругатели обладают ими»), которая оказала свою долю влияния на учение начальной летописи о несправедливом князе, и делает обширную выписку из послания к Демофилу, приписываемого Дионисию Ареопагиту. Послание говорит, собственно, о недопустимости осуждать священника и лишь мимоходом, в виде сравнения, касается вопроса о праве подданного судить государя и решает этот вопрос отрицательно [856]. И здесь, следовательно, Грозный пользуется обоими своими обычными доводами: религиозным авторитетом и историческим обоснованием права.

Из того, что Иван Грозный говорит о необходимости сильной власти для поддержания государственного порядка, о неограниченном праве наказания и о безответственности царя, можно заключить, что он не признает никаких вообще пределов царской власти. Такое заключение будет довольно близко к истине: о пределах царской власти у Грозного нет почти ничего. Упрекая Курбского, что тот бежал от наказания и тем нарушил долг повиновения царю, он говорит: «Вся божественная писания исповедуют, яко не повелевают чадом отцем противитися и рабом – господем, *кроме веры*». С другой стороны, он выражал твердую уверенность, что о всех своих согрешениях, вольных и невольных, ему придется, «яко рабу», дать ответ на последнем суде [857]. Вот и все, что имеем по этому вопросу в произведениях Грозного [858]. Предел царской власти – в истинах православной веры, их царь не может изменить, и их он обязан соблюдать в своих действиях; если же действия его оказываются несогласными с этими истинами, подданные свободны от повиновения. По существу это понимание пределов царской власти очень приближается к тому, которое находится в учении Иосифа Волоцкого: тот тоже нечестие и хулу считал главными признаками тирана и за это отказывал ему в повиновении. Но по развитию темы Грозный остается далеко позади Иосифа. Он высказывает свою мысль мимоходом, почти не останавливаясь на ней; видно, что для него это вопрос малоинтересный, не стоящий внимания. Из всех предшествующих писателей, пожалуй, один только Акиндин может быть в этом отношении поставлен на одну доску с Иваном Грозным. Увлеченный доказательством прав князя над митрополитом, он тоже совсем не разработал вопроса о пределах царской власти и не воспользовался даже тем, что было сделано в этом направлении до него. Получилось впечатление, что он не знает никаких решительно пределов для княжеской власти, что она представляется ему безусловно неограниченной. Объяснять ли неразработанность вопроса о пределах царской власти у Ивана Грозного тоже его увлечением полемикой с Курбским или его действительными убеждениями, во всяком случае нужно признать: 1) что, борясь против ограничения царской власти боярским советом и отстаивая ее полноту, он в то же время не представлял себе царскую власть как безусловно неограниченную, и 2) что установление пределов царской власти является в его произведениях как вопрос второстепенный, и царская власть оказывается у него ограниченной гораздо менее чем в большинстве произведений предшествующей русской литературы. Но, говоря о непротивлении власти «*кроме веры*», он принципиально все же признает не только пределы власти, но и пределы повиновения ей.

Все сказанное дает достаточно материала для решения литературного вопроса о

принадлежности Ивана Грозного к старым или к новым общественным течениям и об отношении его к различным направлениям русской письменности [859]. Курбский защищал старину, но сама защита эта как литературное явление была новостью. До середины XVI в. никто в русской литературе не выступал с защитой старинных прав боярства, и никто не требовал разделения государственной власти. «Беседа валаамских чудотворцев» и ее «Иное сказание» были единственными предшественниками Курбского. Связь его с древней русской письменностью весьма незначительна; излюбленные темы ее – покорение царю, религиозные пределы царской власти развиты у него до крайности слабо. Наоборот, можно заметить у него симпатии к литературным деятелям, проводившим сравнительно новые идеи, как заволжцы, игумен Артемий и другие. Иван Грозный – представитель нового порядка, но, отстаивая его, он в значительной степени опирается на старые литературные идеи. Возражая Курбскому, он твердо стоит на той точке зрения, что царское полновластие составляет исконный факт русской истории и находится в полном согласии с издавна установившимися на Руси порядками и воззрениями. Эта точка зрения, естественно, сблизила Грозного с наиболее старыми литературными направлениями и заставила его широко пользоваться ими. Богоустановленность власти, покорение царю, ответственность царя перед Богом, охрана православия – к этим идеям, которые встречаются в произведениях русской письменности с самого ее начала, заметно у него сильное тяготение. Но так как все эти идеи высказывались русскими книжниками в то время, когда никто еще не делал нападения на царское полновластие, а Иван Грозный всю силу своего литературного таланта должен был направить на защиту полновластия именно от этих нападения, то этим уже исключена была возможность рабского или ученического пользования старыми идеями: опираясь на них, ему приходилось в то же время приспособлять их к своей особой цели. А это открывало для него возможность, оставаясь верным одному направлению политической литературы, иметь в то же время точки соприкосновения и с другими литературными лагерями и даже пользоваться кое-чем у своих литературных противников. Поэтому можно подметить значительное сходство у Ивана Грозного с Иосифом Волоцким – именно в развитии и обосновании идеи царской власти, а из других направлений можно указать на заволжцев, с которыми его сближает отрицательное отношение к общественной роли духовного чина [860], и на «Беседу валаамских чудотворцев», с которой у него общее, во-первых, отрицание прав духовенства на участие в управлении, и во-вторых, понимание самодержавия как нераздельности царской власти. Можно назвать еще и других предшественников Грозного. Так, сближение идеи богоустановленности с историческим обоснованием власти встречается до него в одном из посланий митр. Филиппа к новгородцам; о необязательности для князя боярских советов говорил Вассиан Рыло, который тоже склонен был выводить эту необязательность из идеи богоустановленности и из ответственности перед Богом одного только царя. Но больше всего сходства у Ивана Грозного, как и следовало ожидать, с Пересветовым; сходство это столь значительно, что есть все основания говорить о влиянии одного на другого. Главные черты сходства между ними следующие: 1) отрицательное отношение к участию бояр во власти, 2) ссылка на ограничение царской власти в Византии,

3) мысль о необходимости сильной власти и крутых мер для поддержания общественного порядка («правды» Пересветова). Но есть между ними и крупное различие. Пересветов, восставая против боярского правления, хотел, чтобы царская власть опиралась на широкие народные массы, т. е. хотел сообщить ей народный, демократический характер. У Ивана Грозного нельзя подметить никаких демократических стремлений, никаких намеков на народный характер царской власти. Она не опирается у него ни на какие-нибудь отдельные общественные группы, ни на все общество в его целом. Имея свое основание за пределами народной жизни, царская власть как бы не нуждается ни в какой общественной поддержке.

Может быть, и на самом деле такова была мысль Грозного.

Что касается других источников, то Иван Грозный больше всего пользуется св. Писанием, отцами церкви и византийской историей. По широте пользования этими источниками он напоминает Иосифа Волоцкого. В обращении с ними Грозный не повторяет своих предшественников, он отыскивает в них новый материал, причем самый выбор ссылок и толкование их отличаются большой свободой, так что очень часто текстам и фактам, которые он приводит, он придает такую мысль, которой в них, может быть, прямо и не содержится. В пользовании же византийской историей можно заметить еще две интересные черты. Во-первых, Иван Грозный очень часто обращает внимание на одну только внешнюю сторону сообщаемых им фактов, а не на внутренний, действительный их смысл. Например, доказывая Курбскому, что он не имеет права судить царя, Грозный ссылается на так называемый «*Многосложный свиток*», представленный собором восточных иерархов императору Феофилу, но при этом указывает не на содержание его, но на отсутствие в нем «хулений» по отношению к нечестивому императору [861]. В доказательство того, что царь не должен останавливаться перед крайними мерами, он указывает на Константина Великого, который не задумался убить собственного сына, хотя убийство это в действительности произошло не «царствия ради», как говорит Грозный, а по совершенно другим причинам [862]. Во-вторых, твердо стоя на том, что он защищает старину, Иван Грозный должен был логически рассматривать боярское ограничение, против которого он боролся, как новшество, чуждое русской истории и занесенное на Русь извне. Поэтому мы видим, что он пользуется византийской историей не для обоснования собственных взглядов на царскую власть, а для опровержения своих противников. Он утверждает, что в Византии было не самодержавие в смысле полноты власти, а, наоборот, ограничение. Факты, которые он приводит для подкрепления этой мысли, сами по себе не говорят ни за, ни против ограничения, и получают нужный ему смысл лишь при известном с ними обращении. Таким образом, мы имеем право заключить, что широкое пользование различными источниками не мешало Ивану Грозному вполне самостоятельно вырабатывать свои воззрения. Многочисленные ссылки, которые находим в его произведениях, не определили собой его взглядов, а, скорее, наоборот: его взгляды определили как выбор текстов и фактов для ссылок, так и их толкование. Иван Грозный много читал, и из своего обширного чтения он выбрал для своих писаний то, что, по его мнению, могло служить для доказательства и подкрепления его взглядов.



# 1. Наследие Смутного времени

Прекращение дома Рюриковичей и наступившая вслед за этим смута принесли с собой ряд фактов и отношений, которые непосредственно затрагивали основание и пределы царской власти, и которые, по-видимому, находились в коренном противоречии с политическими теориями, выработавшимися на Руси к концу XVI века. Престол, на котором в продолжение многих столетий чередовались государи по праву законного наследования, замещается теперь в избирательном порядке. Некоторых царей, как Годунова и Михаила Романова, избирает Земский собор в качестве представителя всей земли; Шуйский, напротив, получает престол из рук небольшой общественной группы. Прежде освобождался престол только со смертью царя; теперь практика выдвигает новые явления: Лжедмитрий, хотя и достигший власти обманным путем, но опиравшийся на право рождения, был свергнут; «ссажен» был с престола и Шуйский, получивший царство посредством избрания. Избрание царя иногда имело характер одностороннего действия, как при избрании Годунова и первого Романова, иногда же оно выливалось в форму двустороннего акта, т. е. договора. Мы знаем два таких договора. Один – это «запись», по которой целовал крест Василий Шуйский, другой – договор с королевичем Владиславом. Условия обоих договоров не совсем одинаковы.

Шуйский целовал крест на том, чтобы никого не казнить смертной казнью, не осудив «истинным судом с бояры своими», и чтобы не лишать имущества семейство и родственников преступника. Кроме того, царь обещал не слушать ложных доносов [863]. Смысл этого договора возбуждает сомнение: заключается ли в нем ограничение царской власти? Одни исследователи находят, что договор устанавливает ограничение власти царя Василия Боярской думой, и что он обеспечивает личную и имущественную безопасность всего вообще населения от произвола сверху. Другие указывают на известительную грамоту царя Василия в Пермь, где он сообщает об учиненном им крестном целовании и в то же время выражает намерение «держати Московское государство», как его «прародители», «великие государи российский цари» [864]. В грамоте говорится, что царь целовал крест «всем людем», а не боярам; не упоминается о боярах и в заключительной части «записи», где повторены все условия, принятые царем. А так как, по общепринятому мнению, цари, которых Шуйский называет своими прародителями, правили полновластно, то и заключают, что в «записи» царя Василия нет ровно ничего такого, что «по существу ограничивало бы его власть» [865]. Это разногласие объясняется тем, что историки считают ограничением царской власти одно только разделение власти между царем и каким-нибудь учреждением – Боярской думой или Земским собором. Но разделение власти есть лишь один из возможных видов ее ограничения. Царь может быть ограничен не только в том смысле, что он принужден делиться властью с Боярской думой или с собором, но и в том, что установлены обязательные для него нормы или обязательный порядок решения государственных дел. Вчитываясь в «запись» Шуйского и сопоставляя ее с известительной грамотой, скорее можно прийти к тому выводу, что в ней нет ограничения царя *в пользу бояр*, но это не значит, что в ней нет и вовсе никакого ограничения. Запись устанавливает обязательный для царя порядок судопроизводства по важнейшим преступлениям и обязательные нормы уголовного права. Насколько то и другое было для него «юридически обязательным» [866], — это можно оставить в стороне, так как вопрос о различии между юридически-обязательным и нравственно-обязательным принадлежит к числу самых спорных – особенно, когда дело касается государственных отношений. Довольно того, что эти нормы были для царя Василия просто обязательны, и что он целовал на них крест и, следовательно, не мог отменить их собственной единоличной властью. Заклучало ли в себе это ограничение какие-нибудь *новые* обязательства



царской власти, и была ли надобность по обстоятельствам времени указать на эти обязательства, на этот счет могут быть, конечно, разные взгляды. Один из возможных взглядов состоит в том, что «прародители» царя Василия, московские и российские государи, далеко не были в глазах общества государями полновластными [867]. От начала русской письменности и до конца XVI в. нельзя найти ни одного политического учения, которое понимало бы царскую власть как абсолютную, ничем решительно не ограниченную. Одни авторы требовали, чтобы цари «судили по праву» и хранили закон, а другие не ограничивались даже такими общими наставлениями и указывали более определенно те нормы, которые они считали для царей обязательными; были, как мы знаем, и крайние учения, которые отказывали царям в повиновении, когда они нарушают закон. Практика могла часто не соответствовать этим идеям, но от этого идеи вовсе не теряли своего значения. Всего менее ограниченной является царская власть в теории Ивана Грозного, но и он признает нечто, стоящее выше царя: это православная вера. Как ни малозначительным может представляться это ограничение, однако через немного лет после воцарения Шуйского обстоятельства заставили тех, кто ведал тогда судьбу русской земли, выставить именно православие как область, стоящую выше власти царя. Если литературу считать выразительницей общественных настроений, то следует сказать, что и в глазах общества царская власть была ограничена законом. Пока престол занимали цари по праву рождения, воспитанные в известных традициях и имевшие известный авторитет, можно было думать, что между ними и обществом есть в этом отношении полное согласие взглядов. Но когда на место законного наследования пришлось искать других оснований царской власти, нужно было определенно высказать ту мысль, что, несмотря на различие оснований, царская власть останется по существу прежней, и потому Шуйский дает обещание править, как правили его «прародители», т. е. в пределах закона [868]. Два предшествующие царствования – Бориса и Лжедмитрия – подсказали, какие именно нормы из числа входящих в общее понятие закона, нуждаются в особом подтверждении; они-то и составили содержание «записи». Таким образом, «запись» царя Василия можно признать ограничительной; новостью же было не заключающееся в ней ограничение само по себе, а только ее форма как выражение договорного начала.

Договор 17 августа 1610 г. с королевичем Владиславом имеет другое содержание [869]. Из «записи» Шуйского в него вошло только обязательство никого не казнить, не осудив с боярами и с думными людьми. В остальном договор имеет совершенно иной характер. Владислав обязуется «христианское православное веры греческого закона ничем не рушить» и никого не переводить «силою и нужею» в другую веру; обязуется не вступаться в «светительские дела» и не нарушать неприкосновенность церковных и монастырских имуществ, а также не отнимать ни у кого «родительских отчин». Далее, Владислав обязуется не переменять «прежних обычаев и чынов, которые были в Московском Государстве». Наконец, в договоре сказано, что новые налоги могут быть установлены только «поговора з бояры», а для изменения Судебника требуется участие Земского собора («з думою бояр и всее земли») [870]. Договор тоже имеет целью охранить сложившийся государственный порядок, но он гораздо сильнее ограничивает царскую власть, чем «запись» Шуйского. Кроме норм уголовного права и судопроизводства, он ставит над ней целый ряд церковных и государственных постановлений, между ними и те, на которых основывалась неотчуждаемость церковных земель; компетенция думы и Земского собора определена здесь точнее, чем в «записи». Но и эти ограничения не представляют, в сущности, никакой новизны; за исключением тех статей договора, где определяется деятельность думы и Земского собора, он только точно формулирует то понимание пределов царской власти, которое уже давно установилось в политической литературе. Но, как и в «записи», новостью является сам договор как форма для определения прав и объема царской власти.

Является вопрос: сопровождалась ли указанными переменами в государственных отношениях переменной в политических понятиях, и отразились ли они на литературных идеях о пределах царской власти?

Главнейшими памятниками письменности, отразившими на себе события и настроения смуты, и ближайшими к ней по времени являются многочисленные сказания и повести о Смутном времени. Исследования показали, что как исторический источник повести имеют невысокую ценность. Авторы их заботились, большей частью, не о том, чтобы беспристрастно рассказать о событиях, которых они были свидетелями, или о которых дошла до них весть, а о том, чтобы соблюсти внешнюю красоту изложения. Историк находит в них не бесхитростные записи о фактах, а «рассказы, отразившие на себе или условные литературные вкусы века, или агиографическую точку зрения, или поэтическое творчество» [871]. Но зато они должны представить интерес как произведения литературные, т. е. со стороны тех взглядов и понятий, которых держатся их авторы. И вот, если рассматривать повести и сказания о Смутном времени с этой стороны, то оказывается, что события и отношения эпохи отразились на политическом мировоззрении их авторов крайне слабо. Никакой существенной перемены в древнерусские учения о пределах царской власти повести не вносят. Авторы их продолжают, в большинстве случаев, держаться старых идей о царской власти. Иногда эти идеи имеют у них даже тот самый вид, какой они имели и в учениях XV–XVI вв.; если же можно подметить какую-нибудь перемену, то она состоит, большей частью, только в новых выводах из старых идей с целью получить ответ на такие вопросы, которые были неизвестны прежним книжникам, и которые были выставлены новыми отношениями. Лишь как исключение, можно найти в этих произведениях такие идеи из числа относящихся к учению о царской власти, в которых более сильно отразились события, пережитые русским обществом в смутную пору.

Как на прямое отражение этих событий, можно указать, в сущности, только на одну идею, которую находим в «*Временнике*» дьяка Ивана Тимофеева. О царе Василии Шуйском он говорит, что тот нарекался царем «без воли всея земля», «без воля всех градов воцарился»; в других случаях он называет его «самоизбранным» и «землею всею не утверженьем» [872]. Из этих выражений можно заключить, что, по мнению Тимофеева, для избрания царя необходимо не только участие, но и согласие всего народа. Это нельзя понимать в том смысле, что царь может получить власть только от народа, что законным может быть признан только тот царь, которого избрал народ. Для такого толкования его мысли Тимофеев не дает решительно никаких оснований. Его мысль скромнее: если для замещения престола применяется избирательный порядок, то в выборах должна непременно выразиться воля всей земли. Ничего похожего на теорию народовластия ни у Тимофеева, ни у авторов других повестей найти нельзя. У них нет ни идеи договора, как основания царской власти, ни даже идеи ограничения царя Боярской думой или Земским собором. Скорее-наоборот. У того же Тимофеева есть нечто вроде теории, имеющей целью объяснить, почему народ принимает в России слабое участие в управлении государством. «Мужественные крепости не бе в нас отдавна», – говорит он; не хватает смелости составить какое-нибудь собрание, чтобы воспрепятствовать «чрез законы бываемым повелениям». В нас, как выражается Тимофеев, вселился недуг «несогласного разгласия», мы «любовным союзом растояхомся, к себе кождо нас хрепты обрацахомся, овии к востоку зрят, овии же к западу». Эту народную черту успели подметить «новообладатели наша» – Борис и Расстрига и обратили ее на свою пользу [873]. Таким образом, в основу политических взглядов Тимофеева легли некоторые психологические соображения.

Во всех повестях более или менее определенно проводится старое учение о богоустановленности царской власти. Тимофеев, например, говорит, что царь «богопоставлен нам во всей жизни во утвержение и управление обще наше». Царь, по его мнению, «аще и

человек по естеству, властью достоинства привлечен есть Богу», так как на земле никого нет выше его [874] . Но обстоятельства поставили перед писателями такие вопросы, которых не знали прежние книжники, и на которые нельзя ответить одним только утверждением, что царская власть установлена Богом. Царь получает власть от Бога, но всякий ли царь? Можно ли сказать, например, что Расстрига получил свою власть от Бога? Царь, получивший власть по избранию народа, есть ли царь от Бога? Прежняя политическая теория учила, что царь ответственен только перед Богом; свержение Лжедмитрия и Шуйского выдвинуло вопрос: законно ли это свержение, и как примирить его с ответственностью царя только перед Богом? Чтобы ответить на эти вопросы пришлось, очевидно, вдуматься в старые учения и выяснить себе их настоящий смысл.

Тимофеев вовсе не считает самозванца царем. «Ему, – говорит он, – повинущаяся вси, идолу сущу, яко царю, поклонишася». Все видели в Лжедмитрии скорее антихриста, «недостойна на престоле суща, неже царя» [875] . Он вообще различает настоящих и ненастоящих царей; к последним он относит не одного Расстригу. Первые – это «самодержавные, истинейшие и природные цари наши», или просто «истиннии наши цари», под которыми Тимофеев понимает царей из дома Рюрика. Противоположность этим составляют «несущии» цари, к которым относятся Борис, Лжедмитрий и Шуйский. Шуйского называет Тимофеев иначе «мнимым» царем, так как он «Российские мняшеся яко соержа скифетры», а на самом деле у него не было власти [876] . О Борисе Тимофеев говорит, что он «самохотящ нам поставитися», что он, «вылгав, приобрет си царство», «не о Бозе, но льстивне стену прелез»; в одном месте он прямо дает понять, что не считает Бориса царем от Бога: «избранный Богом тщетно суетных словами не услажася, яко же он, истинные бо славы от единого же Бога ожидая... Той же, иже о нем слово zde, не внять си во ум тогда» и т. д. Так же относится он и к Шуйскому. И тот «самохотно восхищением наскочивше бестудне... на царство, мню, – говорит Тимофеев, – Яве, яко без Божия промысла»; он «самоизвольне» сел на престол, т. е. «без Божия его избрания же и благоволения» [877] . Такое же указание на собственную волю, как на мнимое основание царской власти, встречается и в характеристике первого самозванца; по словам Тимофеева, он был не только лжецарь, но и «самоцарь» [878] . Все трое относятся к числу царей, «чрез подобство наскакающих на царство» [879] . Но Лжедмитрий, как и прежние цари, был венчан и помазан на царство; не сглаживает ли этот обряд, в котором венчаемый подвергается непосредственному действию благодати Божией, все различия в способах получения престола? Не стал ли самозванец после венчания царем от Бога со всеми вытекающими для него отсюда преимуществами? Тимофеев и с этим затруднением справляется легко. Он убежден, что в этом случае от обряда осталась одна только видимость: Лжедмитрий «еретическими наступив ногами царствопомазание... невидимо мажушим и венчающим его к своей воле бесом, благодати не сущи». Таким образом, хотя обряд и был совершен, на лжецаре не было благодати, и не от Бога был он венчан на царство. Совершенно подобно этому понимает дело и князь С. И. Шаховской. По поводу самозванца, а может быть, имея в виду и царя Бориса, он говорит в своей Повести: «Иже неправедно восхитивый власть без вести погибоша, якоже всем разумно суть. От сего же можем навикнути, яко и диавол на высоту вознести может человека, но обаче до конца даемые им власти не соблюдает» [880] . Итак, есть цари от Бога и цари не от Бога; эти добились царства своей волей, прибегая к обману и лести; они получили власть не от Бога, а от диавола.

С другой стороны, богоустановленность царской власти нисколько не связана с каким-нибудь определенным порядком замещения престола. Царь получает престол от Бога не только тогда, когда престол переходит к нему по праву рождения, но и в том случае, если он замещается по народному избранию. О царе Михаиле Феодоровиче Тимофеев говорит, что ему

Бог «Велероссийское царствие, предварив, вседержавну вручи». Другие авторы выражаются еще определеннее. Например, в «Сказании» келаря *Авраамия Палицына* читаем, что Михаил Феодорович «не от человек, но воистинну от Бога избран», причем он понимает это не в том смысле, что избранием на Земском соборе руководила воля Божия, а в том, что *Михаил Феодорович* был еще «прежде рождения его избран от Бога», и Земский собор только как бы угадал это избрание. Доказательство этому Палицын видит в том, что при собирании голосов «не обретется ни в едином словеси разньствия». «Сие же бысть по смотрению единого Всесильного Бога», – заключает Палицын. Так же смотрит на дело, вероятно, и Хронограф 1617 г. И там говорится, что Михаил Феодорович был избран «не человеческим составлением, но Божиим строением», и что он принял «богопорученное ему скифетродержание» [881].

Кроме различия между истинным и ложным царем по способу приобретения власти, рассматриваемые произведения знают еще различие между царями по способу употребления власти. Старое учение о царе и тиране нашло себе место и здесь. Шаховской устанавливает тесную связь между обеими идеями; по его теории, власть от Бога узнается по ее действиям. «Приемши власть от Бога, говорит он, достохвална и благоугодна исправления сотвориша и утверждаютца во благочестии и пребывают во страхе Божии и в законе Его». Наоборот, «*иже приключившаяся власть от диявола во истине не стоит и благочестия не хранит*». Такой и была власть первого самозванца. Другие авторы не столь решительно отождествляют тиранию с властью не от Бога, но они все сходятся с Шаховским в том, что считают Лжедмитрия тираном. Такими же тиранами изображают они царя Бориса и Шуйского. Тимофеев жалуется на Бориса, «*иже мучителски мною владущего, неже благодержавно*»; о Шуйском он говорит: «Не мощи его нареци по истинне царя, зане *мучителски правяща власть, неже царски*». Князь *И. А. Хворостинин* в своей Повести характеризует Лжедмитрия и Шуйского теми же чертами, какие еще древняя летопись употребляла в изображении несправедного князя. Самозванец, по его словам, «беззаконию изволи советом нечестивым», а Шуйский «*ложная шептания во уши своя от неискусных приемля, на свое достояние подвижесе и свои люди оскорби, злосердием творя*». О Шуйском он даже прямо говорит, что народ «в тиранстве живуще под властью его». Шаховской, по примеру «Слова о судиях», называет самозванца волком. Тимофеев и Хронограф 1617 г. сравнивают Расстригу с «Улианом Законопреступным» [882]. Уже из этого видно, что самой существенной чертой царя-мучителя рассматриваемые произведения считают его беззаконие и нечестие, а отсюда можно заключить, что царскую власть они понимают как ограниченную законом. И действительно, Хворостинин упрекает самозванца в том, что тот «*самодержавие выше человеческих обычаев*» поставил и «неправдою неправедно полагал»; такой же, очевидно, смысл имеет упрек, делаемый Шуйскому Тимофеевым, что он пользовался властью «*чрез достояние*». Таким царям-мучителям Тимофеев противопоставляет других, «царюющих нами вправду»; это – «вправду цари, исправляющие престол иже тем местом достойне». Таковы были прежние цари, кончая царем Феодором Ивановичем [883]. А из того, что Тимофеев говорит о царе Борисе, можно с несомненностью заключить, что он считает для царя обязательными не только закон Божий, но и положительное законодательство, а именно церковные постановления и «первых царей уставы», которые он еще иначе называет «первые самодержавных уставы». Царь Борис, который нарушил то и другое, поступил, по его мнению, «законопреступно» [884].

Как же следует относиться к мучителю, обязаны ли подданные повиноваться ему так же, как и царю? Мы знаем, что в русской письменности до конца XVI в. было на этот счет два направления. Одно направление обходило этот острый вопрос, но вообще, держась мысли, что неправедный князь есть наказание Божие за грехи народа; оно склонно было распространять и на него ту обязанность покорения, какая лежит на подданных в отношении праведного князя.

Другое, наоборот, запрещало подданным повиноваться царю-мучителю. Авторы повестей о Смутном времени имели возможность отнестись к этому вопросу более сознательно. Перед ними были события царствований Лжедмитрия и Шуйского, они видели их судьбу и должны были так или иначе выяснить свое отношение к этому. К сожалению, однако, не все авторы, описывая свержение Лжедмитрия или Шуйского, открыто высказывают свое мнение об этих событиях. Князь *И. М. Катырев-Ростовский*, например, в своей Повести говорит о падении Шуйского так: «Собрася множество народу царствующего града... и воздвигоша гласы своя, да отоиметца царская держава от царя Василя, *понеже мужь крове еси*, и вси людие мечем погибоша за него, и грады раскопаны суть, и вся Российская держава запустение прия». Автор, очевидно, старается объективно изложить события и привести чужие мнения, и только незаметный переход от косвенной речи к прямой и обратно дает понять, что автор как будто не вполне сочувствует этим мнениям или считает их недостаточными для оправдания того, что произошло. Авраамий Палицын говорит уже определеннее. Он не чужие мнения приводит о Шуйском, а сам признает в «Сказании», что царь Василий «неповинных и несогрешьших смертну суду предааше»; однако он думает, что следовало, «целовав ему животворящий крест Господень, *во всем упование на Господа возлагати*». Всего же сознательнее отнесся к вопросу Иван Тимофеев. Его мысль гораздо глубже. Тимофеев различает суждение о царе и суд над царем. О царях, «царюющих вправду», не следует, по его мнению, «износить неподобная»; если они что-нибудь «сотвориша и погрешно», то об этом не следует судить, а нужно лучше умолчать. Поэтому он не распространяется о темных сторонах царствования Ивана Грозного, но старается пройти молчанием «царское безобразие жития» его и только, как он выражается, «в прикровении словес» решается иногда обнажить «студ венца» его. Напротив, о царях, «чрез подобство наскакающих на царство», можно, по его мнению, свободно высказывать суждение. Что же касается возможности судить царя, то он решительно ее отрицает, хотя бы на престоле находился и царь, которого он сам признает мучителем. Это видно из того, как он относится к свержению Шуйского. Этому событию он посвящает в своем Временнике отдельную статью, где рассматривает его именно с указанной точки зрения. «О дерзнувших рабех, иже *коснушася некасаемых*, – говорит он, – суди в день суда им». Должны страшиться суда не только те, кто посягнул на «богопочтенный венец», но и те, которые были только «видцы», кто мог «дерзнутых о таковых начинаниих возбранити, и не возразиша». По взгляду Тимофеева, личные недостатки царя Василя не давали еще никому права лишать его престола, так как этим наносилось оскорбление не только этому царю, но и самому царскому достоинству. «Аще есть он некогда и погрешителну жизнь убо царствуя проходил, *венцу же честному что есть с ним?*» Как пороки святителей не отражаются на церкви, которая пребывает всегда в чистоте и святости, так и престол царский неповинен в деяниях царей. Поэтому и говорит Тимофеев: «Чесо ради со онем и непорочное обругаша и с повинным неповинное сочеташа бесчестие?» Следовало «оного суду попустити, неже себе самех отмщати» [885]. Мучитель так же несет ответственность только перед Богом, как и праведный царь.

Итак, можно сказать, что авторы повестей о Смутном времени остались верны старым политическим понятиям. Смута мало отразилась на политическом миросозерцании русского общества, поскольку о нем можно судить по памятникам письменности. В главнейших вопросах, относящихся к учению о царской власти, в том числе – и в вопросе о ее пределах, рассмотренные произведения проводят идеи, вполне согласные и даже тождественные с теми взглядами, которые мы находим и у прежних мыслителей. Но для политической литературы события Смутного времени все же имели некоторое значение. Они заставили писателей внимательно вдуматься в те учения, на которых они были воспитаны, заставили более сознательно отнестись к таким идеям, которые, как, например, идея безответственности царя,

их предшественниками были высказаны как простой логический вывод из других идей (например, из идеи богоустановленности царской власти), и не были проверены на опыте.

Из позднейших писателей, которые отчасти тоже испытали на себе влияние Смутного времени, заслуживает упоминания *Котошихин*. В своем сочинении о России в царствование Алексея Михайловича он также рассказывает о некоторых событиях этого времени. Но сочинение Котошихина, вообще говоря, лишено идей. Это – простое описание русских государственных порядков, общественной и частной жизни – описание, носящее очень часто окраску пренебрежительности и недоброжелательства, а не политический трактат [886]. Поэтому для истории русских государственных идей сочинение Котошихина может дать немного.

Как и авторы рассмотренных повестей, Котошихин не всех царей считает истинными царями и получившими власть от Бога. О царе Борисе он говорит, что тот «дияволим научением» учинился царем, а самозванца он называет «лживым царем» [887]. Отголосок Смутного времени можно видеть у него и в том, что он не только о царе Борисе и о Шуйском, но и об Алексее Михайловиче говорит, что его «на царство обрала» [888]. Хотя очень вероятно, что *обрать* на языке Котошихина не вполне равнозначно *избрать*, и что он под этим выражением понимает нечто среднее между занятием престола и торжественным признанием прав царя на власть со стороны духовенства и представителей сословий [889], но все-таки в этом термине есть некоторый оттенок, который показывает, что автор живет преданиями Смутного времени и сочувствует им [890]. Выходит, будто царь пользуется властью не по собственному праву, а нуждается еще в чьем-то согласии. Но наиболее интересным является отношение Котошихина к самодержавию. Известен его рассказ о том, что с царей после Ивана Грозного были взяты «письма», «что им быть нежестоким и непальчивым, без суда и без вины никого не казнити» и «мыслити о всяких делах з бояры и з думными людми сопча». С царя же Алексея Михайловича письма не взяли, «потому что разумели его гораздо тихим», и потому он пишется самодержцем и «государство свое правит по своей воли». Но, прибавляет Котошихин, Михаил Феодорович тоже писался самодержцем, «хотя ничего не мог делать без боярского совета» [891]. Оставляя в стороне историческую верность этого сообщения, следует сказать, что Котошихин не дает никакого нового понимания самодержавия, но следует в этом отношении за автором «Беседы валаамских чудотворцев» и за Иваном Грозным. Как и они, под самодержавием он понимает полноту государственной власти, сосредоточенной в руках царя. Но есть у него и некоторое отличие от них. Те утверждали, что царь обладает самодержавием, и потому ратовали против разделения власти, а Котошихин говорит, что наделение царя самодержавием зависит от воли тех, кто «обирает» его на царство, так что один царь может быть самодержавен, а другой нет. Можно, однако, думать, что такое понимание самодержавия, как и раньше, в XVI веке, не было общепринятым и что далеко не все связывали идею самодержавия с отсутствием формального ограничения. Цари, которые не писались самодержцами, давали обещание, по словам Котошихина, никого не казнить без суда и мыслить о всех делах с Боярской думой. Эти условия почти буквально совпадают с записью, на которой целовал крест Шуйский. Между тем авторы повестей о Смутном времени, которые прекрасно знают обстоятельства воцарения Шуйского [892], ни словом не намекают, что он не пользовался самодержавием. В крестоцеловальной записи Шуйскому он даже прямо называется самодержцем; так же титуловал его и митрополит во время венчания [893]. Большинство авторов повестей, как это было и прежде, не придают слову «самодержавие» никакого определенного значения и пользуются им чаще всего в качестве титула. Например, Ив. Хворостинин называет самодержцем Владимира Святого, польского короля Сигизмунда, Ив. Катыврев – полумифического Августа, прародителя Рюриковичей [894]. Из того, как пользуется

этим словом Ив. Тимофеев, можно заключить, что для него оно несколько больше, чем простой титул, но и он не связывает с ним мысли об ограничении. Скорее всего можно предположить, что самодержавие он понимал как власть по праву рождения в противоположность власти, приобретенной другими способами. По крайней мере, он называет самодержавными «истинейших и *природных* царей наших» в противоположность «не сущим царям», т. е. не настоящим, не природным царям, которые достигли этого сана уже впоследствии [895]. К тому же Котошихин, как и раньше – автор «Беседы», не выдерживает своего словоупотребления. По его изложению выходит, что и Михаил Феодорович, и Алексей Михайлович одинаково писались самодержцами, хотя один из них ничего не мог делать без боярского совета, а другой не знал никакого совета и правил государством по своей воле. Это уже одно показывает, что терминология Котошихина ломала установившиеся общественные понятия, и, может быть, он просто применялся к пониманию тех иностранцев, для которых писал свое сочинение [896].

Таким образом, при внимательном рассмотрении труда Котошихина со стороны заключающихся в нем политических идей, нельзя найти и в нем никаких заметных следов влияния Смутного времени.

## 2. Подчинение государства церкви

Одним из самых замечательных людей в царствование Алексея Михайловича был, несомненно, патриарх Никон. Он привлекает внимание историка не только своей судьбой, но и своими церковно-политическими воззрениями, которые вполне отвечают его действиям, а отчасти, может быть, и объясняют их. Как митрополит и патриарх, Никон стремился к возвышению своей власти, к приданию ей большего блеска и значения; в своем политическом учении он проводит идею подчинения государства церкви. Свои взгляды на церковь и государство Никон изложил во многих своих письмах и посланиях, а главным образом, в сочинении, носящем название «*Возражение или разорение святейшего Никона патриарха*», и представляющем критику вопросов, которые были предложены Паисию Лигариду боярином Семеном Стрешневым, а также и ответов на них. Сочинение это Никон написал уже после оставления патриаршей кафедры, находясь в Воскресенском монастыре. Как видно из самого сочинения, Никон отослал его «к боярам и властям» [897], и, следовательно, правительство царя Алексея Михайловича имело возможность немедленно ознакомиться с его воззрениями и должным образом на них ответить [898].

У Никона встречается общая мысль о законе как границе царской власти, и о вытекающей отсюда ответственности царя перед Богом. В послании 1659 г. к Алексею Михайловичу он пишет: «Аще и царь еси велий, от Бога поставленный, но *правды ради*». «Аще царь есть, – говорит он в своих «Возражениях», – пребывай во своих уставех»; там же приводит он слова из книги Премудрости Соломона, гл. 6, вошедшие уже раньше в «Слово о судиях и властелех», в которых говорится, что Вышний истязает дела царей, так как они не сохранили закона [899]. Но по вопросу о происхождении царской власти и об ее отношении к власти духовной у Никона заметно колебание. В предисловии к Служебнику, изданному с его благословения в 1655 г., Никон воспользовался мыслью предисловия к 6-й новелле Юстиниана и выставил учение о равенстве властей царя и патриарха. «Бог даровал России два великие дара» – царя и патриарха; «*богоизбранная сия и богомудрая двоица... повелеша собрать в Москву древние св. книги... Тем же благословен Бог, в Троице святей славимый, таковых великих государей в начальство людей своих избравый. Да даст же им, государем, по пророку, желание сердец их... яко да под единым их государским повелением вси, повсюду православнии народи живуще утешительными песньми славити имут воздвигшего их истинного Бога нашего*» [900]. Здесь выражена мысль, что светская и духовная власть одинаково происходят от Бога и как бы на равных правах повелевают православными народами. Мысль эта, конечно, не вовсе новая: происхождение обеих властей от Бога проповедовал до Никона автор «Слова кратка» [901], а учение о равных правах их в государственном управлении, и тоже на основе 6-й новеллы, было когда-то выставлено Феодором Студитом. Впоследствии Никон изменил свое мнение, и в его возражениях на вопросы Стрешнева мы находим уже учение о превосходстве священства.

«Священство царства преболее есть», – говорит там Никон. Свою мысль он доказывает, прежде всего, различием в происхождении обеих властей. Хотя и священство, и царство происходят от Бога, но первое происходит от Бога *непосредственно*, а второе – *посредственно*. После 40-дневного собеседования Моисея с Богом, «прославися обличие плоти лица его», и это было началом священства. В Новом Завете Христос рукоположил апостолов. Царство же, хотя тоже дано Богом, «но во гневе и ярости Божии», и потому как бы не имеет за собой одобрения Божия. Никон понимает при этом историю учреждения царской власти у израильского народа. И в настоящее время на иерархов нисходит непосредственно благодать св. Духа, а царь получает помазание через архиерея. «Меньшее от большего благословляется», – заключает Никон [902].



Высота священства по сравнению с царством видна и из их различного назначения. «Царь здешним вверен есть, – пишет Никон, – а аз небесным; царь телесем вверен есть, иереи же душам; царь долги имением оставляет, священник же долги согрешениям». Мысль, что царь властвует над телом, а иерей – над душой, была уже раньше высказана митрополитом Даниилом, но тот не делал из нее такого значительного вывода, как Никон. Царь имеет власть награждать и наказывать, однако эти награды и наказания не имеют вечного значения, они подлежат еще пересмотру на суде Божиим, где они будут утверждены только в том случае, если они были наложены «по закону заповедей», а не по пристрастию или ненависти. Наоборот, если священник свяжет кого на земле даже неправильно, он будет связан и на небесах; хотя бы это был царь, говорит Никон, его и Бог не разрешит [903]. В подкрепление мысли о первенстве святительской власти Никон ссылается на теорию двух мечей. «Два меча христианского царства между двема особы разделишася, еже есть – при архиерействе меч духовный, при царе же меч мирской уставися».

Царский меч должен быть всегда готов против неприятеля православной веры; по требованию духовной власти он должен быть поднят для защиты ее от неправды и насилия. Отсюда получается вывод: *«царь имать быти менее архиерея»*. С той же целью Никон пользуется сравнением солнца и луны. «Господь Бог всеильный егда небо и землю сотворил, тогда два светила – солнце и месяц на нем ходящее, на земли светити повеле; *солнце нам показа власть архиерейскую, месяц же показа власть царскую*, ибо солнце вьщи светит во дни, яко архиерей душам, меньшее же светило – в нощи еже есть телу; якоже месяц емлет свет от солнца, и егда дале от него отступает, там совершеннейши свет имать, *такожде и царь*: поемлет посвящение, помазание и венчание от архиереа» [904]. Преимущество священства перед царством видно, по мнению Никона, и из истории. «Бог издревле предпочте священство», т. е. всегда ставил его высоко. Подтверждением этого служит наказание Корея, Дафана и Авирона за восстание против священнического чина, наказание царя Озии и др. Сами цари отдавали предпочтение священству перед царством. В доказательство Никон ссылается на грамоту Константина Великого папе Сильвестру, причем он приводит всю грамоту целиком, на предисловие к 6-й новелле Юстиниана и на пример св. Владимира [905].

На основе этих общих соображений Никон развивает две темы, имеющие непосредственное отношение к вопросу о пределах царской власти. Первая из этих тем, это – свобода церкви. Всякое вмешательство государства в церковную жизнь Никон объявляет незаконным. Царь есть только один из членов церкви, обязанный ей повиновением, и потому никаких действий в ней он совершать не может. «Егда глава есть церкви царь? Ни, но глава есть Христос, якоже пишет апостол». Церковные дела совсем не входят в объем царской власти, и для доказательства этого Никон подробно разбирает все отдельные проявления ее, которые имеют то или другое отношение к церкви.

1) Царь не имеет права изменять церковный устав и обряды. Еще в послании 1659 г. к царю Алексею Михайловичу по поводу изменений, допущенных в действе хождения на осляти, Никон убеждал царя: «Воздержися не своих изыскивати или исправляти». Позже в своих «Возражениях» он выразил эту мысль в более общей форме. *«Подобает комужно своя мера знати, а не восхищати на сущие своя: ниже се строение церкви, но паче гонение... Где есть такие законы, да царие в церковных преданиях и уставах исправляют и повелевают? Аще мнит царь, яко добро творит, владея и повелевая во священных уставах, не чудеса, что Бог терпит на большее и лютейшее отмщение»* [906].

2) Царю не принадлежит никакого участия в избрании и поставлении священнослужителей. «Нигде есть о сем в царских законех, еже бы царем обирати епископов или архимаритов и прочих властей, но паче сопротивна в святых апостольских и святых Отец правилех, такожде и

царских законов». Никон ссылается при этом на 35-е апост. правило, и на правила соборов Лаодикийского, Антиохийского и 7-го Вселенского. В другом месте он говорит: «Что имеет царь владение дати власть и честь? *Имеет убо царь власть* в своих ему данных от Бога уставов *давати власть и честь мирским людем*, а не епископом и архимаритом и прочим властем». На нарушение этого жаловался Никон в 1666 г. и цареградскому патриарху Дионисию, в письме к которому он писал, что поставление дьяконов и священников совершается в России «царским хотением» и «по указу государя» [907]. Противоположное мнение, отстаивавшее право государя на участие в избрании духовных властей, опиралось, между прочим, на византийского канониста Матфея Властаря, который учил, что цари «помазаны от Бога и для того наставляют патриархи, могут выбирать и архимандриты и игумены». Никон не задумался отвергнуть авторитет Властаря: «О Матфее... не ведаем, кто он есть... Аще бы ты или ин сказался и ангел быть, проповедавая ново что, анафема буди» [908].

3) Царю не принадлежит право созывать церковные соборы, так как это противоречило бы 37-му апост. правилу. По мнению Никона, царь может только умолять церковную власть о созвании собора [909].

4) Царь не имеет права суда над духовными лицами. Этому вопросу Никон всегда придавал большое значение и очень часто и подробно на нем останавливался. В упомянутом уже послании его 1659 г. он писал Алексею Михайловичу: «Ныне слышу, чрез законы церковные сам дерзавши священного чину судити, ихже не повелено ти есть от Бога». Для убеждения царя он приводит историю византийского императора Мануила, который «восхоте священника судити» и получил предостережение от самого Спасителя. В другом письме к Алексею Михайловичу он выражается еще решительнее: «Откуда ты таковое дерзновение приял, еже сыскивати о нас и судити нас? которые ж тебе законы Божия велят обладати нами, Божьими рабы? не довольно ли ти бысть царствия мира сего люди рассуждати в правду, и не о сем прилежиши». При этом Никон приводит несколько примеров из Ветхого Завета – историю фараона, обидевшего Авраама, наказание содомлян, неуважительно отнесшихся к Лоту, и др., которые, однако, ничего не говорят о праве суда. В главном своем труде он для доказательства неприкосновенности церковного суда не ограничивается одними примерами из св. Писания, но приводит и другие данные: апостольские правила, постановления разных соборов, так называемую заповедь царя Мануила, грамоту Константина Великого, законы Юстиниана, а также приводит церковный устав св. Владимира, Стоглавый собор и др. [910] Высказываясь вообще против права государственной власти судить духовный чин, Никон, само собой разумеется, не одобрял учреждения Монастырского приказа и тех статей Уложения 1649 г. → которые касаются суда над *духовными*. То и другое он подверг жестокой критике. Обращаясь к председателю комиссии для составления Уложения Никите Одоевскому, Никон говорит: «Покажи нам, где есть в апостольских и святых отец и благочестивых царей греческих градских законах и в старых судебниках прежних великих государей – судити бояром и околничим... патриарха, и митрополитов, и архимаритов, и игуменов, и весь духовный чин? Покажи во всем ложном списании и не отрекися. И аз ти покажу Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа суд и месть. Тако глаголет Господь: а иже бо аще речет брату своему рака, повинен есть сонмищу. Толкование. *Собор убо не царское или боярское и прочих мирских судей, но архиерейской суд* глаголет, якоже правила и царские и великих князей, таковые бесчестные суды, кто кого обесчестит словом, судити архиереом... Нам же архиереом и прочим священного чина довольно есть на отмщение лаятелем нашим божественное отмщение». На учреждение Монастырского приказа Никон жаловался и в письме константинопольскому патр. Дионисию: «Сидят в том приказе мирские люди и судят, а от духовного чину никого нет, а сице судят по повелению царского величества» [911]. Из слов Никона видно, что подкрепления своих

взглядов на неприкосновенность церковного суда он искал не только в св. Писании и церковных правилах, но и в Византии, а также в указной деятельности русских государей.

5) Царь не имеет права распоряжаться церковным и монастырским имуществом. Выставляя это положение, Никон в то же время говорит, что церковными имуществами не могут распоряжаться и представители церкви. «Патриарх и сам Божий раб и служитель святые церкви и ничтоже имеет своих вотчин, но что есть слободы и крестьяня, *Божие наследие*. Патриарх ныне есть сей, а по нем ин, Бог же присно и есть и будет и не изменяется в век, и достояние Его пребудет в век... *Священническая часть-Божия часть и достояние*. Почто, преминув большего, еже есть Бога, к меньшим низходиши, то есть к нам смиренным и называеши Божию часть и достояние?» Доказательства, которые приводит Никон, в общем, не представляют ничего нового: это – довольно обычные в этом случае тексты из св. Писания, ссылки на грамоту Константина Великого, на Владимира Св., установившего десятину и т. п. Но есть между ними и нечто новое. «Господь утверждает, – говорит Никон, – Божия Богови отдати, а кесарева кесареви», и приводит слова Спасителя (Мрк., гл. 7): «Остави да первее насытятся чада, несть бо достойно отъяти хлеба чадом и поврещи псом и не дадите, рече, святая псом» [912]. Последний из этих текстов до Никона, кажется, никто из русских книжников не приводил для подкрепления политической мысли, и тенденциозность толкования, которое дает ему Никон, очевидна для всякого. Что же касается текста Матф., гл. 22, где противопоставляется Божие кесареву, то он встречается в русской письменности и раньше – у Иосифа Волоцкого, митр. Даниила, Зиновия Отенского, но в другом понимании и для доказательства другой мысли. Двое первых приводили его для доказательства того, что царю нужно воздавать только царскую, а не божескую честь (поклоняться ему телесне, а не душевне), и что не следует ему покоряться, если он повелевает что-нибудь вне воли Господней, а третий доказывал при его помощи общую мысль о покорении царю. Никон же первый воспользовался им для обоснования свободы церкви и истолковал его в том самом смысле, какой ему во все времена придавали сторонники отделения церкви от государства.

Таким образом, Никон настаивал на том, чтобы государство в лице царя не имело решительно никакого отношения к церкви. Область, подчиненную царю, составляют, по его учению, исключительно дела государственные в тесном смысле этого слова. Но Никон не ограничился одной проповедью свободы церкви; он стремился и саму царскую власть подчинить церкви, и притом не в смысле подчинения ее церковным законам, что не было бы вовсе новостью для русской политической литературы, а в смысле подчинения ее представителю церкви – патриарху. Уже в первую половину своего патриаршества, когда Никон, как мы видели, держался учения о равенстве духовной и светской власти, он проводил теорию разделения государственной власти между царем и патриархом. Согласно предисловию к Служебнику 1655 г., в России действует не единая власть царя, а две власти, которые образуют «премудрую двоицу», и если Никон говорит о «едином их государском повелении», то лишь в том смысле, что для каждого действия государственной власти нужна не только воля царя, но и воля патриарха. Такое же значение имело и присвоение себе Никоном в 1653 г. титула «великого государя». Никон не только употреблял этот титул в различных грамотах, но и действовал как государь в отношении к боярам и различным органам управления [913]. Когда же Никон оставил кафедру и занялся теоретическим обоснованием своей деятельности, он стал уже высказывать мысль, что царская власть подчинена власти патриаршей. Действительно, это подчинение составляет прямой логический вывод из учения о том, что священство выше царства. Никон учит, что «*патриарх есть образ жив Христов и одушевлен, делесы и словесы в себе живописуя истину*». Это уже одно ставит царя в подчинение патриарху. Но у Никона есть и другие соображения. Во время венчания царю дается «завет»

[914] держать «к нашему смирению и ко всем своим богомольцам о св. Дусе царское свое духовное повиновение», а Никон при своем избрании на кафедру взял с царя и бояр еще особое обещание «слушати во всем» патриарха, и об этом обещании он очень охотно напоминает. В силу этого патриарх имеет право указывать на все замеченные им непорядки и злоупотребления. «Досаждати цареви или князю всем возбранено есть, а не архиереем, обличати же по достоянию несть возбранено, аще и обличения словеса люта зело... по правде кто обличает царя несть муки достоин». Борьба с неправдой в действиях царя есть первейшая обязанность патриарха: «препояши оружие твое по бедре твоей, сильнее, сиречь меч твой по бедре твоей и борися с мучителем». По взгляду Никона, архиерей может потребовать от царя, «что царь обыкл творити, – творить законы православными»; иными словами, архиерей (подразумевается патриарх) может требовать, чтобы все действия царя согласовались с православными законами, как он, архиерей, эти законы понимает. Даже больше. Патриарх может царя «связати по заповедям Божиим». «Аще бо священницы, им же царие исповедают грехи своя и нарицают их отцем духовным, могут вязати: *колми паче архиерей великий* (т. е. патриарх), *иже над священником, царевым духовником, власть имея, должен есть царя вязати*, царь убо, при помазании на царство, должен исповедатися: правду распространите, неправду же сокрушите». Основываясь на том, что царь есть член церкви, обязанный повиноваться ее закону, Никон провозглашает теорию, которую гораздо раньше его проповедовал папа Иннокентий III: патриарх следит за *государственной* деятельностью царя, и в случае, если найдет в ней нарушение божественного закона, он может выставить против него высшее церковное наказание – *запрещение*, но «не яко противу царя, но яко противу исступленного от закона». Этим, конечно, патриарх приобретает над царем почти неограниченную власть. Вся деятельность царя подчинена его постоянному контролю; он судит царя, то как носителя верховной власти, то как частного человека. Любые проявления государственной власти, а через это вся государственная и общественная жизнь, тогда лишь могут быть признаны законными, когда они получили одобрение со стороны патриарха [915] .

Чтобы судить о том, как далеко может простираться этот контроль, посмотрим, как пользуется своим правом контроля сам Никон. Он не ограничивался тем, что обвинял благочестивого царя Алексея Михайловича в нарушении закона Божия [916] , но критиковал и отдельные государственные акты. Вот, например, как резко критикует он Уложение 1649 г-’ обращая свою критику ради удобства к князю Одоевскому: «Како ты, писателю суда царска, а реку беззакония, суд глаголеши государя царя [917] . Суд бо Божий есть и от исперва, а не царев; ни от человек, ни человеком предан бысть, но самем Богом... Ты убо откуда имаши живот в себе и кто ти даст область сию и суд творити? Господу глаголющу: яко грядет час, в онь же вси сущии во гробех услышат глас Сына Божия и изыдут сотворшии благая в воскрешение суду. Ты имаши ли власть такову, дабы кто услышал глас твой, имел живот вечный и на суд не пришел, аще ли не имаши, почто сам не содрогаешия от суда Божия... Како смел о себе сотворити суд и от кого ты слышал о суде, судишь, и кто знает, яко суд твой праведен есть, и не по своей воли написал, но по воли Божией, и где есть такова воля Божия, покажи нам». В письме же к патриарху Дионисию он прямо заявлял, что Уложение противно «святому Евангелию и правилам святых апостол и святых отец и законом греческих царей». По поводу распоряжения об обязательном посте, распоряжения, к которому Никон, казалось бы, должен был отнестись с полным сочувствием, он пишет царю: «Ты всем проповедуешь постити, а ныне и неведомо кто не поститца, скудости ради хлебные во многих местах и до смерти постятся... Нищие и маломощные, слепые, хромые, вдовицы, чернцы и черницы и *еси данми обложены тяжкими* и неудобь искусными. Везде плач и сокрушение, везде стенание и воздыхание» [918] . Здесь Никон подвергает критике уже финансовую политику государства, которая не имеет

никакого отношения ни к церкви, ни к закону Божию.

Итак, царь ограничен патриархом во всех проявлениях своей власти. В сущности, самостоятельной государственной власти он даже и не имеет. Патриарх – его непосредственное и грозное начальство. Патриарх – живой образ Христа; от него царь получает свою власть, он проверяет правильность всех его действий и в случае надобности он применяет к нему свое право вязать и запрещать.

Государственное учение Никона (а отчасти и его деятельность, поскольку она отражает на себе его идеи) долгое время служило и еще продолжает служить предметом горячих споров. Одни находят, что только язык Никона отличается крайней резкостью, но что высказываемые им мысли не составляют новости. Его предшественниками называют митрополитов Петра, Фотия и других. Вообще, заключают эти исследователи, «Никон не есть случайное явление, это естественный плод всей нашей древности». Другие, наоборот, находят, что стремление Никона поставить духовную власть выше светской «не имело под собою у нас никакой исторической почвы». В связи с этим разногласием находится и другое. В то время как одни считают, что замыслы Никона имели в основе своей католический характер и клонились к тому, чтобы основать в России «частный, национальный папизм», другие, напротив, отрицают какое-либо сходство между учением Никона и католическими теориями и доказывают это опять-таки ссылками на предшественников Никона, т. е. на Фотия, Киприана и других [919]. Как же следует относиться к этому вопросу?

Нет сомнения, что у Никона были предшественники. Но чтобы решить определенно, в какой мере учение Никона было новостью и в какой мере – только повторением старого, нужно выяснить его основные элементы. У Никона три главных идеи: 1) превосходство священства, 2) свобода церкви и 3) подчинение государства церкви. Митрополиты Киприан и Фотий были предшественниками Никона только в отношении идеи свободы церкви. Так же, как Никон, они отстаивали неприкосновенность церковных судов и церковного имущества, отрицали за великим князем право подвергать митрополита наказанию и т. д. Но в этом отношении упомянутые деятели церкви были не единственными предшественниками Никона. Неприкосновенность церковного имущества отстаивали, например, иосифляне, самостоятельный церковный суд – Стоглав. Но самым близким по духу к Никону был, конечно, автор «Слова кратко», который тоже отстаивал свободу церкви. Их сближает не только яркость, с которой оба выражают свою основную мысль, но также и враждебный тон в отношении царской власти. Что же касается двух других идей, то здесь найти настоящих предшественников Никона гораздо труднее. Митрополит Петр, правда, учил о высоте священства по сравнению с царством, но исключительно в области церковной, и никаких выводов отсюда для отношений государственных он не делал. Митрополит Фотий высказывал мысль, что царь получает власть через посредство церкви и потому требовал от царя благопокорения, но это благопокорение должно, по его теории, выражаться только в заботах об устройении церкви и в уважении к ее правам. Киприан отказывал царю в повиновении, но только тогда, когда тот нарушает свободу церкви; Фотий заставлял царя каяться перед святителем, но тоже только в нарушении прав самой церкви. Подчинение государства церкви в смысле вмешательства церкви в дела государства ни у того ни у другого нет. Все памятники литературы, допускаявшие участие церковной власти в государственных делах, как сочинения Максима Грека, Стоглав и др., признавали, в противоположность Никону, соответственное право царской власти на участие в делах церкви. Наиболее близким к Никону и в этом отношении оказывается опять «Слово кратко». В нем так же, как у Никона, проводится мысль, что цари должны подчиняться настоятелям церкви, иметь повиновение пастырской власти епископа и его заповедям [920]. Ни в каком другом памятнике русской письменности мы этой мысли не встречаем, и потому автора

«Слова кратка» следует признать настоящим и единственным предшественником Никона. К такому же заключению можно прийти, рассматривая основания, на которых покоится учение Никона, и его аргументацию. Невмешательство государства в область церковных дел Никон доказывает ссылками на св. Писание, на постановления церковных соборов, апостольские правила, подложную грамоту Константина Великого, церковный устав Владимира Святого, византийское законодательство и византийскую историю. Все это встречается в русской письменности задолго до Никона. К тому, что было известно его предшественникам, он прибавил очень немного: несколько ветхозаветных и новозаветных текстов в тенденциозном толковании и историю императора Мануила. То и другое он заимствовал из источников, к которым обыкновенно обращались русские книжники для подкрепления своих идеи [921] .

Не то находим в учениях Никона о превосходстве священства и подчинении царя власти патриарха. Эти учения опираются у него на следующие аргументы: 1) царь получает помазание от архиерея, 2) архиерей связывает и запрещает царя, 3) патриарх господствует над небесным, царь – над земным, 4) царству поручено тело, священству – душа,

5) патриарх – живой образ Христа, 6) теория двух мечей, 7) теория солнца и луны. Из всех этих идей предшествующей русской литературе почти ничего не было известно. Мысль, что священство мажет царя и потому выше его, встречается у Максима Грека; но он, как известно, не делает из нее никаких политических выводов [922] . Теория тела и души встречается у митр. Даниила, но, как сказано, он не пользуется ею для доказательства высоты священства [923] . Что князь господствует только над земным, говорил в XII в. митр. Никифор, но он при этом противопоставлял князя не митрополиту, а Богу, который «един царствует небесными». Об образе Христа в приложении к архиерею находим до Никона в русских дополнениях к грамоте Луки Хризоверга, в послании митр. Кирилла II в Новгород и в сочинениях Иосифа Волоцкого; но все три автора говорят лишь о том, что архиерей *имеет* на себе образ Христов, между тем как Никон утверждал, что патриарх «есть образ жив Христов». Это, конечно, не совсем одно и то же [924] . Только теорию двух мечей находим в том самом значении, какое ей придает Никон, и до него, а именно в «Слове кратком», произведении с ясно выраженным католическим характером, принадлежащем, по всей вероятности, перу иностранца. Можно, следовательно, сказать, что и со стороны тех доказательств, которыми Никон обставляет свое учение о превосходстве священства и о подчинении царя церковной власти, оно является совершенно чуждым русской политической литературе. Отрицать здесь зависимость Никона от католической политики представляется совершенно невозможным, объяснять же наличность у него целого ряда идей, наиболее излюбленных католическими богословами, простой случайностью едва ли правильно. Теория двух мечей, как ее излагает Бернард Клервоский, приведена была выше для характеристики «Слова кратка» [925] ; нетрудно убедиться, что, хотя Никон передает ее в значительно сокращенном виде, основная мысль ее у него сохранена и изложена даже несколько ближе к оригиналу, чем в «Слове кратком». Легко указать в католической литературе параллели и для других идей, на которых основывается учение Никона. Было уже подчеркнуто, что выставляемое им право патриарха налагать на царя запрещение, не как на носителя государственной власти, а как на частного человека, есть, в сущности, повторение мысли Иннокентия III, что папа судит в отношении к государям не о лене, а о грехе. У Иннокентия же встречаются и все остальные идеи Никона. О помазании он говорит так же, как Никон: «Хотя цари, как и священники, получают помазание по божественному закону, однако цари помазываются священниками, а не священники царями. Но меньше тот, кто получает помазание, чем тот, кто помазывает, и более достоин помазывающий, чем помазанный» [926] . Он же высказывает мысль, что «государям дается власть на земле, а священникам предоставляется власть и на небесах. Тем – только над телами, этим – также и над душами».

Отсюда Иннокентий, как и Никон, сейчас же делает вывод, что священство выше царства [927] . В письме к епископам Франции Иннокентий проводит учение о том, что папа – наместник Христа, откуда он, как Никон из учения о патриархе-образе Христа, выводит следствие о праве судить государей [928] .

В письме к византийскому императору он подробно развивает теорию солнца и луны, причем указывает два преимущества солнца перед луной: оно светит днем и имеет собственный свет, а не заимствованный [929] . Сходство между Никоном и Иннокентием здесь почти буквальное. Даже такая, сравнительно второстепенная мысль Никона, что Бог не одобряет царского достоинства, и та находится в сочинениях Иннокентия [930] . Откуда Никон непосредственно заимствовал все эти учения знаменитого католического богослова, сказать с достоверностью трудно. Сам он открывает нам источник только одной из своих идей, да и то лишь в виде намека. Именно, излагая теорию двух мечей, он говорит, что ее «древнии уставы гречестия поведают» [931] , но что это за уставы он не объясняет, и остается неизвестным откуда он ее взял, если только не думать, что источником ему послужило «Слово кратко», где эта теория изложена. Последнее предположение не вовсе безосновательно. Никон, как известно, очень интересовался всеми памятниками литературы и права, в которых проводится начало свободы церкви [932] , а «Слово кратко» занимает между ними одно из видных мест, и трудно допустить, чтобы оно осталось ему неизвестным. К тому же произведение это было написано по поручению новгородского архиепископа и потому должно было пользоваться особенным почетом в Новгороде, а Никон до своего избрания на патриаршество был новгородским митрополитом [933] . Что же касается остальных идей, имеющих католический характер, то ввиду полной их неизвестности русской литературе, Никон мог заимствовать их только из иностранных источников. Какие это источники, сказать с достоверностью трудно. Православный восток, во всяком случае, мог дать Никону только случайные указания. Так, мысль, что патриарх есть живой образ Христа, можно было взять из Эпанагоги; некоторые выводы из обряда венчания царей находятся в сочинениях Симеона Солунского. Но так как сходство Никона с Иннокентием III. заключается не только в каждой идее отдельно, но также и в том, что у Иннокентия имеются все те идеи, которые мы находим у Никона, то проще всего предположить, что источником их послужили сочинения самого Иннокентия. К сожалению, о знакомстве Никона с сочинениями Иннокентия III (непосредственном или через третьи руки) мы ничего не знаем, и потому предположение это не может быть подкреплено никакими положительными доказательствами. Как бы то ни было, католический характер учения Никона не подлежит никакому сомнению. По своей главной идее, по энергии, с которой он ее проводит, по материалу, которым он пользуется, это проповедник католической политики, католического понимания отношений между государством и церковью.

Этим в значительной степени уже разрешен литературный спор об отношении Никона к предшествующей ему литературе. Его никак нельзя считать плодом «всей нашей древности», но, с другой стороны, нельзя утверждать и того, что его учение не имело «никакой исторической почвы». Некоторая почва, некоторые корни для него были. Предшественником его было то направление, которое отстаивало у нас свободу церкви, но это направление вовсе не составляло всей литературы и даже не было главным направлением. Учение же о подчинении государства церкви совсем не было развито в русской литературе до Никона. Встречались только отдельные мысли о равенстве властей, о превосходстве священства и т. п. Никон воспользовался всеми этими мыслями, собрал их вместе, сделал из них выводы политического характера, присоединил сюда весь арсенал доказательств, которыми обычно пользуется католическая политика, и таким образом создал собственную вполне законченную теорию. Она – плод не нашей древности, а его личной мысли, его личного настроения. Были во времена Никона и даже раньше его церковные

деятели, которые очень заботились о том, чтобы возвысить значение духовной власти, и, может быть, держались теории о превосходстве священства. Таковы митрополиты Корнилий Тобольский, Лаврентий Казанский, Киприан Новгородский и др. [934] Но это все были практические деятели, ни один из них не оставил изложения своих взглядов, и потому Никон все-таки остается единственным теоретиком этого политического направления.

Чтобы выяснить правильность действий и взглядов Никона, московское правительство, как известно, обратилось к восточным патриархам с целым рядом вопросов. Ответы восточных патриархов дают законченную теорию отношений между государственной и церковной властью. Тогда же был сделан и перевод Ответов на русский язык. В переводе можно заметить значительные неточности и даже неправильности, но ни о каком намеренном искажении мысли подлинника говорить нет основания [935].

Теория, изложенная в Ответах восточных патриархов, находится под сильным влиянием Эпанагоги, но далеко не согласна с ее духом. Подобно Эпанагоге, царская власть определяется здесь как законное начальство, общее благо для всех подданных, награждающее не по пристрастию и наказывающее не из ненависти. В согласии с Эпанагогой определяется задача и конечное назначение царской власти [936]. Но дальше оба памятника расходятся. Эпанагога устанавливала в государстве рядом с царем самостоятельную власть патриарха с особым кругом ведомства и правами. Необходимым условием государственного порядка Эпанагога выставляла согласие обеих властей. Напротив Ответы восточных патриархов устанавливают единовластие. Царю дается здесь наставление – «никому же дати славы», т. е. ни с кем не делиться своей властью. Для всех своих подданных одинаково царь есть господин (χύριοςλόγτων), и всякого противящегося ему, кто бы он ни был, царь может подвергать наказаниям (гл. 1 толк. 2). Властью своей царь подобен Богу, и всякий, говорится далее, «не сохранивший веры о достоинстве Цареве», недостоин называться христианином. Царь один имеет власть во всех государственных делах (παντός πολιτικού πράγματος); патриарх подчинен царю, как превосходящему его властью (ώς ἐν εξουσία ὑπερῆχούσῃ ὄντι), и не может действовать в области государственной (ἐνεργεῖν ἐν τοῖς πολιτικοῖς) против мнения царя (гл. 3) [937]. Архиерей, пожелавший владеть обеими властями – духовной и светской – пожелавший присвоить себе государственную власть (πολιτική αἰσάρχαις ἐπιπλεῖσαι), подлежит извержению, ибо «кесарева кесареви и Божия Богу свойственна суть» (гл. 13) [938]. Этими ответами восточные патриархи наносили страшный удар учению Никона. Его теория теряла всякий авторитет – тем более, что патриархи подкрепляли свои мнения тоже ссылками на св. Писание, постановления церковных соборов и т. д.

Но это учение есть не единственное, что заключают в себе Ответы восточных патриархов. Разрушая теорию подчинения царя патриарху, Ответы, с другой стороны, предлагали новое учение о пределах царской власти, и учение это замечательно тем, что оно идет вразрез со всеми идеями, какие на этот счет развивались до того времени в русской литературе. Определяя в 1 главе понятие царя как законного начальства (ἐννομος ἐπιστοασία), восточные патриархи попутно как бы высказывали мысль, что царь есть власть, действующая закономерным образом. В толковании на первый ответ кроме того сказано, что царь «служит правде» (τῆς δικαιοσύνης ἐργάτης). Та и другая мысль, следовательно, изображают царскую власть как ограниченную законом. Можно было бы думать, что патриархи останутся до конца верны этому взгляду, но на деле оказалось не то. Пятый из числа предложенных им вопросов гласил: «Аще царь повелевает что, яко устав и крепость да будет?» Здесь в несколько неясной форме, очевидно, поставлен вопрос о том, всякое ли повеление царя имеет обязательную силу, т. е. иными словами, обладает ли царь вполне неограниченной властью [939]. Если бы патриархи пожелали при ответе на этот вопрос поступить так, как они поступили при ответе на первый вопрос, т. е. опереться на Эпанагогу, то они должны были бы сказать, что повеления царя не могут нарушать св. Писания,



постановлений Вселенских соборов и действующих законов [940] . Но патриархи отступили здесь от Эпанагоги. Они ответили, что все «царю угодное, закон и устав есть» (δὲρ ἀρέσει τῷ βασιλεῖ, νόμος ἐστίν) – все равно, выражена ли воля царя письменно или словесно. Поэтому «никтоже кую волю имать воспротивитися царскому повелению, *зане собою закон есть*, аще бы убо был и церковный настоятель, или аще бы рекл патриарх, или иного коего чина» [941] . Это – формула для теории абсолютной, ничем не ограниченной власти, и потому издатели памятника с полным основанием могли дать ему то название, которое он теперь носит: Ответы четырех вселенских патриархов на 25 вопросов о *власти царской беспредельной и патриаршей ограниченной*. Патриархи составили свою формулу, вне всякого сомнения, под сильным влиянием Юстиниановых Институций, где находится известное положение: *quod principi placuit, legis habet vigorem*. Нетрудно заметить, что ответ патриархов почти с буквальной точностью воспроизводит то место Василия, в котором излагается это положение [942] . Тема этого положения, как известно, не получила развития в русской политической литературе; в ней никогда до этого времени не было выставлено учения, что закон есть все угодное царю, или что для царя необязательны церковные постановления. Таких идей древняя русская литература не знает. Сам царь Алексей Михайлович, для которого, главным образом, и предназначался ответ восточных патриархов, держался на этот счет другого мнения. Хотя и в очень общей форме, он высказывался в письмах своих о назначении царской власти. По его убеждению, Бог даровал ему власть «люди Его Световы *рассудити в правду*, всем равно»; самым важным своим делом он считал «люди Божия рассуждати в правде», «писано бо есть: суд Божий николи крив не живет» [943] . В этих словах нетрудно угадать идею подчинения царя началу права, идею, которая от возникновения русской письменности до конца XVII в. была у нас самой излюбленной темой и повторялась много раз в различной форме. Учение о беспредельности царской власти не встречало, таким образом, сочувствия даже в самом царе, который более, чем кто-нибудь другой, был заинтересован в расширении пределов своей власти. Оно и не привилось на русской почве: в остальные годы XVII в. не оказалось ни одного русского книжника, который бы им воспользовался.

Ответы восточных патриархов, поскольку они говорили о существовании царской и патриаршей власти, не получили санкции. На соборе 1667 г. вопросы эти явились предметом горячего спора. Если верить сообщению газского митрополита Паисия Лигарида, на соборе было несколько течений. Некоторые епархиальные архиереи – Павел Крутицкий, Иларион Рязанский, Симеон Вологодский и другие – настаивали на превосходстве священства и доказывали его очень близко к Никону. Сам Паисий склонялся к тому, чтобы признать первенство за царством. При этом он попутно доказывал и беспредельность царской власти, т. е. что «царь не подлежит законам». Главными доказательствами ему служили: i-я книга Царств гл. 8, где Самуил описывает царскую власть [944] , и 105-я новелла Юстиниана, где говорится, что Бог подчинил царям законы, и что царь есть одушевленный закон [945] . Восторжествовало среднее мнение. Собор постановил, что царь имеет независимую власть в делах государственных, а патриарх – в делах церковных, и что ни один из них не должен вмешиваться в область другого [946] .

Решением собора было официально осуждено учение Никона об ограничении царской власти властью патриарха, но решение это не остановило обсуждения вопроса об отношении царской власти к церкви и церковным делам в литературе. Как слабый отголосок теории Никона, мы имеем поучение чудовского архимандрита *Иоакима* (1673 г.), который проводит мысль, что духовная власть выше светской. Последняя борется с преступниками, а первая с самим грехом, «не главу, но недуг отсекает». Поэтому, «елико разнствует тело души или, елико отстоит небо от земли», настолько церковная власть больше государственной. Однако Иоаким не делает отсюда никакого вывода о пределах царской власти [947] . Один из ближайших

преемников Никона по кафедре – патриарх *Питирим* (1673–1673) высказался как сторонник противоположного взгляда. В своей речи при возведении его на кафедру он просит царя «не оставить нас, смиренных, во окормлении превеликого корабля сего». Царь должен, по его мнению, «простирати пресветлого царского величества *руку помощи*, якоже и прежде творяху христианстии благочестивии царие, Константин В. и проч. Понеже ничтоже ино царству пределательнейше и претщательнейше, разве еже церквам, в нем сущим, соблюдатися всякие напасти и озлобления» [948]. Это – не теория Никона и не учение о невмешательстве, провозглашенное собором 1667 г.; это – открытое признание за царской властью права на участие в церковных делах. Это – то самое направление, родоначальниками которого были в русской литературе митрополиты Иларион и Никифор, а продолжателями – Иосиф Волоцкий, Максим Грек, старец Филофей и др. Вероятно, у него были корни в живой действительности, если его не могли уничтожить ни Никон, ни собор, созванный для его осуждения.

### 3. Раскол

Политическое учение раскола до сих пор еще не было предметом особого исследования, и есть даже мнение, что раскол и не создал никаких политических идей. Так как раскол отделился от церкви, но продолжал жить в государстве, то и думают, что его дело сводилось не к борьбе с государством, а к борьбе с церковью. Поэтому и вопросы, возникавшие в расколе, не могли будто бы иметь иного характера, кроме церковного [949]. Но при ближайшем знакомстве с сочинениями первых расколоучителей этот взгляд оказывается не вполне верным. Сочинения эти свидетельствуют, что учителя раскола имели интерес к политическим вопросам и по своему отношению к церкви и к государству должны были этих вопросов касаться. Мы находим у них ссылки на такие произведения, в которых политическим идеям отводится довольно видное место, например, на сочинения Иосифа Волоцкого, Максима Грека, послание патриарха Фотия болгарскому царю Борису, Стоглав. При обыске у одного деятеля раскола были найдены, между прочим, следующие книги: *«Три тетради о постановлении царском; девять тетрадей: выпуска из хроник латинских, отчего на царство разорение приходит; пять тетрадей, а в них в начале написано о описании вин или причин, к гибели и к разорению царства приводят, переведено с разных книг латынского языка»*; у него же найдено послание старца Артемия и опровержение ереси Косого, т. е. по всей вероятности, одно из сочинений Зиновия Отенского [950]. Сочинения таких видных деятелей раскола, как протопоп Аввакум, Иван Неронов, диакон Федор Иванов, Никита Пустосвят, поп Лазарь, подьяк Федор Трофимов, инок Сергей, а также безымянные произведения: «Щит веры», соловецкие челобитные и др., показывают, что раскол впитал в себя много политических идей из предшествующей литературы и на основе их создал собственное учение, в котором отведено довольно видное место, между прочим, и вопросу о пределах царской власти.

Основу философско-исторических воззрений раскола составляет учение о Третьем Риме. У раскольников господствует отрицательное отношение к грекам. Вера греческая не только подвергается насилию от агарян, но и сами греки изменили православию. Как говорит поп Лазарь в своей челобитной Алексею Михайловичу, греческий царь «от законов отеческих к папе приступи, хотя Иерусалим от турок очистить», и с того времени приняли греки «папешские законы», и «свое главное спасение потеряли» [951]. Царьград перестал быть Новым Римом, и Русь – его наследница. Эта мысль много раз повторяется в писаниях раскольников. Диакон Фед. Иванов говорит в своей челобитной словами Филофея: «Вся царства, государь, в конец стекошася, сиречь во твое богохранимое господарство; zde истинная православная вера: не пошто нам искать – заблудить будет». В космографии написано: «Несть под солнцем такого благочестия и веры правые, яко в московском государстве». В знаменитой Соловецкой челобитной читаем: «Един на всей вселенной владыка и блюститель непорочные веры христианские, самодержавный великий государь царь благочестием всех превзыдет, и все благочество в твое государство едино царство собращася, и Третий Рим благочестия ради твое государство московское царство именоваша». Связывая с этим сказание о белом клобуке, раскольнические произведения считают Русь хранительницей благочестия и русского царя – блюстителем правоты. «Ты един, великий государь, – обращается Никита Пустосвят к Алексею Михайловичу, – христоименный царь, наша христианская глава, иже во всех концех всея вселенные совершенным благочестием благоразумие уветый сияеши... и не токмо превеликой России, но и всея подсолнечные ты, великий государь, достойнейший царь» [952]. Из учения о Третьем Риме расколоучители, как и старец Филофей, делают вывод, что Русь должна быть на высоте своего положения и исправить свои недостатки, но по понятным

причинам наряду с этим выводом находим у них и другую мысль, а именно, что для сохранения своего величия Русь должна оставаться верной отеческим преданиям. Поп Лазарь, например, пишет: «Во окрестных царствах, болгары, Угры и прочии таковии, егда в законех отеческих непоступно пребываху, тогда божественную царскую власть над собою имяху и окрестным языком во бранех страшни и храбри беяху; егда же в законех отеческих соблюдиша и того ради божественную царскую власть изгубиша, тем ныне окрестным нечестивым языком в порабощение быша... И ты, государь, чтя историю еллинскую, от новых внучат и до пророков и апостолов, и се уразумеши. Царю благородный, всем ты благоразумна и мудра суца, и чуждуся, како времени сего не испытуеши!» [953].

Весьма естественно, что учителя раскола принимают целиком идею богоустановленности царской власти со всеми теми выводами, которые обыкновенно из нее делались в древней русской письменности. В своих обращениях к царю они неизменно называют его «от небесного царя помазанным», «Богом избранным и Богом превознесенным», «Богом венчанным» и т. п. Царь должен творить «суд и правду», должен, по выражению попа Лазаря, судить «яко Бог», суд его должен быть праведен, и Аввакум напоминает Алексею Михайловичу слова пророка: «Честь царева суд любит». Уже в этих словах выражается знакомая нам мысль, что царь должен действовать *по правде*, в согласии с законом, иначе, – что для царя обязательны те же нравственные законы, которые обязательны для всех людей. Но, может быть, еще лучше выразил эту мысль Аввакум в одном из посланий к царю: «Единого мы отца себе имамы вси, еже есть на небесех, по святому Христову Евангелию. И не покручинься, царю, что так глаголю: ей, истина тако. *Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть Божий*» [954]. В понятие правды, обязательной для царя, входят и истины веры православной. Так понимало правду большинство книжников прежнего времени, а раскольники, как и следовало ожидать, особенно подчеркивают ту мысль, что царь должен быть верен православию. Можно сказать, что это составляет одну из главных мыслей в их произведениях. Примером может служить поп Лазарь, который много раз повторяет ее в своей большой челобитной царю Алексею Михайловичу. «Подобает тебе, царю благочестивому, избрати догматы отеческие, а лесные отринути», – говорит он; «царю благородному, аще ныне не управиши судом праведным закона отец, и то знатно, яко дожидаети слова, еже глаголет Иван Богослов, яко испранно есть точило вне града, и прочая» [955]. Очень охотно говорят расколоучители и об ответственности царя перед Богом. Они предлагают царю обсудить, «с коею правдою хочещи стати на страшном суде Христове»; указывая на уклонение его от правой веры, предупреждают его, что об этом он «воздаст слово» на последнем суде, или что «о сем будут судитися» с ним «прародители и прежние цари и патриархи, кои те книги управили, к сим же и святы отцы, кои те книги держали и тем спасении быша»; в «Щите веры» говорится: «А ты, государь, аще на суде Христове хочещи стати прав, дай нам зде суд прям». Некоторые из раскольников говорят об ответственности царя перед Богом в таких выражениях, как будто они хотят выразить мысль, что царь несет за свои действия ответственность *только* перед Богом, а не перед людьми. Так, например, Лазарь пишет: «*Мы не судим тебе царю*, но словеса Божия и святых его пишем к тебе. Тии имут судитися с тобою в день страшного суда, егда приидет Сын Божий» [956].

В вопросе об отношении между государственной и церковной властью учителя раскола были решительными противниками Никона, т. е. решительно высказывались против ограничения царской власти властью патриарха. Любопытно здесь отметить у них черты сходства с Пересветовым и с Иваном Грозным. Те указывали, как на причину падения Византии, на ограничение там царской власти; ограничение царской власти в Византии видят и некоторые раскольники. По крайней мере поп Лазарь, перечислив «папешские законы», которые приняли греки, прибавляет: «*последи же и царскую Божию погубиша власть. Того ради и погаными*

турками обладаны». Очень возможно, что он имеет здесь в виду захват власти именно со стороны духовной иерархии, и что в таком захвате он видел тоже один из «папезских законов». Другие раскольнические писатели прямо обвиняют Никона в папистских стремлениях. Подьяк Фед. Трофимов написал интересное сочинение: «Роспись вкратце, чем Никон патриарх с товарищи на царскую державу возгордились и его царский чин и власть и обдержание себе похищают». Здесь он говорит о тех ненормальных отношениях между священством и царством, которые установились в католическом мире. «Святой пророк Моисей Боговидец помаза Аарона на архиерейство и митру на него возложи, да будет равен ему вселюдский обдержатель, *а не яко протчи архиереи* ; сему свидетельствует Давид, глаголя: Моисей и Аарон во иереях его, яко всеобдержатели людстии, и Самуил в призывающих имя его, яко сий молитвенник с прочими. Римский убо папа, егда умысли царскую власть себе похитити , прежь всего митру на себя возложи и понагию другую наложи, и виде умысл не обличен, и в том пребысть немалое время; и по сем... *все царское обдержание на себя восхити*». То же самое, по мнению Трофимова, сделал и Никон. Он, «яко волк в овчюю кожу облечен, митру на главе нося и понагию другую на себя налагая и советникам своим повелевая такожь: *се убо меньшее похищение царского чина и власти*. А еже обема рукама благословляти, *то являет всеобдержание людское*». Никон и его единомышленники называются «великими государями и свободными архиереями: *мы де суду царскому не подлежим* , судит де нас отец наш патриарх». В этом Трофимов видит проявление «эпикурской ереси», которая состоит в том, что всем следует быть «сановластным и свободным». Туже приблизительно мысль высказывает о Никоне и протопоп Аввакум в письме к Ф. Морозовой: «Никон патриарх нас от царя оттеснил своим коварством» [957] .

В противовес учению Никона о превосходстве священства раскол выставил свое учение о превосходстве царства и о самостоятельности царской власти в отношении к патриарху. У одного из его учителей – попа Лазаря мы находим даже доказательство, по всей вероятности, взятое у Никона и обращенное против него самого. Это так называемая теория солнца и луны, заимствованная Никоном, как мы знаем, у католических богословов. Лазарь пишет: «Богopodobная царская власть, егда содержит правления, разньствит от прочих всех властей; якоже отстоит небо от земли, *и солнце выше луны и больши светом есть: сице и царская божественная власть вышии и больши прочих властей*». Право вязать и запрещать, которое выставлял Никон против царской власти, оказывается в глазах Лазаря призрачным. Он укоряет Алексея Михайловича: «студных и мерских архиереев и ереов клятвы боишися, якоже царь Ахав ваалов, *ихже клятва ничтоже может*». А Фед. Трофимов прямо указывает, что царь должен бороться с властолюбивой иерархией и отстаивать единство власти. «*Якоже Бог един судит всем, тако и всеобдержай царь* ; и аще Бог изволит, и великий Государь тое их гордость сломит и под свою высокую руку и под суд подклонит, то все благочестие исправитца... И аще от сего превращения не возбранит им Бог и великий государь, то они весь христианский закон и книги до конца исказят и все обдержание людское потщатся на себя восхитити» [958] .

Итак, царь пользуется, по учению раскола, полным верховенством власти и не подчинен патриарху. Но пользуется ли он сам какими-нибудь правами в области церкви? При первом знакомстве с произведениями расколоучителей может показаться, что в этом вопросе они не выработали себе определенного мнения, и что они, в зависимости от обстоятельств, иногда отрицают за царем право на вмешательство в церковные дела, иногда же сами обращаются к нему с настойчивыми требованиями установить в церкви желательный для них порядок. Например, Ив. Неронов обращается к Алексею Михайловичу с такими словами: «Стани добре, о церковное чадо, и воньми плачу и молению твоих государев богомольцов, *предвари и ущедри мать твою святую соборную и апостольскую церковь* , да не до конца растлят тоя красоту сынове века сего»; Никита Пустосвят называет царя «христианского благочестия строителем» и

просит его: «Попекися добре нашими душами»; поп Лазарь пишет Алексею Михайловичу: «Имаши власть Божию. Сего ради божественная сотворяти смееши». В то же время Ив. Неронов, опираясь, может быть, на 6-ю новеллу Юстиниана, так рассуждает о задачах царства и священства: «*Ваше убо есть, благочестивый царю, еже о здании градов и полат и пресветлых домов промышляти*, наше же, смиренных, день и ночь о спасении душ человеческих пещися и не щадети своя души ради пасомых пользы» [959]. Но эта сбивчивость только кажущаяся, а в действительности у расколоучителей есть вполне определенное мнение об объеме прав царя в области церкви. Именно они отрицают у него права в области церковноучительной и догматической, но в то же время признают их в области церковного управления и в охране чистоты православия. Этим и объясняется, что в одних случаях они осуждают царя за вмешательство в церковные дела, а в других – поощряют к такому вмешательству. Лучшее всего эту мысль выразил Аввакум в своем Толковании на псалом 44: «В коих правилах писано царю церковию владеть и догмат изменять, святая кадить? *Толко ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ее, а не учить, как вера держать, и как персты слагать*. С. 60. не цареве дело, но православных пастырей и истинных архиереев, иже души своя полагают за стадо Христово». Вступать в область, назначенную пастырям церкви, царь не имеет права. Аввакум, обращаясь к царю Манассии, а на самом деле имея в виду Алексея Михайловича, говорит: «Кайся вправду, Манасия! Не гляди на Озию во отчаяние пришедша, дерзнувши святая покадити, но зри на Богоотца и пророка Давида» [960]. Но охрану православия все без исключения расколоучители признают как существенную обязанность царя. Никита Пустосвят называет Алексея Михайловича: «истинный благочестию рачитель и святого пути богоустановленного закона богосущественный и премудрый исходатай и благоразумный поспешник и отческому преданию изыскатель». Он же восхваляет великого князя Василия Васильевича за его энергию в деле митрополита Исидора, где он показал себя как «веры истинный страж и строитель, о нейже зело добре попечеся». В своей борьбе против Никона расколоучители всю надежду возлагают только на вмешательство царя. Аввакум надеется, что царь велит «исторгнути злое ево (т. е. Никона) и пагубное учение» и даже прямо «отложить служебники новые». Никита Пустосвят просит, «яко да твоим, великого государя, христоролюбивым *тщанием* и всех архиерей... паки чиста явится церковная нива». Тоже говорит и поп Лазарь: «да управится вами закон отец ваших и умирится святая церковь во единство» [961].

Много говорят расколоучители и о правах царя в области церковного управления. Они признают за ним право созывать церковные соборы, избирать священнослужителей и даже судить их. Так, о соборе говорит Ив. Неронов в своем послании царю: «Молим тя, о христоролюбивый царю, *изволи собору быти...* Собору истинному, а не сонмище иудейское: не единым бо архиереом подобает собратися, но и священным архимандритом и священноигуменом, такожде и в мире живущим и житие добродетельное проходящим всякого чина людям... *Тебе же государю, яко превеликому столпу, ту председети и всех зрети*». Никита Пустосвят просит царя как «христианскую главу», чтобы он повелел «соборнейшим рассуждением рассудить», чему нужно следовать – древнему или новому благочестию. Диякон Фед. Иванов тоже просит царя собрать «всех нас воедино, кои стоят за старое, и кои стоят за новое», чтобы узнать истину [962]. Относительно участия царя в избрании патриарха у раскольников как будто было некоторое колебание: с одной стороны, они имели основание опасаться, что собор не избрет на место Никона желательное для них лицо, а с другой – они считали активное участие царя в избрании патриарха несогласным с каноническими правилами. Такое впечатление, по крайней мере, производит челобитная, поданная в 1660 г. Алексею Михайловичу Ив. Нероновым об избрании патриарха. В ней он молит царя: «*Избрати убо благоволи*, паче же и поискати мужей, любящих Бога, и паки молю дерзостне, – и его же

любиши сам. Божие бо сие и великое дело, и самого святого и животворящего Духа действо и духовных мужей, от них же еси первый сам, и общего совета, и со всеми христолюбцы единомудренного». Далее он, однако, говорит, что при избрании патриарха должен явиться «жребий апостольский», и напоминает постановление Вселенского собора, по которому избрание «от мирских властелей не твердо есть», и 30-е ап. правило, угрожающее лишением сана священнослужителю, который принял бы постановление «мирских князь помощи». Поэтому он просит царя Алексея Михайловича устроить избрание патриарха «советом духовным» и с соблюдением всех апостольских и отеческих правил. А затем он опять просит царя, чтобы «поискати благоволил» такого мужа, который бы сиял в его царстве вместо венца. Вероятнее всего, что Неронов и его единомышленники допускали всего только нравственное и неофициальное участие царя в избрании патриарха, которое бы не мешало избранию иметь строго канонический характер, и только не умели или не хотели эту мысль ясно выразить. Что же касается избрания лиц низших степеней священства, то его расколоучители прямо считают одним из прав царской власти. Так, например, Фед. Трофимов обвиняет свободных архиереев в том, что они архимандритов, игуменов и протопопов поставляют «самовольством, без указу великого государя». Точно так же без колебаний признают они за царем право судить архиереев. Аввакум в приведенном уже Толковании на 44-й псалом говорит по поводу Никона: «Как бы доброй царь, повесил бы ево на высокое древо, яко древле Артаксеркс Амана хотяща погубити Марходея и род Израилев искоренити. Миленькой царь Иван Васильевич скоро бы указ сделал такой собаке». В этих словах можно, пожалуй, еще видеть не столько спокойное выражение продуманной мысли, сколько личное раздражение против Никона; но что таковы были и действительно взгляды, господствовавшие в расколе, это показывают спокойные слова, в которых он говорит о свободных архиереях: «что они царскому суду не подлежат, и то есть свобода жь. А что их судити патриарху, подобно сему еже глаголет Господь: аще сатана сатану изгонит, на ся разделился есть. Якоже Бог един судит всем, тако и всеобдержай царь» [963].

Исследователи раскола находят у него сходство с иосифлянами в проявлении нетерпимости к чужому мнению и в том, что представители его требовали от правительства суровых мер по отношению к своим противникам [964]. Изложенное позволяет утверждать, что между расколом и иосифлянским направлением была более глубокая связь, и указанное сходство составляло только частный вывод из нее. Близость эта заключалась в том, что учение раскола, как и учение, основанное волоколамским игуменом, признает подчинение церкви государству. Это – неполное сходство, потому что у Иосифа Волоцкого подчинение церкви государству умерялось противоположным началом подчинения самой царской власти церковным законоположениям. У писателей раскола это начало выражено гораздо слабее – в виде обязательности для царя правды и православной веры. Зато в подчинении церкви государству сходство между обоими учениями не только в общей идее, но и в подробностях; совершенно так, как иосифляне, раскол признает за царем право собирать церковные соборы, право избирать и судить священнослужителей. Но у писателей раскола есть, кроме того, одна черта, которая, может быть, была и у иосифлян, но в произведениях их не отразилась. Это стремление к тому, чтобы при всем подчинении церкви царской власти служители ее сохранили полную нравственную самостоятельность и не были только исполнителями царских велений. Расколоучители различали, вообще, истинных и ложных пастырей. Ложный пастырь – это волк «в овчей кожи», он заботится только о себе самом и «нерадеет» о своей пастве; истинный пастырь, наоборот, полагает душу свою за стадо Христово. И вот, одним из свойств ложного пастыря раскольники считали как раз его несамостоятельность. Поп Лазарь, например, в своей челобитной отводит особую главу вопросу «О лжи и молчании и о нерадении пастырей последних» и обвиняет этих пастырей в том, что они в угоду царю сообщают ему ложные

сведения о ревнителях старины. Аввакум же в одном из своих произведений еще решительнее говорит о пастырях, «иже и так и сяк готовы на одном часу перевернуться. Сии бо волцы, а не пастыри, душегубцы, а не спасители: своими руками готовы неповинных кровь пролияти и исповедников православные веры во огонь всаждати. Хороши законоучителие! Да што на них! Таковые нароком наставлены, яко земские ярышки, – шо *им велят, то и творят*. Толко у них и вытвержено: а-се, государь, во-се, государь, добро, государь!» Любопытно, что к числу таких пастырей-потаковников Аввакум относит Павла Крутицкого, который на соборе 1667 г. был горячим защитником церковной свободы [965]. Эта мысль сама по себе, может быть, не очень значительная составляет, однако, довольно важное дополнение к принятому расколом иосифлянскому учению о подчинении церкви государству: она показывает, что в сознании допетровской Руси приписываемые царской власти права церковного управления не противоречили нравственной свободе церкви и не превращали ее в государственное учреждение.

Указанным не ограничивается влияние Иосифа Волоцкого и его школы на учителей раскола. Оно заметно также и в вопросе об отношении к царю. Иосиф Волоцкий проповедовал покорение только истинному царю, который исполняет закон Божий, а нечестивого царя он объявлял мучителем и запрещал покоряться ему. Раскольники объявляли всех, принявших Никоновы исправления, отступниками от веры, самого Никона обвиняли в католичестве, а в царе они видели главного покровителя сделанных преобразований. Поэтому весьма понятно, что они были склонны и царя обвинять в нечестии, а отсюда для людей, близких по своим взглядам к Иосифу Волоцкому, уже сам собой получался вывод, что царю не следует повиноваться. Мысль о неповиновении царю мы, действительно, и находим в писаниях расколоучителей – с тем только отличием против иосифлян, что она выражена у них очень нерешительно. И это понятно. Иосиф Волоцкий и митрополит Даниил рассуждали о царе и тиране чисто теоретически. Им не предстояло опасности проверить на своем опыте учение о неповиновении царю-мучителю, и они могли смело делать свои выводы, заботясь только о логической последовательности развиваемых ими идей. Раскол находился в другом положении. Его вождям приходилось заниматься не теоретическими построениями, а решением практического вопроса, как следует относиться к правительству, которое требует отказа от старой веры, т. е. следует ли исполнять его требования, и потому понятно, что учителя раскола колеблются в решении этого вопроса и дают на него ответы не всегда одинаковые.

Некоторые из писателей раскола, как например Лазарь, указывали Алексею Михайловичу, что он нарушил «предание святых отец и благолепоту святые церкви», но при этом оговаривались, что они не решаются «судить» царя, а лишь открывают ему «слова Божия», по которым он сам может дать оценку своих действий. Протопоп Аввакум, напротив, открыто обвинял царя в отступничестве от веры. «Палея еси велико, – писал он ему, – а не востал, искривлением Никона богоотметника и еретика, а не исправлением; умер еси по души его учением, а не воскрес». Третьи, признавая отступничество царя, старались снять с него ответственность за это. Так, Фед. Иванов в послании к сыну своему Максиму попустительство царя Никоновым исправлениям объяснял тем, что он дал ему на себя «запись» и, следовательно, не имел уже права ему противиться; Лазарь же прямо говорил, что «обольстили царя еретики» [966].

Несмотря на склонность раскольников оправдывать царя, были, однако, у них произведения, которые открыто называли его мучителем. Наиболее определенно и резко делает это анонимный «Щит веры». Там читаем: «Аще ты ныне, царю, мнишися правую веру обрести паче отец своих, то уже отцы твои, благовернии цари и князи, злочестиви быша и православные веры отступиша; ащели они, государи наши, православнии быша и правую верудержаша, и в том



благочестии и души своя в руке Христу Богу предаша: то ты ныне, царю, нечестивый еретик и новый отступник православные веры и восточные соборные церкви, и новый же в Руси царь, мучитель и гонитель святых прозовешия. И воистину есть и будет так: понеже лести веру ят паче истинны Христовы и лже с правдою не восхотел еси рассудити праведне, но насилием своим и властью вся твориши мучителски и помогаеши отступником, а не православным». Как видим, черты мучительства усматривает автор 1) в отступничестве царя от православной веры и 2) в том, что царь действует своим насилием и властью, а не правдой, т. е. не признает никаких пределов своей власти. Мучителем мог представляться Алексей Михайлович сторонникам раскола еще и потому, что в переживаемом ими времени они видели признаки антихристового царства. Фед. Иванов написал особое сочинение «О познании антихристовой прелести», в котором доказывал, что «во едину державу нечестия все три Рима совокупившися». По его убеждению, диавол, «пленив отступлением» Литву, «наше российское царство нечестием похити, и конечно воцарися всяким нечестием над всею вселенною, яко Август». В другом произведении («Список с епистолии великих отцев»), составленном тоже при участии Фед. Иванова, говорится о нечестивом царе как споспешнике антихриста, а протопоп Аввакум прямо называл Никона и царя Алексея Михайловича рогами антихриста [967]. При таком отношении к царю, при взгляде на него как на гонителя святой веры, в расколе должна была неминуемо возникнуть мысль о возможности неповиновения ему. «Мы, – говорили деятели раскола, – церкви Божии и седми вселенским собором повинuemся и святых отец предания не предадим благоверия отеческого». Поэтому составители 4-й Соловецкой челобитной и заявили открыто, что, если царь не разрешит им «в старой вере быти», ему придется действовать против них силой: «вели, государь, на нас свой меч прислать царьской, и от сего мятежного жития переселити нас в оное безмятежное житие». В знаменитой 5-й Соловецкой челобитной выражена такая же мысль: «лучше нам временною смертию умереть, нежели вечно погибнуть. Или аще, государь, огню и мукам нас те новые учителя предадут или на уды рассекут, но убо изменит апостольского пореченного (и отеческого) предания не будем во веки». Что повиновение царю не может простираться на те случаи, когда затронута вера, говорит и Аввакум: «Мы у тебя не отнимаем здесь царства твоего, ниже иных возмущаем на тебя, но за веру свою стоим, боля о законе своем, преданием от святых отец» [968]. Наконец, пассивное сопротивление царю сторонников старой веры выразилось и в вопросе о молитве за царя. Некоторые, как инок Авраамий и протопоп Аввакум, признавали молитву за царя, но был и другой взгляд. Находили, что нельзя молиться о даровании победы благоверному царю, когда на престоле находился отступник, и нельзя ему желать победы на *сопротивные*, когда этими *сопротивными* были сами защитники православной старины. И молитва за царя была отставлена – сначала в Соловецком монастыре во время его осады, а потом и в других местах [969].

Таким образом, политическое учение раскола признавало за царем значение защитника православия и границу его власти видело, отчасти, в законе правды, а главным образом – в самой православной вере. В этом раскол сходился не только с учением Иосифа Волоцкого и его школы, но и с политической теорией Ивана Грозного, который единственный предел царской власти видел в вере. Допуская, хотя и с некоторыми колебаниями, сопротивление царю, повеления которого противоречат православной вере, раскол представляет как бы вывод из теории Грозного.

## 4. Славянофильство

Последним по времени было в XVII в. государственное учение Крижанича. Историческую и политическую основу этого учения составляет славянофильство, т. е. идея славянского единства. Сознание славянского единства встречается в русской литературе и до Крижанича, начиная с древней летописи, где уже высказывается мысль о родстве русского народа с южными и западными славянами. Наиболее ярким выразителем славянского самосознания был Пересветов. У него чрезвычайно ярко выражены и сочувствие славянам, изнывающим в турецкой неволе, и мысль, что Россия должна принять на себя дело их освобождения. Но у Крижанича славянская идея выражена с неизмеримо большей определенностью и силой, чем во всех других памятниках предшествующей ему русской литературы. Для него славянский вопрос является отправной точкой и конечной целью всей литературной деятельности. Он говорит не о каком-нибудь одном славянском народе, а о всем славянстве и затрагивает не одну какую-нибудь сторону его жизни, а подвергает обсуждению все условия его существования. Крижанич мечтает об освобождении славян, находящихся в политическом и культурном рабстве у других народов, и о восстановлении их национальной самобытности. Главную роль в этом великом деле он назначает России. Как единственное славянское государство, сохранившее независимость, Россия должна, по его мнению, взять на себя содействие национальному подъему славян, а затем и восстановлению их государственного бытия. Освобожденное славянство должно составить тесную семью государств под духовной гегемонией России [970]. Развитию этого плана посвящены, прямо или косвенно, все произведения Крижанича, написанные в России, но наиболее обстоятельно излагает он его в своих «Разговорах об владательстве». Здесь он рассматривает государственный строй России, предлагает план его преобразования и обсуждает ее исторические задачи, в частности, ее отношение к славянскому вопросу. Ввиду этого, Крижанича следует считать основателем русского славянофильства, и чрезвычайно интересным представляется выяснить, какие с его славянофильством связываются идеи о пределах царской власти, и как эти идеи относятся к учениям, которые развивались на эту тему в предшествующей русской литературе.

Но возможен вопрос: принадлежит ли вообще Крижанич русской литературе, и есть ли основание рассматривать его государственные идеи в исследовании, посвященном древнерусским учениям? Историки русской литературы обыкновенно обходят Крижанича молчанием; не останавливаются на нем и те историки русского права, которые в эту науку включают изучение русских государственных идей. Но для такого отношения к нему нет решительно никаких оснований. Правда, Крижанич был иностранец и писал свои сочинения не по-русски, а некоторые – на латинском языке, большинство же на особом языке, который он сам составил из всех известных ему славянских наречий. Но Максим Грек тоже был иностранец, и некоторые его сочинения (а может быть, и большинство) написаны тоже не на русском языке, а на греческом. Между тем Максим Грек давно уже занимает прочное место в истории русской литературы, и никто еще не высказывал мысли, что он занимает его незаконно. А надо сказать еще, что Крижанич гораздо более близок России по своему происхождению, чем Максим Грек, который к тому же проводил иногда идеи, шедшие вразрез со всей русской историей. Достаточно вспомнить, например, что он отрицал автокефальность русской церкви. Изобретенный Крижаничем «славянский язык» тоже неизмеримо более был понятен его русским современникам, чем греческий язык Максима. По своему содержанию сочинения Крижанича не заключают в себе ничего такого, что не позволяло бы поставить их в связь с общим ходом развития русской литературы. Не вдаваясь в подробности и ограничиваясь одними

только политическими его сочинениями, можно общую схему его взглядов выразить так: Россия сильна самодержавной царской властью; но самодержавие затемнено в ней многими неустройствами, страдает многими недостатками и вся ее государственная жизнь; когда по воле царя будут совершены необходимые преобразования, и обновится вся государственная жизнь России, тогда она станет еще более сильной и в состоянии будет приступить к выполнению своей исторической задачи – к освобождению и объединению славян. Нетрудно убедиться, что эта схема вполне совпадает с общей схемой политического мировоззрения Пересветова. Различие между ними только в подробностях, например, в плане предлагаемых ими преобразований.

Говорят, что взгляды Крижанича сложились чисто литературным путем, вне связи с русской действительностью, и что в своих сочинениях он опирается на иностранные, а не на русские литературные источники [971]. Но это мнение далеко не бесспорно. Что касается, прежде всего, иностранных источников, то их мы видели у Никона и у автора «Слова кратка»; однако и тот и другой входят в историю русской государственности как политические писатели. Но Крижанич опирается не на одни иностранные источники. На основании его же собственных сочинений можно доказать, что он прекрасно знал русские летописи, хронографы, прологи, грамоту об учреждении патриаршества, был знаком со многими произведениями, вышедшими из раскола, с церковным уставом Владимира Св.; вероятно, известны ему были и другие памятники русского права [972]. Все эти произведения так или иначе отразились в сочинениях Крижанича; главнейшими же источниками его сочинений политических, в особенности его воззрений на русскую царскую власть, были св. Писание и памятники летописного характера, т. е. те самые источники, которыми питались политические сочинения и русских авторов. Совсем не имела на него влияния только Византия; в сочинениях его можно найти лишь несколько незначительных ссылок на византийскую историю. Но и из русских писателей можно указать таких, на которых совсем незаметно византийское влияние или заметно в крайне слабой степени. Таков, например, Курбский. Разумеется, были у Крижанича и иностранные литературные источники. Для его политических сочинений можно назвать Платона, Аристотеля, Цицерона, Августина, Фому Аквинского, Макиавелли, Филиппа де Комин и др. Но влияние этих источников на него далеко не было решающим, а относительно западной католической литературы можно смело утверждать, что она не оказала на него никакого влияния: по всем наиболее важным политическим вопросам – отношение церкви и государства, происхождение царской власти, пределы повиновения ей – Крижанич высказывает прямо антикатолические взгляды. Это одно уже наталкивает на мысль, что его взгляды сложились не без влияния со стороны русской действительности. Так оно и есть. В готовом виде Крижанич принес в Россию только свою идею славянского единства, которое он понимал широко, так что в него входило и единство церковное; все же остальные взгляды, какие находим в его трудах, или почти все, испытали на себе влияние тех представлений, которые вызвало в нем знакомство с русской жизнью. Относительно некоторых его произведений это ясно и без дальнейших доказательств, например, относительно «Обличения соловецкой челобитной» или «Истории Сибири», сами темы которых были ему подсказаны русской жизнью. Влияние же ее на другие его произведения может быть без большого труда доказано. Все его описания крутого впадения на Руси, критика самотержия (казенной монополии), судебных и приказных порядков не могли быть принесены готовыми, ни сложиться под влиянием иностранных источников. Критика, предлагаемая Крижаничем, и его план преобразований за некоторыми исключениями отличаются, наоборот, чрезвычайной жизненностью. Справедливость многих из его замечаний оправдалась довольно скоро на опыте, и многое из его преобразовательных планов было осуществлено независимо от него правительством. Почти двадцать лет пребывания в России,

жизнь в Малороссии, в Москве, в Сибири, потом опять в Москве, знакомство со многими людьми, из которых некоторые были видные общественные и литературные деятели, например Б. И. Морозов, Ф. Ртищев, протопоп Аввакум, Лазарь, Фед. Трофимов [973], — все это должно было образовать у него определенные взгляды на такие вещи, о которых он раньше и не задумывался, а затем должно было неминуемо внести изменение и в те взгляды, которые образовались у него раньше, до приезда в Россию. Возможность таких изменений признает и сам Крижанич. В одном из своих произведений он говорит, что он очень ошибался раньше в суждениях своих о России, и что его сильно обманули немецкие книги [974]. Было бы поэтому очень интересно проследить, какие именно перемены произошли во взглядах Крижанича после знакомства с русской действительностью. К сожалению, однако, этого нельзя сделать во всех подробностях за неимением достаточных данных для сравнения: из произведений Крижанича, написанных до приезда в Россию, нам известно очень немного, и почти все это — или официальные донесения, или полуофициальные письма, в которых автор высказывает мало общих взглядов. Но можно и здесь заметить некоторое отличие против того, что мы находим в его произведениях, написанных в России. В записке, поданной им в 1641 г. в конгрегацию пропаганды, он выражает намерение писать в России похвалы «современному и древним царям московским», а между тем «Разговоры об владательству» наполнены жестокими обвинениями против Ивана Грозного и Бориса Годунова, которых он не называет иначе, как «нешадными людодерцами» и тиранами; в той же записке он предполагает рекомендовать царю устройство войска на иностранный лад, а в «Разговорах» он является поклонником русского военного строя; там он говорил о европейской коалиции или о союзе католических государей для войны с Турцией, а здесь он предлагает для той же цели союз славянских государств [975]. Таким образом, и русские литературные источники, и русская действительность оказали свою долю влияния на взгляды и идеи Крижанича. Конечно, как человек европейски образованный, много размышлявший, много путешествовавший еще до своего приезда в Россию, он не мог подчиниться этому влиянию вполне. Его обширный жизненный опыт, его знакомство с другими государственными порядками давали ему, как Максиму Греку и Пересветову, прежде всего, богатый материал для сравнения, и потому в его произведениях наряду со взглядами, сложившимися под влиянием русской литературы и русской действительности, находится немало и такого, что имеет корни за пределами этих влияний. Но это еще не дает основания лишать Крижанича места в истории русской литературы.

В противоположность официальной католической политике, Крижанич во всех своих сочинениях проводит идею богоустановленности царской власти. Все законные государи, говорит он, царствуют не сами по себе, и не от людей получают свою власть, но от Бога. Царь есть наместник Божий на земле. Крижанич ссылается при этом на послание ап. Павла к Римлянам гл. 13, на которое ссылались и русские книжники в доказательство этой мысли; но текст он приводит не на церковнославянском языке, а в собственном переводе с латинского: «Всякая душа да будет покорна вышним властям. Несть бо власти, неже от Бога. Власти, которые суть на свету, от Бога есуть наряжены» [976]. Богоустановленность не противоречит тому, что в действительности власть достается царям различными способами. По мнению Крижанича, будет ли замещаться престол в избирательном порядке, или путем наследования, или же он будет добыт оружием, — царь все равно будет пользоваться властью от Бога, потому что во всех этих способах проявляется Божия воля. Бог пользуется всеми этими способами, чтобы передать власть тому, кого Он избрал [977]. Будучи наместником Божиим, царь является для своего народа как бы земным богом. «Краль есть Божий лик», — говорит Крижанич. «Краль есть, яко некий бог на земле». Эту мысль, идущую вразрез со всеми католическими учениями, которые склонны были обожествлять не монарха, а папу, Крижанич выводит из слов пс. 81:

«бози есте и сыны Вышнего все». Этот текст он приводит уже не в своем переводе, а в том самом виде, как он встречается в «Слове о судиях и властелех», в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и во многих других произведениях древнерусской письменности. Можно поэтому думать, что какое-нибудь из этих произведений было Крижаничу знакомо [978]. Сходство с древнерусскими учениями замечается у него и в том, что обязанность покорения царю он тоже выводит из св. Писания. А именно он пользуется для этой цели 1 поел. ап. Петра гл. 2, 13, где говорится о покорении начальству. Но есть у него и кое-что свое. Обязанность покорения (обязанность платить подати) он доказывает еще словами Мф. гл. 22: «Дайте, что есть царево, царю, и что есть Божие, Богу». Этим текстом пользовались у нас раньше иосифляне и Никон, но те выводили из него не обязанность покорения, а ограниченность царской власти. Однако нельзя сказать, чтобы Крижанич в таком понимании текста не имел вовсе предшественников в русской литературе. Приблизительно в таком же значении встречается он раньше у Зиновия Отенского в «Послании многословном», где, впрочем, из него приведена одна только первая часть.

К кругу царской власти, по учению Крижанича, относятся не одни мирские дела, но и церковные. Царь есть защитник церкви (*defensor ecclesiae*), на нем лежит охрана ее от ересей и расколов и, вообще, забота о ее покое и благосостоянии. Крижанич восхваляет Алексея Михайловича как благочестивого и боголюбивого царя, преданного делу церкви, подобно царям Константину и Феодосию [979]. Так понимая объем царской власти, Крижанич оказывается в полном согласии со всей древнерусской политической литературой, за исключением того ограничительного направления, которое начато было митр. Киприаном и доведено до крайних пределов Никоном. Католическая литература не могла внушить Крижаничу этого взгляда, потому что в ней нет и намека на вмешательство светской власти в церковные дела. Нельзя поэтому думать, что он принес его с собой в Россию. Правда, в одном из произведений, написанных им до приезда в Россию, Крижанич говорит, что русский государь имеет власть не только над мирянами, но и над духовными (*in ecclesiasticos*) [980]. Но, во-первых, он говорит об этом, как о факте, нисколько не оправдывая его и не выражая ему сочувствия, между тем как в позднейших сочинениях вмешательство царя в дела церкви он возводит в теорию и очень много делает, чтобы оправдать необходимость этого вмешательства. А затем власть над лицами духовного сословия, конечно, не совсем то же, что вмешательство в область церкви. Вернее думать, что этот взгляд создался у него под влиянием русской действительности или русской литературы. Указать точнее русские источники Крижанича в этом пункте пока не представляется возможным. Можно бы было назвать Соловецкую челобитную, где царю присваивается значение «блюстителя веры христианской»; но челобитная составлена в 1668 г., а Крижаничу она сделалась известна еще позже, между тем как об охране церкви он говорит в «Разговорах об владательстве», написанных в 1665 г [981]. В чем проявляется власть царя в области церкви, об этом Крижанич говорит довольно определенно, хотя и не всегда вполне точно. Он различает догматы и церковный строй (*ecclesiasticum regimen*), как он установлен И. Христом и апостолами, с одной стороны, и церковное управление – с другой. В первой области царь не имеет никаких прав. Он и сам не может ничего изменять в церковном строе и должен останавливать своим запретом церковную иерархию, «епископов и патриархов», если бы они пожелали стать на путь новаторства. В другом месте, правда, Крижанич делает оговорку, что преобразования, исходящие от царя, только тогда незаконны, когда они клонятся ко вреду церкви, когда они уменьшают ее права и вносят в нее смятение. Так действовали, по мнению Крижанича, многие византийские и германские императоры. Но эта оговорка говорит о злоупотреблении властью и принципиально едва ли увеличивает права царя [982]. Относительно же прав его в области церковного управления Крижанич вполне определенно

говорит о созвании церковных соборов и о надзоре за религиозным просвещением народа. В «Толковании исторических пророчеств» он отмечает, что Алексей Михайлович «кнѣги велит печатати и соборы созивати», а в «Разговорах» он затрагивает этот вопрос даже в общей форме. В одном месте, перечисляя обязанности царя, он пишет: «Морает краль соборы собирать», а в другом – он указывает, что царь должен, наравне с епископами, запрещать населению вступать в спор с еретиками и читать их книги [983]. Что касается власти над духовной иерархией, то она видна уже из предыдущего. Если царь, по мнению Крижанича, должен остановить всякого епископа или даже патриарха, когда они своими действиями нарушают церковный мир (*ecclesiasticae pacis turbatoribus consentiret*), и если всякое попустительство его в этом отношении должно рассматриваться как величайшее преступление (*maximum scelus*), то отсюда следует, что царь стоит, в некоторых отношениях, над иерархией. Каков объем его прав, и в какой форме они проявляются, имеет ли, например, царь право суда над епископами или право смещения с кафедры, – этих вопросов Крижанич нигде не касается.

Учению о пределах царской власти Крижанич дает несколько другое построение, чем то, какое было в предшествующей ему русской литературе. Большинство авторов говорило о пределах царской власти вообще, т. е. о пределах всякой царской власти; другие, наоборот, обсуждали права только русских князей и царей, но они делали это, большей частью, в такой форме, которая ясно открывала их убеждение, что царская власть всегда и везде должна иметь одну природу и одни и те же пределы. Крижанич смотрел на дело иначе. Для него вопрос о пределах царской власти в его общей форме не имеет смысла, потому что бывают разные виды монархий, в которых и царская власть имеет разные пределы. В этом отношении ближе всего к Крижаничу Иван Грозный, Курбский и Пересветов, у которых мы находим сравнение царской власти в России с царской властью у других народов. Как и современная нам государственная наука, Крижанич различает ограниченную и неограниченную монархию. Ограниченную монархию он называет «соемным кралством»; там верховная власть разделена между царем и сеймом, там, говорит Крижанич, «краль несть полномочен», т. е. не обладает всей полнотой государственной власти [984]. Примеры ограниченной монархии он видел во Франции, в Польше и Германии. Противоположность ей составляет, по терминологии Крижанича, «совершенно самовладство», или «*perfecta monarchia*», т. е. такое государство, где все права верховной власти принадлежат одному монарху. Очевидно, что вопрос о пределах царской власти решается различно для соемного кралства и для совершенного самовладства. На первом

Крижанич мало останавливается и не дает анализа прав, принадлежащих ограниченному монарху. Все его сочувствие на стороне совершенного самовладства, а потому им, главным образом, он и занимается. Россия, по его мнению, представляет один из лучших образцов совершенного самовладства; при всех преобразованиях, в каких нуждается Россия, оно должно оставаться неизменным [985]. Царя Крижанич называет, большей частью, самовладцем, и только в нескольких случаях он пользуется термином «самодержавие». Например, в составленной им царской речи к народу царь говорит: «Всегда есмо держали по Божией милости и держим полную кралевскую самодержскую область, и для ради того ся и пишем самодержцем» [986]. Отсюда видно, что Крижанич понимал самодержавие как синоним полновластия, т. е. как отсутствие разделения власти. Какой же представляется ему самодержавная власть русского царя, – понимает ли он ее как безусловно неограниченную, или же он ставит ей какие-нибудь пределы?

Для ответа на этот вопрос Крижанич останавливается на той мысли, что царь есть Божий наместник. Он осуществляет не свою власть, но Божию; поэтому он не может быть подчинен никакому человеческому законодательству или суду. Царь сам есть олицетворение закона (живо законоставие), и потому не может существовать ни закона, ни прав, которые бы исходили не от

него самого. Если бы даже он и пожелал, он не может изменить характер своей власти; как исполняющий не свою волю, а волю Божию, он не имеет права добровольно подчинить себя какому-нибудь человеческому закону, не может даже допустить существование какого-нибудь закона, который был бы для него безусловно обязателен, и который он не мог бы отменить своей властью. В плане преобразований, который Крижанич составил для России, одно из видных мест занимает изменение сословного строя в смысле предоставления сословиям различных привилегий. Эти привилегии он называет «слободинами». Для дворян, например, слободины состоят в свободе от личных повинностей, в свободе от телесного наказания, в праве иметь герб и т. п. И вот оказывается, что слободины вовсе не составляют таких прав населения, которые оно могло бы противопоставить правам царской власти, и которые царь не мог бы отменить, когда ему это покажется нужным. Царь, по мнению Крижанича, должен это так объяснить народу: «Краль есть Божий наместник и живо законоставие, и несть подвержен иному, неже Божиему законоставию, а от всякого человеческого законоставия краль есть вышый. И за то краль немает и не может учинить законоставия вышнего от себе: Бог бо есть краля учинил вышим от человеческого законоставия. Ино по том сия вся слободины остоят всегда в нашей и наших наступников области, да я можем знестъ и обалить, когда захочем... Сия слободины есуть наша к вам ласка и милость, и жалование, кое имать стоять до нашия добрые воли» [987]. Не подчинен царь и никакому человеческому суду, для него нет «никакова судца на свету в мирской области». Никто не может даже судить думы царские, никто не имеет права угадывать внутренние побуждения тех или иных его действий с целью произвести им оценку. Тем более народ не имеет права составлять какие бы то ни было сборища (соемцы) и заговоры, чтобы потребовать от царя отчета или повлиять на него в том или другом направлении. Одним словом, царь пользуется полной безответственностью [988]. И это Крижанич опять подкрепляет ссылками на св. Писание.

Но он вовсе не хочет сказать, что царь пользуется безусловно неограниченной властью. Царь только не подчинен никаким *государственным* законам, потому что все они исходят от него самого и могут быть им отменены; но это не значит, что для его власти нет и вообще никаких пределов. Безусловно неограниченную власть Крижанич называет «всеконечною областью», и он утверждает, что у царя нет и быть не может такой всеконечной области. «Некоторые цари, – говорит он, – считают себя всеконечными и полномочными господарями своих держав» и думают, что они могут поэтому устанавливать какие им угодно подати и повинности и вообще и действовать по своему произволу. Но это – глубокое заблуждение. Для доказательства того, что царь не подчинен никакому человеческому закону и суду, Крижанич сам ссылается на 1 кн. Царств гл. 8, где Самуил объясняет израильскому народу сущность царской власти и при этом изображает ее как ничем решительно неограниченную. Но затем, отстаивая ограниченность царской власти, Крижанич указывает – и совершенно правильно, – что в этом объяснении речь идет собственно о возможных злоупотреблениях царской властью, и Самуил здесь только предупреждает народ, каким беззакониям он должен будет подчиняться, если он настоит на своем желании иметь царя. Но по существу, *не царства для царей, а цари для царств созданы*. Поэтому царь должен пользоваться своей властью не для своего личного блага, а для блага всего народа, иными словами, он должен пользоваться ею в известных пределах [989].

Эту мысль Крижанич доказывает следующим образом. Царь есть наместник Божий, но *только наместник*, а не хозяин, не собственник, не господин. Настоящий царь, владыка всей земли, а следовательно, и отдельных народов, есть Бог, а царь только его слуга и наместник (*famulus et vicarius*). Одна точка зрения не исключает другую: для людей царь есть господин, «истинен господарь» своего народа, а, с точки зрения Бога, царь – только управитель, обязанный

перед Ним отчетом. Для подтверждения своей мысли об ответственности царя перед Богом, об обязанности его дать отчет во всех своих действиях Крижанич ссылается, между прочим, на книгу Премудрости Соломона гл. 6, которая послужила главным источником для «Слова Сирахова на немилостивые цари»; текст он дает в своем собственном переводе: «Дана есть вам область от Господа и крепость от Вышнего, и Он хочет испытовать ваших дел и обчинять ваши мысли. Або несте праведно судили, нить обдержали закона праведного» и т. д. [990] Этот характер царской власти, по существу своему ограниченной, несколько не зависит от способа установления самой власти. Каким бы способом ни приобрел царь свою власть, она не может быть иной, как только ограниченной. Если царь получил власть путем избрания, то, конечно, он получил ее на условии пользоваться ею лишь для блага народа. Народ никогда не даст царю абсолютной власти, никогда не согласится отдать себя и будущие поколения в полное распоряжение тирана. Это было бы полной бессмыслицей, и если бы какие-нибудь избиратели согласились предоставить царю такую власть, то договор следовало бы признать недействительным, так как он, очевидно, был бы заключен под влиянием страха или принуждения. Завоевание тоже не может дать абсолютной власти, потому что она противоречит закону Божию, а война, даже и справедливая, не может его отменить. О наследовании нечего и говорить: оно, очевидно, может сообщить наследнику лишь ту власть, которую имел его предшественник, и не больше [991].

Нетрудно заметить, что способ доказательства, которым пользуется Крижанич, значительно отличается от тех, какие мы привыкли видеть в предшествующей русской литературе. Большинство древнерусских книжников доказывало ограниченность царской власти ссылкой на св. Писание и на различные памятники, частью подлинные, частью апокрифические, которым сообщалось правовое значение. Сами доказательства имели большей частью характер комментария к приводимым текстам. У Крижанича совсем отсутствуют ссылки на памятники права как русские, так и византийские. Его доказательства имеют общий характер и говорят не о русской царской власти, а о всякой. Поэтому с русской литературой его сближают только ссылки на св. Писание, и в этом пункте у него с ней сходство большое. Крижанич так же широко пользуется этим источником, как и его русские предшественники, и берет иногда те же самые тексты, какие брали и они. Но к этим ссылкам он прибавляет еще отвлеченные рассуждения, не связанные ни с каким текстом и обнаруживающие в нем человека, прошедшего европейскую школу. Рассуждения, вроде только что приведенного, о способах приобретения царской власти, гораздо больше сближают Крижанича с современными ему западноевропейскими политиками – Гроцием, Гоббесом и др., чем с древнерусской литературой. Наиболее близкими к нему в этом отношении следует признать Максима Грека, Курбского, отчасти Ивана Грозного, у которых тоже встречаются рассуждения, не связанные непосредственно с текстами св. Писания, хотя и не всегда на тему о пределах царской власти.

Однако, несмотря на это различие, Крижанич в указании пределов царской власти вполне сходится с русской литературой. Первый и главный предел образуют заповеди Божии или «Божие законоставие», которому царь подчинен как обязанный творить на престоле волю Божию. Крижанич при этом не ограничивается одним общим указанием на закон Божий, как некоторые из его русских предшественников, но выводит из св. Писания и отдельные, частные обязанности царя. Из различных мест Второзакония, Притчей, книги Премудрости Соломона, пророческих книг и Псалтыри он выводит обязанность справедливого суда, умеренность в установлении налогов и т. п. Подобно Ивану Грозному он считает пределом царской власти и саму веру православную. Царь не может исповедовать никакой другой веры, кроме православной, не может издавать никаких повелений, которые бы клонились к изменению ее. Затем Крижанич говорит об обязательности для царя церковных правил, постановлений соборов



и правил св. отцов. Он упоминает еще о грамоте Константина Великого и о церковном уставе св. Владимира. Все права церкви, основанные на этих памятниках, а также полученные от других «благочестивых кралев, Князев и владателей русских», должны для царя оставаться ненарушимыми. К этим правам Крижанич относит, между прочим, право церковного суда и свободу от повинностей. Для доказательства их неприкосновенности он ссылается на историю царя Саула, самовольно принесшего жертву Богу и на царя Озию, совершившего каждение в храме [992]. Оба примера, как известно, были в ходу и в византийской, и в русской литературе. Крижанич упоминает еще о некоторых других пределах царской власти. Так, в одном месте он говорит, что царь подчинен («подвержен») «беседе человеческой илити общему гласу», иначе сказать – он связан общественным мнением («срам людский»), и Крижанич прибавляет даже, что царь, который не считается с общественным мнением, есть настоящий тиран. В другом месте он утверждает, что царь не может издавать законов, которые бы противоречили правде, «уроженному почтению» и «уроженному законоставию», т. е. естественному праву. Наконец, отстаивая идею славянского единства, он и ее вводит в определение царской власти: царь, по его убеждению, не имеет права совершать никаких действий, которые противоречили бы благу всего славянского племени (*adversum publico totius sclavinicae nationis bono*) [993]. Но все эти указания по своей неопределенности не могут составить действительное ограничение царской власти, и, следовательно, для нее остаются, в сущности, две группы обязательных норм: заповеди закона Божия и церковные постановления. Это, как уже замечено, вполне отвечает тому, как обычно разрешается этот вопрос в древнерусской литературе. Можно думать, что к такому взгляду на характер царской власти Крижанич пришел только в России под влиянием знакомства с ее жизнью и с господствовавшими в современном ему русском обществе воззрениями на царскую власть. По крайней мере, в записке 1641 г., на которую уже делались выше ссылки, он говорил, что в России царь свободно и по своему произволу (*libere ac ex voluntate*) распоряжается жизнью и имуществом подданных как мирян, так и духовных, т. е. он представлял себе царскую власть как ничем решительно не ограниченную [994].

Со взглядами Крижанича на пределы царской власти теснейшим образом связано его учение о тиране. Как известно, он различал два вида тирании: 1) тирания как форма правления; это государство, в котором действуют тиранические, богопротивные законы, и 2) тирания как злоупотребление царской властью, как проявление личных свойств царя. К той и другой тирании Крижанич относится с одинаковым осуждением. Если царь не отменяет тиранических законов, изданных его предшественниками, то для него это такой же тиран и «людодерец», как и авторы этих законов, потому что он мог бы одним своим словом осчастливить народ, но не делает этого. Личные тиранические действия не составляют характерного признака тирана. Существо дела в том, что тиран присваивает себе «всеконечную область», т. е. неограниченную власть, которая не согласуется ни с божескими законами, ни с естественным правом. Тиран не довольствуется властью наместника Божия, обязанного соблюдать в своих действиях известные пределы, и присваивает себе власть Бога, т. е. власть абсолютную. Пример тирании Крижанич видел в Турции и в Персии, а из русских царей он обвинял в тиранстве Ивана Грозного и Бориса Годунова [995].

Вопроса об отношении народа к тирану Крижанич касается в своем сочинении «О Промысле» и в «Разговорах об владательстве». Первое из них написано годом позже второго (1666–1667) и имеет своей задачей раскрыть идею Промысла Божия, который руководит и отдельными людьми, и народами, который все устраивает ко благу и пользуется даже людскими грехами, чтобы дать торжество высшей справедливости. С точки зрения этой идеи и рассматривает здесь Крижанич отношение народа к тирану. Он не решает вопроса ни в ту ни в другую сторону; он только спрашивает: как следует смотреть на убийство тирана? И он говорит,

что в нем, кроме злобы и неповиновения, следует видеть еще волю Божию. Оно совершается вследствие поущения со стороны Бога, который желал наказать нечестивого царя и для того воспользовался действиями одних нечестивых людей против других [996] . Это – не оправдание тираноубийства, а только его объяснение. В «Разговорах» же Крижанич рассматривает вопрос с принципиальной стороны, и здесь он высказывается вполне определенно против сопротивления тирану. Никто не может отказать царю в повиновении, хотя бы царь и был неправедный; Крижанич ссылается на 1 поел, ап. Петра, гл. 2, где говорится о покорении господам не только добрым и кротким, но и суровым. Царь всегда остается наместником и помазанником Божиим, и потому сопротивление тирану есть косвенно сопротивление самому Богу. Тиран есть *наказание Божие за грехи народа*, и народу не остается ничего другого, как молить Бога о своих грехах и ждать помощи свыше. Только в одном случае Крижанич допускает неповиновение царю, именно если бы он отрекся от православной веры и стал открыто проповедовать ересь. Этим он посягнул бы на главный «столп», которым держится Русь, и без которого сама царская власть не имеет значения. Тогда народ был бы уже свободен от своей присяги, мог бы свергнуть еретика и передать престол православному царю [997] . Эту мысль Крижанич помещает в царской речи к народу и, следовательно, высказывает ее не при обсуждении событий прошлого времени, а скорее в применении к будущему. Но почему ему представлялось возможным появление еретика на русском престоле, и сказались ли при этом на нем какие-нибудь литературные влияния, остается неизвестным.

Все изложенное позволяет сделать вывод, что в учении о пределах царской власти Крижанич не только стоит чрезвычайно близко к русской литературе, но во многих отношениях прямо примыкает к тем учениям, которые в ней выработались до него. Как и вся древнерусская письменность, он утверждает, что царская власть ограничена, и главные пределы ее он, в полном согласии со своими предшественниками, видит в законе Божиим и в церковных постановлениях. Главным источником, определившим его взгляд на пределы царской власти, было св. Писание; и в этом опять сходство у него с русской литературой. Можно предположить, что и выработался его взгляд не чисто литературным путем, а под некоторым, по крайней мере, влиянием знакомства с русской действительностью. Некоторое отличие от русской литературы замечается у него только в приемах доказательства. Что касается пределов повиновения царской власти, то в этом вопросе требовать от Крижанича согласия со всей древнерусской литературой было бы несправедливо, так как у нас было два направления, взаимно друг друга исключаящие: одно требовало безусловного повиновения царю – даже в том случае, если он выходит за пределы своей власти, другое же, наоборот, допускало возможность правомерного сопротивления. Но Крижанич, до известной степени, удовлетворяет и этому требованию. Настаивая на повиновении тирану и объявляя его наказанием Божиим за грехи народа, он всецело примыкает к начальной летописи, которая стояла на точке такого же провиденциализма и совершенно также смотрела на злого, неправедного князя. Но из общего правила Крижанич допускает одно исключение: он считает правомерным сопротивление еретичу. Это сближает его с школой Иосифа Волоцкого, который также учил, что обязанность покорения прекращается, когда на престоле находится царь, виновный в нечестии и хуле.

## Глава VII Общие выводы

Разбор отдельных памятников древнерусской письменности, имеющих политическое значение, позволяет начертать общий ход развития в Древней Руси учений о пределах царской власти.

Идеи, относящиеся к учению о пределах царской власти, появились в русской письменности с самого ее возникновения, т. е. сразу после принятия христианства. И с самого же начала обозначились два направления. Одно стало проводить мысль, что власть князя ограничена различными нормами. Предисловие к церковному уставу Владимира Св. видело обязательные для князя нормы в Номоканоне и в постановлениях христианских царей; черноризец Иаков выдвигал общую идею закона, митрополит Кирилл II предлагал князю любить правду и судить по правде, еп. Симеон Тверской требовал от князя соблюдения закона Божия. Другое направление, наоборот, расширяло пределы княжеской власти, подчиняя ей не одни светские дела, но и церковные. Первые представители этого направления Иларион и Никифор говорили, собственно, об обязанностях князя в области веры и христианской нравственности: князь должен заботиться о проведении в жизнь христианского закона и должен охранять чистоту веры и спокойствие Христовой церкви. Но уже в ближайшее время отсюда развилась идея подчинения князю самой церкви. Так, памятник XIII в. «Како крестьяном жити» подчиняет всех вообще членов церкви карательной власти князя, если они не слушают духовного учения, а в начале XIV в. Акиндин доказывал право князя судить митрополита, виновного в нарушении канонов.

Приблизительно со второй половины XIII в. начинает обозначаться третье направление, которое можно характеризовать тем, что оно не только не распространяет княжеской власти на область церковных отношений, но стремится противопоставить эту область государству, как нечто самостоятельное и от него независящее. Сначала такое противопоставление делается исключительно в сфере религиозно-нравственной: митрополит Петр говорит о превосходстве священства, но лишь по значению совершаемых им таинств, митрополит Алексей требует от паствы покорения святителям без всякого прекословия, но тоже лишь в церкви. Никаких политических выводов отсюда в эту пору еще не делается. Первый, пока еще робкий, намек на указание самостоятельных прав церкви можно видеть в послании неизвестного владимирского епископа к сыну Александра Невского, где находим запрещение князю вступаться в церковные дела.

Оба последние направления – одно, распространяя княжескую власть на церковные дела, и другое, склоняясь к ограничению области ее применения одними мирскими делами – ничего не говорят о нормативных пределах княжеской власти, хотя и не дают никакого основания думать, что они представляют себе княжескую власть в этом отношении вполне неограниченной: они просто оставляют этот вопрос в стороне. Но приблизительно в конце XIV или в начале XV в. происходит слияние этих направлений с первым. На месте прежних трех образуются как бы два новых направления: оба сходятся в том, что признают некоторые нормативные пределы княжеской власти, но одно из них отстаивает при этом свободу церкви, объявляет, что она не подчинена князю (причем невмешательство князя в дела церкви и составляет содержание тех норм, на обязательности которых для князя направление настаивает), другое, наоборот, церковные дела подчиняет, в том или ином объеме, князю, предоставляет ему право вмешательства в церковные дела. Оба эти направления проходят через всю русскую литературу вплоть до конца XVII в., и только в виде редкого исключения можно встретить памятники письменности, которые выставляют какие-нибудь обязательные для князя нормы, но не

распространяют вместе с тем его власть надела церкви или, наоборот, допускают такое расширение его власти, но одновременно не ограничивают его никакими нормами. Как, например, исключения первого рода, можно указать в XV в. на Вассиана Рыло, который говорил об обязательности для князя евангельских заповедей, апостольских правил и христианского обычая, в XVII в. – на Тимофеева и Хворостинина, в произведениях которых читаем о правде, о человеческих обычаях, об уставах первых царей как о нормах обязательных для царской власти. Исключениями второго рода являются авторы различных повестей о Флорентийском соборе, «Повесть о белом клобуке», арх. Геннадий, Сильвестр, патриарх Пителир: все они предоставляют князю или царю участие в церковном управлении, но замалчивают при этом вопрос об ограничении власти теми или другими нормами. Что касается двух главных направлений, то они все время остаются верны раз принятым началам. Из них менее развитым было и меньше имело представителей направление, отстаивавшее свободу церкви в отношении государственной власти. К нему принадлежали в XIV в. митр. Киприан, в XV в. митр. Фотий, в XVI в. «Слово кратко»; из этого же направления вышел Никон. Идею свободы церкви находим в XV в. еще в писаниях митрополитов Феодосия и Филиппа, но без отношения к княжеской власти. Гораздо более развито было противоположное направление, проводившее идею подчинения церкви государственной власти. Оно дало такое количество писателей и отдельных памятников, что его, по справедливости, можно назвать *главным направлением древнерусской литературы в развитии учения о пределах царской власти*. Его проводили Кирилл Белозерский, митр. Иона, Иосиф Волоцкий, митр. Даниил, старец Филофей, поучение в чине венчания, Стоглав, митр. Макарий, отчасти Зиновий Отенский, а в XVII в. – учителя раскола и Крижанич. Особый оттенок учению об участии царской власти в делах церкви придают те памятники письменности, которые проводят идею гармонии властей. Они, с одной стороны, расширяют сферу действия царской власти, предоставляя ей участие в делах церкви, а с другой – суживают ее, предоставляя и церковной власти некоторую долю участия в делах государственных. Это мы находим, главным образом, у Максима Грека и в Стоглаве.

До середины XVI в. эти направления заполняют целиком всю политическую литературу и, следовательно, до середины XVI века мы находим в литературе только один вид ограничения царской власти, а именно: ограничение нормами. Никаких других ограничений царской власти мы за это время в литературе не встречаем; не встречаем и понятия полной неограниченности в смысле абсолютизма царской власти, в смысле права ее на полный произвол.

Приблизительно в пятидесятых годах XVI столетия впервые появляется в русской литературе учение, что царская власть ограничена другой властью. «Беседа валаамских чудотворцев» проводит мысль, что царь должен решать дела с своими князи и бояры, Курбский настаивает на том, что у царя должны быть советники шляхетского рода, «Иное сказание» валаамской беседы предлагает вселенский совет, под которым следует разуметь нечто среднее между Земским и церковным собором, и совет разумных мужей. Все три автора, следовательно, сходятся в том, что ограничивают царя Боярской думой. Степень ограничения царской власти при этом у них не одинаковая: «Беседа валаамских чудотворцев» и ее «Иное сказание» наделяют Боярскую думу, а «Иное сказание» и Земский собор, в сущности, только совещательным голосом, но Курбский идет гораздо дальше и требует для Боярской думы даже и не равной власти с царем, а гораздо большего. Царь, по Курбскому, должен слушать Боярскую думу, т. е. подчиняться ее решениям, которые получают силу независимо от утверждения царя. Это литературное движение, направленное к разделению государственной власти между царем с одной стороны, и Боярской думой или Земским собором с другой, возникло, конечно, не вдруг: прежде, чем вылиться в окончательную форму у автора «Беседы» и у Курбского, оно имело некоторую подготовку. Из числа памятников, имевших такое подготовительное значение,

можно указать на некоторые произведения Максима Грека, где он предлагает царю слушать советующих полезная и почитать князей и бояр, а также поучение митрополита в чине царского венчания, где тоже говорится о милости к вельможам и князьям. Но эти предшественники «Беседы» и Курбского относятся к тому же периоду времени: их разделяют, самое большое, всего несколько десятилетий. Как реакция против ограничения царской власти другой властью, явилась теория царского полновластия. До этого времени в русской литературе совсем не встречаем учений о полноте царской власти, если не считать послания на Угру Вассиана Рыло, где мимоходом высказана мысль о необязательности для князя боярских советов. Вероятно, в таких учениях не было надобности потому, что никто в литературе и не отрицал царского полновластия. Из всей предшествующей литературы Акиндин со своей формулой «царь еси в своей земле» наиболее решительно проводил мысль об абсолютности княжеской власти, но он понимал ее абсолютность не в смысле сосредоточения всей власти в руках князя, т. е. не в смысле полноты, нераздельности княжеской власти (на это у него нет указаний), а в том смысле, что в государстве нет такого круга лиц или отношений, который бы не был подчинен князю. Сочинения Пересветова и Ивана Грозного, напротив, проводят идею полноты и нераздельности царской власти; оба автора настаивают на том, что никто не имеет или не должен иметь никакой доли участия в верховной власти наряду с царем. Право на власть принадлежит одному царю, а все остальные несут обязанность повиновения, или, по терминологии Ивана Грозного, все суть рабы. Так как учения Пересветова и Ивана Грозного явились ответом на теории ограничения царской власти Боярской думой, то понятно, что главное внимание в них было обращено на эту сторону дела, а вопрос об ограниченности царской власти нормами остался у них в тени и не получил достаточного освещения; но все-таки тот и другой признают некоторые пределы, так что и у них царская власть оказывается не вовсе безграничною.

В XVII в. возникает учение об ограничении царя властью патриарха. Учение это имело нескольких приверженцев, но литературным выразителем его был один Никон. При этом сначала он выставил идею равенства духовной и светской власти и отсюда вывел равное участие их как в церковных, так и в государственных делах, а потом стал проповедовать учение о превосходстве священства и о подчинении царя патриаршей власти. Это ограничительное направление тоже вызвало отпор. Защитники царского полновластия ударились на этот раз в крайность: возражая против ограничения царской власти властью патриарха, они стремятся представить царскую власть как власть безусловно неограниченную. Но такую мысль проводили не русские литературные деятели, а греки, не имевшие никакой связи с русской жизнью и совсем не знавшие русской письменности. А именно Ответы восточных патриархов впервые познакомили русское общество с учением, выраженным в формуле: *quod principii placuit, legis habet vigorem*, а Паисий Лигарид высказал мысль, что царь не подлежит законам. Эти идеи, провозглашенные греками, не нашли сторонников среди русских писателей. Русский ответ Никону следует видеть в писаниях первых учителей раскола. Там учение Никона о превосходстве священства было разбито его же собственным оружием (теория солнца и луны), но, с другой стороны, и царская власть представлена там не как беспредельная, а как подчиненная закону. Очень близко к расколу рассуждал на эту тему и Крижанич.

Таким образом, как вывод из обозрения всей древнерусской политической литературы, можно выставить то положение, что за все время от начала русской письменности до конца XVII в. в ней не было ни одной теории, которая устанавливала бы полную неограниченность царской власти в смысле отсутствия каких бы то ни было обязательных для нее пределов. Понятие неограниченности неизвестно древней русской литературе. Никто из древнерусских книжников не повторил формулы: *princeps legibus solutus est*, никто не высказал мысли, которая

была бы однозначна с этой формулой, но, наоборот, все произведения древнерусской письменности – в том числе и те, авторами которых были сами носители власти (Владимир Св., Иван Грозный, царь Алексей Михайлович), держались мнения, что царская власть ограничена, и указывали различные пределы ее [998]. Некоторые делали из признания пределов царской власти еще и вывод о праве подданных не повиноваться царю, если он эти пределы нарушает, т. е. иными словами, они признавали не только пределы осуществления царской власти, но и пределы повиновения ей. При этом одни предоставляли право неповиновения только носителям церковной власти: так Стоглав, митр. Макарий, другие распространяли это право на все вообще население. Одни авторы единственным условием неповиновения царю признавали его отступничество от православия или издание им повелений, которые противоречат православной вере: это митр. Киприан, Иван Грозный, учителя раскола, Крижанич; другие же допускали еще и иные случаи неповиновения или определяли условия неповиновения более широко. К числу их относятся Иосиф Волоцкий, митр. Даниил, автор «Слова кратка». Большинство не делало такого вывода, т. е. признавая некоторые пределы царской власти, большинство не возлагало на царя за нарушение этих пределов никакой иной ответственности, кроме ответственности перед Богом. Однако резкий тон многих из памятников политической литературы, которые признают царя ответственным единственно перед Богом, например «Слово Сирахово», «Правило о обидящих церкви Божия», послания старца Филофея и др., показывает, что они оставляют за подданными право свободного суждения о действиях царей, когда они нарушают заповеди, постановления православной церкви и другие обязательные для них нормы. Сами термины «ограниченность» и «неограниченность» в древнерусской литературе не встречаются; не заметно в ней и употребление других каких-нибудь выражений, которые были бы однозначны с этими терминами.

Ограничения царской власти, которые находим в различных произведениях древнерусской литературы, отличаются одни от других как по своему существу, так и по значительности. Рассматривая ограничения по существу, можно подметить в древнерусской литературе два основных вида их. Первый вид – это ограничение нормами; оно состоит в том, что существуют обязательные для царя нормы, которые он должен соблюдать в своих действиях, и которые он не может отменить собственной властью. Это самый распространенный вид ограничения в русской литературе; его встречаем, разумеется, в разной форме во множестве памятников от начала русской письменности до последних десятилетий XVII в. [999] Разновидность этого ограничения составляет то, которое находим в произведениях некоторых защитников свободы церкви, например, у неизвестного владимирского епископа; они отрицают за царем право применять свою власть в отношении некоторых групп населения или некоторых действий, именно они не признают подлежащими царской власти членов духовной иерархии и судебной власти царя – церковные преступления. Логически это ограничение может вытекать только из каких-нибудь норм, признаваемых для царя обязательными. Но защитники этого учения иногда не указывают таких норм и не дают никакого правового обоснования выставляемому ими ограничению, а потому учение их получает такой вид, будто царь ограничен не какими-нибудь обязательными для него нормами, а кругом дел или отношений, на которые не простирается его власть. Ограничение же второго вида составляет ограничение царской власти другою властью. По этим теориям, царь уже не обладает всей полнотой государственной власти; государственная власть разделена между царем и каким-нибудь установлением или установлениями. В качестве таких установлений русская политическая литература знает Боярскую думу, Земский собор и главу церковной иерархии – патриарха.

Значение этих ограничений для царской власти в смысле действительного стеснения ее неодинаково. Мы видели, что некоторые из писателей, хотя и настаивают на том, что в

управлении государством кроме царя должны принимать участие еще Боярская дума и Земский собор, однако дают этим учреждениям, по-видимому, только совещательный голос; Курбский и Никон, напротив, наделяют действительной властью – первый Боярскую думу, второй патриарха, и даже ставят их выше царя. Что касается тех учений, которые сохраняют за царем всю полноту власти, но в то же время ограничивают царскую власть нормами, то и там царская власть оказывается ограниченной не всегда в одинаковой мере. Такие утверждения, например, что царь должен хранить закон и правду, не могут иметь большого значения уже по своей неопределенности; значительно больше определенности в таких понятиях, как христианский обычай (Вассиан Рыло), человеческие обычаи (Хворостинин) и т. п. Во всех учениях, выставляющих эти и подобные им пределы царской власти, имеет, однако, значение не столько то, в какой мере они действительно уменьшают объем власти, принадлежащей царю, сколько принципиальное признание или утверждение, что царская власть не может быть мыслима как власть беспредельная. Этот принципиальный взгляд, может быть, даже важнее, чем иные действительные ограничения. Другие авторы выражаются определеннее. Такие понятия, как закон Божий или православная вера, употребляемые для обозначения пределов царской власти, дают возможность уже довольно ясно представить себе объем этой власти. Можно на отдельных, конкретных действиях показать, что может и чего не может делать носитель царской власти, если он будет уважать признаваемые для его власти пределы. В некоторых произведениях мы и находим это: они или наперед указывают, как например «Разговоры об владательстве» Крижанича, что такие-то действия царя, не будут иметь обязательной силы, так как при этом будут нарушены пределы царской власти, или же, как некоторые произведения раскола, прямо осуждают царя с этой точки зрения за совершенные уже им или приписываемые ему действия. Наконец, в древнерусской политической литературе указываются и такие нормы, которые носят совершенно положительный характер. Таковы Номоканон, постановления христианских царей, правила св. апостолов и св. отцов, постановления Вселенских и Поместных соборов, градские законы. Если некоторые авторы выражаются менее точно и говорят вообще о церковных постановлениях, или о богоуставном законе, или о церковных пошлинах и т. п., то все эти выражения имеют в их произведениях вполне определенный смысл, и под ними следует, всего чаще, разуметь те или иные постановления, вошедшие в кормчие книги, или однородные с ними по происхождению. Так, например, в Стоглаве находим мысль, что царь должен хранить божественные правила, и там же говорится об обязательности для царя различных новелл императоров Юстиниана и Мануила, соборных постановлений, церковного устава св. Владимира и др. [1000]

Так как древнерусская литература не знает неограниченной царской власти в смысле власти, не имеющей решительно никаких пределов, то отсюда следует, что и за самодержавием не установилось в русской литературе до конца XVII в. значения полной беспредельности. Употребление этого слова в литературе показывает, что оно и вообще не имело одного определенного значения ни на всем пространстве от X до XVII в., ни в какой-нибудь отдельный период или отдельную эпоху литературной истории. Большинство авторов пользуются словом «самодержавие» так, что не дают нам основания заключать, что они соединяют с ним какой-нибудь определенный смысл и обозначают им понятие, имеющее строго определенное содержание. Для большинства самодержавие имеет значение только титула, и мы встречаем его в приложении к разным государям как к русским, так и к иностранным, действовавшим в различной политической и общественной обстановке и пользовавшимся фактически неодинаковой властью. Более определенное значение придают самодержавию только шесть авторов: Максим Грек, автор «Беседы валаамских чудотворцев», Иван Грозный, Иван Тимофеев, Котошихин и Крижанич. Максим Грек называет самодержцем того царя, который управляет

«правдою и боагозаконием» и не подчиняется своим страстям. Следовательно, у него самодержавие тождественно с закономерностью и самодержавный царь для него – это царь, признающий законные пределы своей власти. Из остальных авторов никто не повторяет этого воззрения. «Беседа» понимает самодержавие как полноту царской власти; оно, по смыслу «Беседы» (если не принимать в расчет ее грубой непоследовательности), не совместимо с тем, чтобы царь делился с кем бы то ни было своей властью. Иван Грозный также понимает под самодержавием нераздельность власти; но собственная его политическая теория такова, что нераздельность царской власти он теснейшим образом связывает с мыслью о ее богоустановленности и независимости от людей, отчего и самодержавие получает у него двойной смысл 1) как полновластие и 2) как властвование по собственному праву. Значение властвования по собственному праву, хотя не столь определенно, придает самодержавию и Ив. Тимофеев. Самодержавными он называет природных царей в противоположность тем, которые достигли престола или вообще другими способами, или, в частности, незаконными или же не совсем чистыми путями. Котошихин как бы возвращается к пониманию Ивана Грозного. У него самодержавие означает полновластие и вместе с тем управление «по своей воле», т. е. не стесняемое никакими нормативными ограничениями; по его мнению, не может называться самодержцем тот царь, который правит с участием Боярской думы, и с которого взята ограничительная запись. Крижанич понимал самодержавие как сосредоточение всей государственной власти в руках царя, иначе говоря, как полновластие. Таким образом, если ограничиться только теми немногими авторами, которые говорят о самодержавии в более или менее определенных выражениях, и если даже закрыть глаза на то, что некоторые из них оказываются в противоречии со своими современниками или даже сами себя опровергают («Беседа», Котошихин), то и тогда мы получим несколько значений самодержавия: 1) самодержавие означает закономерное пользование царской властью (М. Грек); 2) самодержавие есть властвование по собственному праву (Грозный, Тимофеев); 3) самодержавие есть то же, что полнота власти и совместимо с существованием нормативных пределов («Беседа», Грозный, Крижанич); 4) самодержавие означает отсутствие каких бы то ни было пределов царской власти (Котошихин). Следовательно, если оставаться в области одних только литературных фактов, то можно утверждать, что до конца XVII в. за самодержавием не успело укрепиться никакого общепризнанного знания, и что с ним соединялись самые разнородные представления о пределах царской власти. Нескольких сторонников имело понимание самодержавия как полновластия (но не как неограниченности); но не меньшее число писателей соединяло с ним идею права – либо в том смысле, что самодержавие есть закономерное управление, либо в том, что оно есть власть, основанная на собственном праве.

Малая разработанность истории политических идей в Древней Руси не позволяет еще с желательной полнотой осветить ход развития древнерусских учений о пределах царской власти. Ответить на вполне естественный и законный вопрос, в чем именно состояло это развитие, и действие каких причин оно на себе испытало, пока не представляется еще возможным. Но кое-что в этом отношении можно указать уже и теперь. Прежде всего, можно отметить те факты и события, которые, хотя вообще и имели большое значение для русской истории, однако не оказали никакого влияния на литературные идеи о пределах царской власти. Это – Флорентийская уния, падение Царьграда, брак Ивана III с Софией Палеолог, принятие царского титула Иваном Грозным, события Смутного времени. На эти факты давно уже указывала историческая наука как на такие, которые способствовали усилению и расширению царской власти. Не оспаривая этого, можно, однако, утверждать, что они не расширили пределов царской власти в литературе, не сделали ее менее ограниченной и, вообще, не повлияли на литературные идеи о пределах царской власти сколько-нибудь заметным образом. Некоторые из



них, по-видимому, не имели даже вовсе никакого влияния на эти идеи. По крайней мере, мы не могли бы указать, что нового появляется, какие новые представления о пределах царской власти возникают в русской письменности в ближайшее время после 1472 г. (брак вел. князя Ивана Васильевича) или после принятия царского титула – все равно, будем ли относить его к 1547 г. (венчание на царство) или к 1561 г. (грамота восточного духовенства). Другие события из числа упомянутых несколько отразились на идеях о характере царской власти, но не в том отношении, чтобы они вызвали к жизни совершенно новые идеи или внесли коренной переворот в прежние взгляды, а единственно только в том, что они способствовали уяснению этих взглядов и более определенному выражению того, что в этих взглядах заключалось. Так, мы знаем, например, что уже в первых памятниках русской письменности князю вручалась забота о церкви и о чистоте православия; события в России, непосредственно вызванные Флорентийской унией, закрепили за князем в сознании русских книжников право созывать церковные соборы и участвовать в избрании митрополита и сделали эти права в литературе, хотя и не навсегда, но на долгое время бесспорными. По вопросу о пределах повиновения царской власти было до начала XVII в. два литературных течения. Одно развивало учение о покорении царю и, основываясь на св. Писании, утверждало, что все власти от Бога, и не делало поэтому никаких исключений из общего правила; другое проводило, в разной форме и с различными оттенками, мысль, что не следует покоряться царю, если он выходит за поставленные его власти пределы. Каждое направление развивалось самостоятельно, и никакой полемики, никакой взаимной проверки у них не было. События смуты, дав в руки политических мыслителей весьма ценный в этом отношении фактический материал, позволили им отнестись к вопросу более сознательно. В трудах некоторых повествователей о Смутном времени мы находим уже нечто вроде разбора учения о неповиновении незаконному и несправедливому царю, и выдвинутая ими идея безусловного повиновения по степени своей сознательности оставляет далеко позади имеющие одинаковое содержание идеи предшествующей литературы.

В противоположность этим событиям можно указать другие события русской истории, которые имели для развития литературных идей о пределах царской власти гораздо больше значения. Громадное значение имело, прежде всего, принятие христианства Владимиром Святым. Под непосредственным влиянием этого события создан первый памятник нашей политической литературы – предисловие к церковному уставу, где автор его утверждает, что княжеская власть ограничена постановлениями, вошедшими в номоканон, и, в частности, постановлениями христианских царей. Это уже само по себе определило направление всех последующих учений о характере княжеской и царской власти. Отчасти пример князя, отказавшегося из преданности христианской идее от неограниченной власти и признавшего свое подчинение христианскому закону, отчасти и прямое влияние церковного устава, на который мы имеем множество ссылок во всей древнерусской письменности, породили ряд памятников, где проводится та же идея подчинения царя христианскому закону. Как было уже несколько раз подчеркнуто, ограничение царской власти нормами закона составляет господствующее направление политической литературы, и от возникновения ее у нас вплоть до конца XVII в. никто из русских писателей ни разу не высказал мысли, что царь не связан законом. Это, несомненно, влияние христианства. Его же влияние сказалось и на образовании другого направления. В эпоху, непосредственно следовавшую за принятием христианства, в произведениях митрополитов Илариона и Никифора появляется идея об участии князя в делах церкви, и с тех пор эта идея продолжала жить и развиваться в течение всех семи веков. По значению, какое имело принятие христианства для самой постановки вопроса о пределах царской власти, с ним не может сравниться никакое из последующих событий; но все же многие из них имели большое влияние на развитие этой темы в русской письменности. Такое

крупное для своего времени, хотя и затерявшееся потом событие в начале XIV в., как обвинение митрополита во мздоимании, которое, конечно, сильно взволновало умы, оказало весьма заметное влияние на понимание пределов царской власти. Оно сдвинуло с мертвой точки учение о вмешательстве князя в дела церкви, которое до этого времени понималось в литературе исключительно как покровительство и защита, и натолкнуло Акиндина на мысль о реальных правах князя в области церковного управления. Ересь жидовствующих породила новое литературное направление, которое впервые высказало мысль о существовании пределов повиновения царю. События, предшествовавшие свержению татарского владычества, дали повод ростовскому архиепископу Вассиану затронуть новый вопрос о необязательности для князя боярских советов. Притязания боярства в XVI в. отразились в литературе учением об ограничении царя Боярской думой и учением о нераздельности царской власти.

Говоря о влиянии исторических событий на развитие учения о пределах царской власти, не следует, однако, думать, что между фактами и идеями существовал в этом отношении полный параллелизм. Не следует думать, что, чем шире была княжеская или царская власть в действительности, т. е. в своих фактических проявлениях, тем более широкой она изображалась и в литературе, или, что, как только обстоятельства отнимали у князя или у царя возможность осуществлять какое-нибудь из его прав, так тотчас же это вызывало в литературе мысль о новых ограничениях царской власти. Такого закона выставить нельзя. Несколько примеров вполне подтвердят это. Фактическое вмешательство великого князя в дело по обвинению митрополита св. Петра в чисто церковном преступлении вызвало литературную идею о праве князя судить митрополита (Акиндин). Решительные действия вел. князя Василия Васильевича в отношении Исидора отразились и в литературе полным признанием его прав на эти действия. В обоих этих случаях, следовательно, идеи шли за фактами и возводили их в степень теории. Но было и иначе. Свобода церкви впервые была решительно провозглашена Киприаном, он первый решительно отрицал право князя на вмешательство в церковное управление, а между тем он сам испытал на себе это вмешательство, и его теория была как бы протестом против него. Такой же протест против фактов представляет и Курбский с его учением о праве боярского совета – учением, которое явилось как раз в пору наибольшего усиления царской власти. Бывало и так, что в литературе высказывались одновременно две противоположные идеи о пределах царской власти. В начале XVI в., например, Иосиф Волоцкий и неизвестный автор «Слова кратка», хотя и сходятся в вопросе о монастырских имуществях, но спорят между собой о правах великого князя в области церковного управления: один признает эти права, другой решительно отвергает. Не могли обе теории отражать одинаково фактическое положение княжеской власти; они отражали только общественные настроения [1001].

Отсутствие параллелизма находит себе объяснение в том, что события и фактические отношения отражались на учениях о пределах царской власти не непосредственно, а через посредство различных литературных и общественных течений. Каждое течение по-своему воспринимало факты, глядело на них сквозь призму своего миропонимания, – одобряло или порицало их. И уже только как вывод из одобрения или порицания получалась новая идея, или известным образом развивалась старая идея о пределах царской власти. Вот почему мы видим, что различные учения о пределах царской власти являются большей частью не в виде самостоятельной политической теории, а в виде одного из элементов какого-нибудь литературного, философского, религиозного, философско-исторического и т. п. направления. Вопрос о пределах царской власти всегда привлекал к себе внимание общества, интересовал так или иначе всех мыслящих людей, и каждое литературное (в широком смысле) течение стремилось, по связи с другими вопросами, выяснить свое отношение к нему, высказать о нем свое мнение. Иосифляне и защитники свободы церкви, сторонники и противники монашества,

теоретики всемирно-исторического значения русского царства, защитники старины и проповедники новых государственных начал, раскол и славянофильство – все эти общественно-литературные течения затрагивали вопрос о пределах царской власти, все оставили более или менее заметный след в истории его разработки. Но были исключения и здесь. Некоторые общественные течения оказались совершенно бесплодными для учения о пределах царской власти. Такими были, например, направление заволжских старцев и общественно-религиозное вольномыслие XVI века – учения Башкина и Косого. У них не находим никаких идей о пределах царской власти, хотя по свойству их миросозерцания этот вопрос и мог бы их интересовать.

Что касается литературных источников древнерусских учений о пределах царской власти, то первое, что бросается в глаза, это то, что древнерусские книжники далеко не использовали того материала, который находился в их распоряжении. Многие из того, что в источниках прямо касается этого вопроса, совсем не вошло в памятники древнерусской политической литературы. Из св. Писания литература не воспользовалась Второзак. гл. 17, где изображается подзаконный характер царской власти. Из постановлений византийского права, относящихся к пределам царской власти, нигде не встречается ссылок ни на Эклогу, ни на 137-ю новеллу Юстиниана. Слабее всего воспользовалась древнерусская письменность в вопросе о пределах царской власти византийской политической литературой. За все время до конца

XVII в. можно указать только один случай несомненного влияния ее. Это – влияние «Глав наказательных» имп. Василия Македонянина на поучение митрополита в чине царского венчания. О послании патриарха Фотия болгарскому царю Борису упоминает новгородский арх. Геннадий, ссылается на него Никита Пустосвят в челобитной Алексею Михайловичу, но ни у того, ни у другого нельзя подметить влияние этого произведения на политические понятия. У Иосифа Волоцкого есть некоторое сходство со взглядами Феодора Студита, а у Никона, кроме того, с идеями Симеона Солунского, но так как оба они ни в чем не обнаруживают своего знакомства с творениями этих отцов церкви, то говорить о их влиянии на них было бы неосторожно.

Но все-таки можно сказать, что древнерусские учения о пределах царской власти чрезвычайно широко пользовались имевшимися у них под руками литературными источниками. За очень немногими исключениями, во всех памятниках, где эти учения излагаются, встречаются обильные ссылки. Можно указать ссылки почти на все книги Ветхого Завета, а чаще всего авторы пользовались i-й книгой Царств, Псалтырью и книгой Премудрости Соломона. Из новозаветных книг больше всего было в употреблении Евангелие и послания ап. Петра и ап. Павла. Много ссылок встречается на апостольские правила, на постановления Вселенских и Поместных соборов и на творения различных отцов церкви. Византия служила учениям о пределах царской власти главным образом своей историей, из которой древнерусские книжники любили ссылаться преимущественно на Константина Великого, а из византийского права наибольшее число ссылок находим на предисловие к 6-й новелле Юстиниана и на «заповедь» императора Мануила. Западная Европа дала русской письменности в рассматриваемом вопросе сравнительно очень немного: можно указать на подложную грамоту Константина Великого папе Сильвестру, на официальные католические теории (два меча, солнце и луна и некоторые другие), на некоторые примеры из истории Германии в «Слове кратком», на следы влияния философии Платона в послании митр. Никифора и в том же «Слове кратком». Зато многие произведения русской письменности сами послужили как источники для более поздних учений о пределах царской власти. В них встречаются ссылки на церковные уставы, на «Слово Сирахово», «Слово о судиях», на «Повесть о белом клобуке», на послания Филофея, на Стоглав, на сочинения Иосифа Волоцкого и Максима Грека и на различные события русской истории сведения о которых, очевидно, почерпнуты из летописей.

Всеми этими источниками пользовались политические мыслители без различия направлений и взглядов. У всех одинаково находим ссылки на св. Писание, на отцов церкви, у всех одинаково видим пользование Византией. Одинаковость пользования источниками у писателей разных направлений состоит не только в том, что они пользуются одним и тем же памятником: иной раз сходство доходит до того, что они пользуются одним и тем же текстом, берут из памятника одну и ту же цитату. Например, ссылка на иудейского царя Озию (2 Паралип., гл. 26), совершившего каждение в храме, встречается у таких мало похожих один на другого мыслителей, как Никон, протопоп Аввакум и Крижанич. Изречение Спасителя о воздавании кесарева кесарю и Божия Богу находим у Иосифа Волоцкого, митр. Даниила, Зиновия Отенского, Никона и Крижанича. Предисловие в 6-й новелле Юстиниана приводят Акиндин, Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Стоглав, Ив. Неронов и Никон, между которыми нельзя указать большого сходства в церковно-политических воззрениях. Отсюда получается вывод, что *ни одно из направлений в учении о пределах царской власти нельзя связать в его происхождении ни с какой определенной группой источников*. Ни ограничение царской власти законом, ни учение о вмешательстве царя в дела церкви, ни отрицание этого вмешательства, ни ограничение царской власти Боярской думой или Земским собором, ни теория царского полновластия не имели своих отдельных источников, которыми бы каждое из этих направлений пользовалось исключительно или хотя бы даже преимущественно, и которыми бы в то же время не пользовались другие направления. И это одинаково относится как к источникам религиозно-церковного характера (св. Писание, отцы церкви, церковное законодательство), так и к источникам светским, т. е. к памятникам русской письменности, к русской истории, византийской истории и византийскому праву [1002]. Поэтому ни одному из направлений в вопросе о пределах царской власти в Древней Руси не может быть присвоено никакого названия, которое характеризовало бы его источники, ни одно не может быть, например, названо церковным или византийским. Многие считают византийским то направление древнерусской политической мысли, которое наделяло царскую власть известными правами в области церковного управления. Держаться такого взгляда на том основании, что это направление (и только оно одно) переносило в Россию византийские политические понятия, едва ли есть достаточное основание, так как в Византии эти понятия были не единственными, а были учения и противоположного содержания (см. выше гл. II). Если же такое обозначение должно указать источники, которыми пользовалось направление, то можно согласиться, что для этого есть основание. Действительно, иосифляне и родственные им по духу писатели весьма охотно пользовались для доказательства своих положений византийской историей и византийским законодательством. Но не менее охотно пользовались ими и противоположное направление: митрополиты Киприан и Фотий, автор «Слова кратка», Никон; у них тоже много ссылок и на византийскую историю, и на византийское законодательство. Следовательно, и это направление можно было бы с одинаковым основанием назвать византийским. С первого взгляда могло бы еще показаться, что наименование византийского может требовать себе учение о царском полновластии, представленное в древней русской письменности Пересветовым и Иваном Грозным: оба они для доказательства нераздельности царской власти ссылаются на факты византийской истории и как будто оттуда заимствуют свою мудрость. На самом деле и этого нет. Ведь и Пересветов, и Иван Грозный говорят не о том, что в Византии было царское полновластие, наоборот, они утверждают, что там была ограниченная царская власть, и, зная печальный конец Византии, они не хотят, чтобы Русь следовала ее примеру. Они не переносят в Россию византийские понятия, а, напротив, восстают против такого переноса. Факты же, которые они приводят, во-первых, недостаточно проверены, а, во-вторых, сами по себе очень мало говорят о разделении или о полноте царской власти и получают известный смысл только при надлежащем их освещении.

Перед нами здесь такое приложение византийской истории, за которым давно уже в исторической науке упрочилось название «тенденциозного» [1003].

Говоря о влияниях, какие испытало на себе развитие древнерусских учений о пределах царской власти, нельзя обойти молчанием славянское влияние. К сожалению, однако, вследствие слабой разработанности вопроса о характере славянского влияния на древнюю русскую литературу вообще и на политические идеи в особенности, приходится ограничиться на этот счет только немногими замечаниями. Славянское влияние на русские учения о пределах царской власти, по-видимому, не было влиянием со стороны славянских *идей*. От начала русской литературы до конца XVII в. не удалось пока установить ни одного случая, когда русские воззрения на пределы царской власти сложились бы под прямым или косвенным влиянием со стороны идей, выразившихся в литературе или в законодательстве какого-нибудь славянского народа. Но взамен этого мы имеем положительные свидетельства о влиянии со стороны славянской *письменности*. Славянский перевод новелл Юстиниана, вошедших в кормчую, во многом и значительно отступающий от подлинника, заметно повлиял на формулировку идей о пределах царской власти, выставленных в церковном уставе Владимира Св. и в послании инока Акиндина. А так как в этих памятниках впервые были выражены две главные идеи о пределах власти – в первом идея подчинения царя христианскому закону, а во втором право на участие его в церковном управлении, – то это дает основание утверждать, что влияние славянской письменности на развитие древнерусских учений о пределах царской власти было весьма значительно.

Общность источников у политических учений, принадлежащих к различным направлениям, указывает на характер пользования источниками и на то, какая им принадлежала роль в развитии этих учений. Если Акиндин ссылается на 6-ю новеллу Юстиниана для доказательства права князя судить митрополита, и на нее же ссылается Никон, отрицавший это право; если иосифляне ссылаются на Матф. гл. 22 (кесарево – Божие) для доказательства того, что повиновение царю не должно быть безграничным, а Зиновий Отенский и Крижанич, наоборот, чтобы обосновать учение о покорении царю, то мы прекрасно понимаем, что ни в законодательном памятнике, ни в евангельском тексте не может быть заключено двух диаметрально противоположных одна другой мыслей, и что авторы извлекли их оттуда только путем толкования. Следовательно, эти ссылки говорят нам не о том, под какими влияниями сложилось то или другое учение о пределах царской власти; учения складывались сами собой, т. е. независимо от тех источников, с которыми они внешним образом связаны, и авторы их обращались к источникам только затем, чтобы отыскать в них подкрепление своим взглядам, их обоснование и доказательство. Наглядный пример этого видим у Акиндина: он взял из кормчей 6-ю новеллу Юстиниана, которая казалась ему удобной для доказательства его идеи, и отверг 123-ю новеллу (36-я заповедь), так как она этой идее противоречила [1004]. Трудно, разумеется, утверждать, что этот способ пользоваться источниками составлял такое общее правило, из которого совсем не было исключений. Может быть, в отдельном случае какие-нибудь литературные произведения и определяли собой сполна политические взгляды какого-нибудь древнерусского книжника; может быть, и бывало так, что он обращался к ним без всякого заранее составленного мнения и добросовестно искал в них ответа на свои недоуменные вопросы или отказывался под их влиянием от своих взглядов. Но внимательное чтение памятников древнерусской письменности, затрагивающих вопрос о пределах царской власти, показывает, что в громадном большинстве случаев дело обстояло иначе. В большинстве не источники определяли взгляды авторов на пределы царской власти, а самые взгляды определяли выбор источников и их толкование. Меньше всего можно говорить о механическом переносе в древнерусскую письменность из каких бы то ни было источников, например, из византийских,

готовых идей, относящихся к учению о пределах царской власти. Литературные ссылки, которые мы находим в памятниках, свидетельствуют не о степени самостоятельности писателей, а только о литературных требованиях времени. Общество требовало, чтобы каждый новый взгляд, каждое новое учение предлагалось ему не как личный домысел автора, а как вывод из вековой мудрости, находящийся в полном согласии с памятниками, которые пользовались непререкаемым авторитетом. Такой авторитет в Древней Руси имели св. Писание, отцы церкви, церковные законоположения и, наконец, до некоторого времени и в некоторых отношениях – Византия. К ним-то и обращаются древнерусские мыслители, писавшие о пределах царской власти – отчасти, чтобы убедить своих читателей, – отчасти, чтобы самим проверить свои взгляды и убеждения. Отсюда – обилие ссылок. Некоторые авторы, например, Иосиф Волоцкий и Иван Грозный, доводят свои ссылки до громадного количества. Они нанизывают тексты на тексты, наполняют иногда целые страницы выписками из самых разнообразных произведений, причем часто оказывается, что некоторые из текстов и выписок даже не имеют ближайшего отношения к данному вопросу, и что желательное для автора значение им придает искусное толкование или сопоставление их друг с другом. У других писателей это наблюдается в меньшей степени, но все же и у них встречается много таких выписок и таких ссылок, которые уже по самому содержанию своему не могли оказать никакого влияния или никакого существенного влияния на образование их взглядов. Они служат им материалом для доказательства и для проверки; но заключать отсюда, что самые воззрения их на пределы царской власти сложились под влиянием этих источников, было бы очень неосторожно. Корни их лежат, вероятно, гораздо глубже.

#### Примечания

1

Ист. Гос. Росс. Т. I, гл. X, по изд. Смирдина. С. 238–239.

2

Там же. С. 239.

3

Там же. Т. III. Гл. VII. С. 206–207.

4

Там же. Т. V. Гл. IV. С. 371–73.

5

Там же. С. 374. Такое же сопоставление см. на с. 377–378.

6

Там же. С. 381 и 382.

7

Т. VI. С. 71 и 348.

8

Там же. С. 350–355.

9

Т. VI. С. 201–202.

10

По изданию Смирдина. С. 407, 411.

11

Ист. России. Т. I. С. 215–216 (по 2 изд.).

12

Ист. России. Т. III. С.3.

13

Ист. России. Т. III. С. 176–179.

14

Ист. России. Т. I. С. 260; Т. III. С. 73.

15

Ист. России. Т. III. С. 74.

16

Ист. России. Т. V. С. 249.

17

Напр. Ист. России. III, 67; V, 247; VII, 88–91.

18

Опыт исследования о культурном значении Византии, 1869. С. 276, 299.

19

Там же. С. 296–299.

20

Там же. С. 313–315, 365.

21

Там же. С. 314.

22

Исключение составляет учение Ивана Грозного, о котором автор определенно говорит, что основанием ему послужил «пример Византии» (с. 361). Ср. В. Сергеевич. Древности. Т. II. С. 600.

23

Там же. С. 362–364.

24

Там же. С. 324–335, 458–504.

25

Боярская дума. С. 264–265.

26

Там же. С. 478.

27

Там же. С. 273.

28

Там же. С. 270–271.

29

Там же. С. 269.

30

Там же. С. 270.

31

Курс русской истории. Т. II. М., 1906. С. 150–153.

32

Боярская дума. С. 272.

33

Власть московских государей. С. V.

34

В. Сергеевич. Древности. Т. II. С. 603.

35

Сергеевич. Назв. соч. С. 603.

36

Власть московских государей. С. 29.

37

Там же. С. 31, примеч.

38

Так объясняет и автор в другой своей книге «Очерки общественного и государственного строя Древней Руси». На с.405 (2-го изд.) для доказательства того, что идея самодержавия заимствована из Византии, он ссылается на сказания о мономаховых регалиях и о белом клобуке, а там как раз развивается мысль о всемирно-историческом значении московского царства. Но когда он на той же странице присоединяется к теории Ключевского, то это уже несколько затемняет дело: ведь идея внешней независимости государства (как понимает самодержавие Ключевский) не вполне покрывает идею всемирного значения Москвы.

39

Очерки. С. 407.

40

Русские юридические древности, 1896. Т. II. С. 616.

41

Там же. С. 608.

42

Там же. С. 552–553.

43

Там же. С. 604–605.

44

Там же. С. 606. В другом месте автор несколько иначе формулирует свое положение. «Нередко высказывается мысль, что в Древней России великие князья имели такую же неограниченную власть, какая принадлежит теперь императорам, а несколько раньше принадлежала московским царям. Это воззрение не научное; в основе его лежит та ошибка, что исследователи переносят в древнее время современные нам понятия. В действительности абсолютная самодержавная власть в том виде, в каком она принадлежит теперь императорам, а прежде московским царям, никогда не является на первых ступенях развития государств, а всегда есть результат продолжительного исторического процесса». Лекц. и исслед., изд. 3, 1903. С. 129. Здесь В. Сергеевич отрицает неограниченность только в киевском и в удельном периоде, но признает уже в московском; делает ли он какую-нибудь разницу в неограниченности между московским и императорским периодом – не видно.

45

Там же. С. 499–503.

46

Там же. С. 506–509.

47

Там же. С. 524 и 556.

48

Московские цари и византийские василевсы. С.101.

49

Там же. С. 69–70.

50

Там же. С. 72–89.

51



Там же, гл. III и IV, особенно с. 104–109.

52

Там же. С. 156.

53

Е. Барсов. Исторические основы царской власти на Руси в народных песнях и преданиях. Летописный и лицевой изборник Дома Романовых. Вып. 1. М., 1913. С. 84.

54

Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия в Московском государстве в конце XV и первой половине XVI вв., 1902. С. 110, 152–153.

55

Назв. соч. С. 47.

56

Там же. С. 53, 60 и др.

57

Там же. С. 50, 57, 112. Указано литературное произведение только на с. 52.

58

М. Владимирский-Буданов, например, в число прав царской власти включает право инициативы церковного законодательства и доказывает существование этого права ссылкой на участие Ивана Грозного в Стоглавом соборе. Если допустить, что можно привести еще несколько примеров такого участия, то все же неизбежен вопрос: достаточно ли этих примеров, чтобы говорить о праве? Обзор ист. р. права. Изд. 7, 1915. С. 153 и след.

59

Едва ли не единственное исключение представляет А. Филиппов, у которого находим попытку систематически провести различие между царской властью де-юре и де-факто. Учебник истории русск. права. 4.1. Изд. 4. С. 351–360, 585–590. Но политическую литературу автор рассматривает как материал для характеристики царской власти де-юре. Там же. С. 169–170, 352, 586.

60

Царств. Гл. 8. Ст. 11–18.

61

П. Жанэ. История государственной науки. Т. I, русск. пер. 2-е изд. С. 196–197.

62

Второзак. Гл. 17, 18–20. Та же мысль выражается и в других местах, напр. Исаии 32, 1.

63

Исх., гл. 1, 20–21; Дан., гл. 3 и 6.

64

Преосв. Макарий. История русской церкви. Т. II. С. 205 и 210 (по 2 изд.); И. Срезневский. Древние памятники русского письма и языка, 1882. С. 56.

65

Вместо многих ссылок см. П. Троицкий: Церковь и Государство в России. М., 1909. С. 10.

66

В святоотеческой литературе встречаются, правда, ссылки на этот текст для доказательства того, что император не должен касаться церковных дел, но исключительно в применении к таким императорам, которые или открыто исповедовали ересь, или покровительствовали ересям. Следовательно, и в этих случаях была разница в вере между государем и дух. писателем. См., напр. Творения Афанасия Вел. Ч. II. С. 141.

67

Еп. Михаил. Толковое Евангелие. Кн.1. Изд. 7. 1903. С.425; I; Бухарев. Толкование на Ев. От Матфея, 1899. С. 214. Ср. Hergenrother. Der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit. С. 6.

68

Интересные варианты в переводе этого места см. Г. Воскресенский: Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. 1879. С. 211, 219 и др. Варианты, впрочем, не указывают на какое-нибудь особенное понимание текста, кроме разве одного перевода XI в.: всею душою владыкам превладущим повинуйтесь (там же, 211).

69

Hergenrother, op. cit. С. 6–7. Надо оговориться, что это толкование принадлежит католическим канонистам; православные же толкователи не делают из приведенных слов таких выводов. См., напр., Еп. Никанор: Толковый Апостол. Ч. II. Изд. 3. 1904. С. 112–114.

70

Макарий. Ист. р. церкви. Т. I. С. 117.

71

И. Срезневский. Древние памятники русского письма и языка. С. 91–92. Из дошедших до нас рукописей указывают, правда, более древний список Апостола, чем тот, который значится у Срезневского (ркп. М. Тип. Библи. № 24); но время его написания определяется предположительно XII–XIII вв., а потому нельзя с уверенностью сказать, что он относится именно к XII в. См. Н. Волков. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах. 1897. С. 59.

72

Творения Василия Великого, русск. перевод. Т. VI. С. 411–412.

73

Творения Афанасия Великого, русск. перевод. Ч. II. С. 141–142.

74

Hergenrother, op. cit. С. 22.

75

Чичерин. Ист. полит, учений. 4.1. С. 103–106; Hergenrother, op. cit. С. 32–33. Творения. Т. 1 (1895). С.408, 418; Т. VI (1900). С. 396–399, 411–412.

76

А. Архангельский. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Ж. М.Н.П., 1888, № 7. С. 30 и сл. А. Соболевский. Переводная литература Московской Руси, 1903. С. 295.

77

А. Архангельский. Там же. С. 4–6; А. Соболевский. Там же. С. 398.

78

А. Архангельский. Там же, № 8. С. 203–232. На соборе 1667 г. читались выдержки из разных слов И. Златоуста о священстве; вероятнее всего, что выдержки делались по славянскому переводу, но утверждать это за достоверное нельзя. См. Н. Каптерев: Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. II, 1912. С. 228–231.

79

А. Архангельский. Там же, № 8. С. 292 и след.

80

И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, LV. С. 248.

81

А. И. I. С. 90.

82

Е. Петухов. Русская литература. Изд. 2, 1912. С. XVI–XXI; Н. Попов. Об изучении византийской истории. Бог. В., 1893, сент. С. 342 и др. Ср. А. Пыпин. Ист. р. литературы. Изд. 2. Т. I. С. 52–53.

83

Напр., А. Лебедев. Исторические очерки состояния византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV в. Изд. 2. С. 47 и след, (характеристика правомерного образа действий Иоанна Комнина, с. 55–56); Ю. Кулаковский. История Византии, III. С. 253, 266–268 (характ. Юстиниана II).

84

Ф. Курганов. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи, 1880. С. 90, 220 и др.

85

A. Athanasiades. Die Bergiindung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius den Grossen, 1902. С. 41, 42. О вмешательстве епископов в гражданские дела см. Курганов. С. 481, 583 и др.

86

G. PfannmtIII.r. Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, 1902. С. 34–38, 43–51, 66–71, 75–88. Ср. Об образе действованиа православных государей греко-римских в IV, V, VI веках в пользу церкви. М., 1860.

87

А. Лебедев. Исторические очерки. С. 123–125.

88

Ф. Терновский. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Вып. I. С. 26, 29, 32, 44; Вып. II. С. 147.

89

Терновский. Там же. II. С. 112–113.

90

Напр., Гиббон. История упадка и разрушения Римской империи, русск. пер. М., 1885. Ч. VI. С. 223–224; Mortreuil. Histoire du droit byzantin, 1846. Т. III. С. 35.

91

I. Mispoulet. Les institutions politiques des Romains. Т. I, 1882. С. 237; ср. 297–300; L. Brehier. La conception du pouvoir imperial en Orient, Revue hist. Т. 95 (1907). С. 75–79; K. Schenk. Kaiser Leons III. Walten im Inneren, Byz. Zeitschr. Bd. V. С. 265–266; W. Fischer. Ein Wort iiber Byzantinismus, Zeitschr. f. Gesch. u. Politik, v (1888). С. 990–992; Ср. Mommsen. Abriss des Romischen Staatsrechts, 1893. С. 351–352; Ср. Ф. Успенский. История византийской империи. Т. I. С. 564–565; о неограниченной власти имп. Юстиниана. С. 414–416.

92

Gesch. der byz. Litt., 2-е изд. С. 23.

93

Н. Скабаланович. Византийское государство и церковь в XI в., 1884. С. 132–133.

94

Также смотрит на коронавание виз. императоров W. Sickel: Das byzantinische Kronungsrecht Byz. Zeitschr. Т. VII (1898). С. 511–557. Интересно отметить, что во время коронавания в Византии читались Иоан. X, 1–16 и Евр. XII, 28 — XIII, б, текст которых заключает в себе наставление императору, а не увещание поданных ему покоряться; теперь читаются Мф. XXII, 15–22 и Рим. XIII, 1–7. См. Хр. Лопарев. К чину царского коронавания в Византии. Сборник статей в честь Д. Ф. Кобеко, 1913. С. 5.

95

J. Bury. The constitution of the Later Roman Empire, 1910. С.8-12, 26–31. К этому взгляду примыкает и Ю. Кулаковский: История Византии. Т. I. Изд. 2. С. 26–28.

96

A. Gasquet. De Gautorite imperiale en matiere religieuse en Byzance, 1879. С.37, 117–118, 165–166 и др.; Н. Gelzer. Das Verhaltniss von Staat und Kirche in Byzanz. Hist. Zeitschr. Т. 86. С.193 и след.; Н. Суворов. Учебник церковного права, 5-е изд., 1913 г. С. 75–76, 464–465. Ср. его же предисл. к книге Маасена: Девять глав о свободной церкви, 1882. С. IX–XIV. Ср. Г. Гельцер. Очерки культурной истории Византии. Оч. по истории Византии под ред. В. Бенешевича. Вып. II, 1912. С. 68–76; Ю. Кулаковский. Т. I. С. 115, 123–124.

97

Н. Соколов. О византинизме в церковно-историческом отношении. Хр. Чт., 1903, дек. С. 740–746.

98

См. рассуждение о формах правления в начале назв. книги Bury. О католической тенденции в вопросе о сущности византинизма см. П. Гидулянов: Восточные патриархи, 1908. С. 45 и след.

99

L. Mitteis. Reichsrecht und Volksrecht in den ostlichen Provinzen des romischen Kaiserreichs, 1891. С. 9.

100

Basilik. II, 6, 1: ὁ βασιλεύς τοῖς νόμοις οὐχ ὑποχέεται. Heimbach. Basilicorum libri IX. Т. I. P. 87.

101

E. Ferrini. Institutionum graeca Paraphrasis Theophilo Antecessori vulgo tributa, 1884-87, I. С.13. С другой стороны, Феофил повторяет мысль Институций, что правообразующая сила находится также у Сената и у народа. Выражала ли эта формула первоначально только ту мысль, что императору принадлежит законодательная власть (по идее неограниченная), или ее понимали в том смысле, что императорский указ имеет силу закона во всех однородных случаях, и принято ли было это толкование в Византии, следует пока считать спорным. Ср. В. Безобразов: Журн. М. Н. Пр., 1898. Ч. 319. С. 411–412; Mispoulet. Les institutions politiques des Romains, II. С.443–444, понимает указанную формулу в смысле неограниченной законодательной власти. Текст Институций дает, по-видимому, основание для такого толкования: § 3. Scriptum autem ius est lex, plebiscitum, senatusconsultum, principum placita, magistratuum edicta, responsa prudentum. § 6. Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem: quum lege regia, quae de eius imperio lata est, populus ei et in eum omne imperium suum et potestatem concedat. Quodcunque ergo imperator per epistolam constituit, vel cognoscens decrevit, vel edicto praecipit, legem esse constat. Ср. Heimbach, I, pag. 87–88.

102

Mommsen. Romisches Staatsrecht. Т. II. С. 711.

103

Mispoulet, op. cit. I. С. 235, 373, 379.

104

Ф. Курганов. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской Империи. С. 63–64.

105

Maxima inter homines sunt Dei dona a supera benignitate data, sacerdotium et imperium, quorum III.d quidem divinis inservit, hoc vero humanes res regit eorumque curam gerit, atque utrumque ab uno eodemque principio proficiscitur, et humanam vitam exornat, ut nihil imperatoribus aequae curae sit, quam sacerdotum honestas; hi enim etiam pro III.s Deo supplicant. Nam si III.d omni

ex parte inculpatum est et fiducia Dei pollet, hoc vero recte et decenter traditam sibi rempublicam regit, bona quaedam erit harmonia, quae omnem utilitatem humano generi praebeat. Maximae igitur curae nobis sunt cum vera Dei dogmata, turn etiam sacerdotum honestas, quam si III. servant, magna bona Deum nobis daturum, quaeque habemus nos firmiter possessuros, et quae nondum adepti sumus consecuturos esse credimus. Bene autem et decenter omnia gerentur, si decens et Deo gratum rei initium ponatur. Id autem fore credimus, si sacri canones observentur. – Novell. VI, praefatio.

106

Si leges civiles, quarum potestatem nobis Deus pro dementia sua credidit, ad securitatem subditorum per omnia firmiter servari studemus, quanto maius studium in observatione sanctorum canonum et sacrarum legum, quae pro salute animarum nostrarum constitutae sunt, collocare debemus? – Corpus iuris, ed. Beck, 1837. Латинский текст не вполне точно передает мысль греческого подлинника.

107

Курганов. Назв. соч. С.75 и 88; Zachariae. Ius graecoromanum. Pars III. С.78, 80–81.

108

Gelzer. Назв. соч., 239; Zachariae, ibid. С.303.

109

Gelzer. Там же.

110

Курганов. С. 76. О времени составления сборника см. В.Бенешевич: Канонический сборник XIV титулов, 1905. С. 229–230.

111

В. Васильевский. Законодательство иконоборцев. Журн. М. Н. П. Ч. 199. С. 270–75.

112

Zachariae. Collectio librorum iuris graeco-romani ineditorum, 1852. С. 10–12. Перевод заимствован из назв. ст. В. Васильевского. С. 280–284.

113

Епаногоге tit. II. С. 1–3 по изд. Zachariae. Collectio librorum iuris graecoromanum ineditorum. С. 65–66; В. Сокольский. О характере и значении Эпаногоги. Виз. Врем. I. С. 29–30.

114

В. Сокольский (с. 30) так формулирует определения Эпаногоги, касающиеся императорской власти: «Царь, по отношению к подданным, пользуется неограниченной властью, но власть эта находит предел в религиозном и нравственном законе». Текст Эпаногоги не дает основания присваивать императору неограниченность, если только не понимать этот термин в каком-нибудь узком смысле.

115

Сокольский. С. 33.

116

Н. Ильинский. Синтагма Матфея Властаря, 1892. С. 24–28.

117

М. Властарь. Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, пер. Н. Ильинского, изд. 2-е, 1901. С. 66–67 и 339–40.

118

Институции Юстиниана, где встречается близкая по значению мысль – quod principi placuit, legis habet vigorem, – находятся в описях посольского приказа, составленных в 1673 и 1696 гг.; когда книги поступили в приказ, неизвестно. См. С. Белокуров. О библиотеке московских государей. М., 1898. С. 40 и 71. Дигесты имеются в Моск. Типогр. Библиотеке в нескольких экз.

издания 1540 г. Принадлежали они справщику иеродиакону Герману, ум. 1716 г., и читал ли их кто-нибудь из русских до него, неизвестно. См. Библиотека М. Синод. Типографии. Ч. II. Вып. 2. С. IV–VII и 11–13.

119

Таких, впрочем, было немного. См. Hobbes: *De cive cap. VI, § 13 и 14; Lev. part. 11, ch. 18.*

120

Mariana. *De rege et regis institutione, lib. I, cap. IX: «Princeps non est solutus legibus».*

121

Vodin. *Six livres de la republique, lib. I, ch. VIII, по изд. 1577 г. С. 96–97.*

122

И. Срезневский. Обзорение древних русских списков кормчей книги, 1897. С. 6, прилож. с. 67; В. Бенешевич. Древнеславянская кормчая XIV тит., 1907. С. 739–740.

123

И. Срезневский. Назв. соч. С. 149; В. Бенешевич. Древнеславянская кормчая XIV титулов. С. 795–96.

124

Кормчая, изд. Единоверческой Типографии. М., 1885, гл. 50; В. Васильевский. Законодательство иконоборцев. С. 297.

125

Ильинский. Назв. соч. С. 208–210; ркп. XVII в. См. И. Токмаков: Каталог рукоп. по юриспруденции Библиотеки М. Гл. Арх. М. Ин. Д., 1879. С.4.

126

Розенкампф. Обзорение кормчей. С. 91, 117 (прилож.).

127

В русской политической литературе, действительно, и встречаем толкование некоторых из этих памятников, сильно отступающее от их подлинного смысла, как он определяется историческими обстоятельствами их издания.

128

См. Вугу. Назв. соч. С. 38.

129

Об авторстве Агапита и о времени составления свитка см. A. Bellomo: *Agapeto diacono e la sua scheda regia, 1906. С. 8,136–162; ср. Курганов. Назв. соч. С. 457–460.*

130

K. Praechter. *Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien. Byz. Z., I. С.399.* Доказательству противоположной мысли посвящена вся книга Белломо, особенно с. 81–119.

131

Гл. 6: *ἐχ θεου σοι χεχάρισται δύναμις*; то же, гл. 46, 61 (по изд. Migne. *Patrol, cursus ser. gr. T. 86. P. 1. Ст. 1153–1186*).

132

Гл. i: *ἵνα τούς ανθρώπους διδαξηστην του δικαίου φυλαχίν.*

133

Там же: *ὑπο των аутου βασιλευόμενος νόμων χαίτων ὑπο σέ βασιλεύων ἐννόμως.*

134

Гл. 27: *Σαυτη τήν του φυλάττειν τούς νόμους ἐπιθες ἀνάγκην... οδτω γάρ χαίτων νόμων επιδείξεις τό σέβας аτός πρό των άλλων τούτους αίδούμενος.* Ср. гл. 49.

135

Гл. 2: *διαχατέχων аσφαλως της еуνομίας τούς οΐαχας.*

136

Крумбахер, 2 изд. С. 456.

137

A. Mai. Script, vet. nova coll., 1827. Т. 11. С. 571–609.

138

Возражения Нибура см. в книге: Византийские историки. Пер. С. Дестуниса, 1861. С. 288; ср. K. Prachter. Zum Maischen Anonymus, Byz. Zeitschr. Т. IX (1900). С. 632. Об имени предполагаемого автора см. I. Naury: Petros Patrikios Magister, Byz. Zeitschr. Т. XIV (1905). С. 529–531.

139

Поправки к тексту Мая дает Prachter. Назв. соч. С. 623 и 624.

140

Fol. 392a, по изд. Мая. С. 608.

141

Об этих влияниях Prachter. С. 625–627.

142

Fol. 297a, 8 sqq. Mai, 595.

143

Fol. 294b, 20 sqq. Mai, 591; μία χαίμόνη αίτια της τε όλης πολιτικής εύεξίας ή των άγαθων τιμη χαίτων χαχων άτιμία.

144

Fol. 336a, 28 (Mai, 605). Ср. Prachter. С. 628.

145

Fol. 346a, 1 (с. 594).

146

Πολιτωτατον. Fol. 295b, 20. Mai, 603.

147

Migne, s. gr. t. 99. Творения святого отца нашего преподобного Феодора Студита. Ч. I, II, 1867 (2-е издание 1907–1908 гг.). Оценку русского перевода см. А. Доброклонский. Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский. Ч. II. Вып. 1, 1914. С. 28–31 и 49–50.

148

Н. Гроссу. Преподобный Феодор Студит. К., 1907. С. 39–40.

149

Творения. Ч. I. С. 158–159.

150

Изложение этого дела у G. Schneider. Der. hi. Theodor von Studion, sein Leben und Wirken, 1900. С. 20–24.

151

Н. Гроссу. Назв. соч. С. 52–54.

152

Творения. Ч. I. С. 219–230.

153

Там же. Ч. I. С. 283, 284.

154

Об этом участии см. Гроссу. Назв. соч. С. 118–44; В. Преображенский. Преп. Феодор Студит и его время. М., 1896. С. 169–27.

155

Творения, II. С. 6–9.

156

Гроссу. С. XVI–XVIII.

157

Творения, I. С. 52. Ср. Ф. Успенский. Очерки по истории византийской образованности, 1892. С. 18–9.

158

Кто настоящим автор сочинения, это еще нельзя считать окончательно решенным; некоторые приписывают его патриарху Фотию. См. Krumbacher. С. 458. Осторожнее будет сказать, что оно составлено при участии Фотия; так R. Nicolai: Griech. Literaturgeschichte, 1878. Т. III. С. 232–233.

159

Напечатана в книге A. Mai. Script, vet. nova coll. Т. II. С. 679–681.

160

Напечатана у A. Banduri. Imperium orientale. Т. I, 1711. С. 171–192.

161

Banduri. С. 177–178.

162

Там же. С. 181.

163

Там же. С. 185.

164

Там же. С. 172.

165

Там же. С. 172.

166

Migne, ser. gr. Т. 102. Ст. 627–696. Гл. 116.

167

В. Васильевский. Советы и рассказы византийского боярина. Журн. М.Н.П., 1881, июнь – авг. Соображения об авторе см. июнь. С. 248–250.

168

Там же, июнь. С. 254.

169

Там же, июль. С. 148.

170

Там же, авг. С. 347–348.

171

Там же, авг. С. 346.

172

Там же. С. 316.

173

Напечатано: Migne, ser. gr. Т. 126. Ст. 253–86.

174

K. Prachter. Antike Quellen des Theophylactos von Bulgarien. Byz. Z., I. С.400–401; речь идет о Политике 291D – 292A и 300A —303B, где деление форм правления на правильные и неправильные основывается на принципе законности. Кроме шести форм, Платон признает здесь еще как наилучшее правление одного, который действует, не стесняясь законами.



175

Ч. II, гл. 6: Ἡ μὲν μοναρχία χαίρνομος χαί βασιλεία χαλεπταί... Ἡ δ' ἔχ πολλων μεν ἀρχόντων, ἔνομοτάτων δέτοῦτων, συντέθειται ἀριστοκρατία ταύτη τόνομα... δημοκρατίαν δέ ἢ ὄχλοκρατία ὄρα ἀντιπρόσωπον, συνεχευμένον του πλήθους συνέλευσις ἀνομός τε χαί παντάπασιν ἀταχτος. – Migne. C.269.

176

Гл. 7: Πρωτον τυράννου τεχμήριον, το βιαίως ἐπέρχεσθαι. Гл. 8: Δεύτερον τυραννίδος σημειον, ἐς των ὑποχειμένων ὑποστάσεις χαί ἐλευθερίαν ἀπάνθρωπος χαί ἐφύβριστος ἐγχατάσχηψις.

177

Гл. п. Migne. Ст. 273.

178

Гл.12.

179

Krumbacher. *Gesch. d. byz. Litteratur*. С. 447–448. Сочинение Никифора в оригинале и в обработке напечатано у А. Mai: *Script vet. nova coll.* Т. II. С. 609–655 и 655–670.

180

Гл. 1. MaI. С. 612.

181

Гл. 2. С. 614; гл. 3. С. 618, 620.

182

Гл. 4. С. 622; гл. 3. С. 619.

183

Гл. п. С. 642.

184

R. Nicolai. *Op. cit.* III. С. 141.

185

Гл. 3. С. 617.

186

Гл. 12. С. 645.

187

Напечатано у Миня, ser. gr. Т. 156. Ст. 309–384.

188

Характеристику его дает М. Berger de Xivrey: *Memoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paleologue*. *Mem. de l'Institut de France, Acad, des inscriptions*. Т. 19. P. 2. С. 142–146.

189

Migne, ст. 373.

190

М. Соколов. Симеон, арх. Солунский. *Хр. Чт.*, 1894, май – июнь. С. 518, 521–538.

191

Гл. 116 и 225, Migne, s. gr. Т. 155. Ст. 401, 439.

192

Migne, ст. 431 (гл. 218).

193

Migne, ст. 431 (гл. 219).

194

Migne, ст. 431–433, 355.

195

Migne, ст. 439 (гл. 227).

196

Горский и Невоструев. Опис. рукоп. Синод. Библиотеки, отд. II, ч. 2, № 202 (67 глав из 72);  
В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей, 1901. С. 548.

197

А. Соболевский. Переводная литература. С. 20.

198

Розенкампф. Обзорение кормчей. С. 125; И. Срезневский. Сведения и заметки, XLIV. С.  
103.

199

И. Срезневский. Древние памятники, 2-е изд. С. 248.

200

Терновский. Изучение византийской истории, II. С. 35.

201

Горский и Невоструев. Назв. соч. Отд. II. Т. 2, № 179, 180, 184.

202

В. Васильевский. Назв. статья. Журн. М. Н. П., 1881, июнь. С. 242.

203

А. Соболевский. Переводная литература. С. 22, 305, 313.

204

О «Послании» патр. Фотия, впрочем, говорит Геннадий, арх. Новгородский, в поел, к  
ростовскому арх. Иасафу. См. А. Попов. Библиографические материалы. М., 1880, II. С. 153;  
другое указание находится у Максима Грека, который советовал царю Ивану Грозному читать  
«Послание» Фотия. Соч. II. С. 351.

205

С. Белокуров. Библиотека московских государей. С. CDXCV.

206

Карамзин. Ист. Гос. Р. Т. I. С. 242 (по изд. Смирдина); Е. Голубинский. Ист. русск. церкви.  
Т. II. С. 399–401 (по 2 изд.).

207

Преосв. Макарий. Ист. русск. церкви. Т. I. С. 169–173; Владимирский-Буданов.  
Хрестоматия по ист. р. права. Вып. 1. Изд. 5. С. 228.

208

См. ответ Голубинскому у Владимирского-Буданова. Назв. соч. С. 231–32, где возражения  
Голубинского разобраны по пунктам.

209

По изданию Макария. Ист. р. церкви. Т. I. С. 281–282.

210

Макарий. Назв. соч. С. 283.

211

Образец этой редакции у Макария. Там же. С. 284–286.

212

Ссылки на Номоканон нет в некоторых списках краткой редакции; но это не имеет  
большого значения, потому что и там говорится о законе Божиим, уряжении первых царей и  
Вселенских соборов. См. список, напечатанный у Владимирского-Буданова.

213

Ист. р. ц. Т. и. С. 401, 405–407.

214

Неволин. О пространстве церковного суда в России. Полн. собр. соч. Т. VI. С. 277.

215

Преосв. Макарий, впрочем, находит, что все постановления церк. устава или взяты из Номоканона (как он был тогда известен в России), или, по крайней мере, согласны с его духом.

Ист. р. ц. Т. I. С. 182–83.

216

Разбирая вопрос, как отразилась христианская настроенность св. Владимира на его деятельности, В. Соловьев, кроме преобразования личной жизни и подвигов личной добродетели, указывает только на один факт, относящийся к политической деятельности Владимира, именно на его отказ казнить разбойников. См. Владимир Святой и христианское государство, 1913. С. 27. Не более ли характеризует христианскую политику св. Владимира его отказ от неограниченной власти во имя подчинения «правилам св. отец и христианских царей»?

217

Ср. Владимирский-Буданов. Назв. соч. С. 229, прим. 4.

218

В. Бенешевич. Древнеславянская кормчая. I. С. 749–750, 770. Ср. И. Срезневский. Обзорение древних русских списков кормчей книги. С. 74 и 87 (прил.). Был ли Номоканон в 14 титулов переведен в России или у южных славян, об этом у Голубинского: Т. п. С. 648; по вопросу об употреблении в домонгольский период Номоканона Фотия и Иоанна Схоластика. Там же. С. 656 и след.

219

Е. Голубинский отрицает и его подлинность. Ист. р. ц. Т. II. С. 403–404. Возражения ему у Владимирского-Буданова. Назв. соч. С. 237.

220

По списку, напечатанному у Владимирского-Буданова.

221

Вспомним, что Голубинский отрицает подлинность устава св. Владимира.

222

Ист. р. церкви. Т. II. С. 403.

223

Ср. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. С. 626.

224

Текст см. у преосв. Макария. Ист. р. ц. Т. II.

225

У Карамзина (т. IV, прим. 203) напечатан еще устав князя Галицкого Льва Даниловича 1301 г. В нем ссылка на «прадеда нашего царя Великого Владимира» и на «святых отец управление». Карамзин считает его, однако, подложным.

226

Н. Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей, 1906. С. 78. Там же – литература.

227

Ист. России. Т. I. С. 264.

228

Ист. р. церкви. Т. II. С. 845.

229

Голубинский. Там же. С. 841.

230

Жданов. Слово о законе и благодати и Похвала кагану Владимиру. Соч. Т. I. С. 60–61.

231

Ф. Калугин. Иларион митрополит киевский и его церковно-учительные произведения. С.

53. Пам. древнерусск. церк. – учит. литературы. Вып. I, 1894.

232

А. Пономарев. Памятники древнерусской церк. – учит. литературы. Вып. I. С. 73.

233

Жданов. Назв. соч. С. 71.

234

По указ. изд. С. 70.

235

Там же. С. 74.

236

Н. Никольский. Материалы для повременного списка. С. 82–86.

237

М. П-ий, Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский. Изв.

2 Отд. Акад. Н., 1908. Кн. 4. Ср. Е. Петухов. Русская литература. Изд. 2, 1912. С. 6.

238

По указ. изд. С. 75.

239

Лавр., 1074 г.

240

М. Погодин. Иаков мних, русский писатель XI века и его сочинения. Изв. 2 Отд. Имп. Ак.

Наук, I. С. 328–332.

241

Е. Голубинский, относящийся к этому вопросу очень осторожно, признает авторство Иакова все-таки «совершенно вероятным». Ист. р. церкви, I1. С. 743.

242

Арх. Филарет. Обзор русск. дух. литературы. Изд. 3. С. 16–17; Макарий. Ист. р. церкви. Т.

II. С. 141 и след. (по 2 изд.).

243

Е. Голубинский. Назв. соч. С. 825, примеч.; Н. Никольский. Материалы для повременного списка. С. 227–28.

244

Там же. С. 825.

245

Ркп. XVI в. Имп. Публ. Б. Погод. № 1294. Л. 17006. Ср. Макарий. Назв. соч. С. 141 примеч.

246

Там же.

247

В. Иконников. Опыт русской историографии. Т. II. С. 1694.

248

Назв. соч. Филарета и др.

249

Напечатано с сохранением правописания подлинника. Знаки препинания расставлены по

смыслу, кроме точки перед киноварными буквами, которая везде сохранена.

250

Впрочем, «правила своего» могло быть сказано также и о правиле, которое князь только избрал себе в руководство.

251

Обе статьи приводятся по изданию Н. Калачова. Текст «Русской Правды» на основании четырех списков. Изд. 4-е.

252

Сергеевич. Лекции и исследования. Изд. 3. С. 56.

253

Преосв. Макарий полагает, что послание написано отнюдь не позже 1060 г., основываясь на словах его: «Мужества бо не дошел, ни разума еще имея, что соблазнихомся, абы не попустил ныне юности грабити (в других списках – играти) с собою». Если автор называет Изяслава юношей, то ему не могло быть еще 35 лет (род. в 1025 г.). Но слова эти говорят о прежних грехах Изяслава, когда он еще не достиг мужества, и выражают опасение, как бы и теперь, когда он достиг его, юность не продолжала играть им. См. Ист. р. церкви. Т. II. С. 144–145.

254

И. Никольский. Материалы для повременного списка. С. 227.

255

См. Арх. Амфилохий. Материалы для сравнительного и объяснительного словаря (изд. И.Ак. Н. Т. V), см. слова: гонести, горьчее, зъла воне и др.; И. Срезневский. Древние памятники р. языка и письма. 1 изд. (1863 г.). С. 173–175; И. Срезневский. Материалы для словаря др. – русск. языка. Т. I. С. 1043, слово: извъноу.

256

Историю этих вопросов см. у В. Иконникова: Опыт русской историографии. Т. II. Ч. 1.

257

А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 1906. С. 2–5.

258

Шахматов. Назв. соч. С. 527–532.

259

Там же. С. 539–610.

260

Предисловие к назв. соч. С. VIIi.

261

Соловьев. Ист. России. Т. III. С. 142–151; М. Сухомлинов. О древней русской летописи, как памятнике литературном, 1856, особенно с. 216–222; Н. Аристов. Первые времена христианства в России по церковно-историческому содержанию русских летописей, 1888. С. 7–108; В. Иконников. Опыт русской историографии. Т. II. Ч. 1. С. 311–321.

262

Назв. соч. С. 144–145.

263

М. Дьяконов. Власть моек, государей. С. 35–36, 50; автор приводит и другие идеи, но они взяты уже из позднейших летописей. То же – у Н. Державина (Теократический эл. в госуд. возвр. Моск. Руси. С.56 и сл.), который утверждает, что эти идеи «несомненно» заимствованы летописцем из Византии, но свое утверждение оставляет без доказательства. Ср. еще Н. Ефимов: Русь – новый Израиль, 1912. С. 33–37.

264

Ср., впрочем, интересные наблюдения бар. С.Корфа: Заметка об отношениях др. – русского летописца к монархическому принципу. Ж. М. Н. П. 1909. № 7.

265

Первое напечатано в Русск. Достоп., ч. I, а второе – в Пам. росс, словесн. XII в.

266

Оба – у преосв. Макария. Ист. р. ц. Т. II. Ср. Голубинский. Ист. р. ц. Т. II. С. 857, который считает оба послания за две редакции одного и того же произведения.

267

Впрочем, принадлежность этого послания именно Феодосию Печерскому некоторыми оспаривается. См. Н. Никольский. Материалы. С. 160 и след.

268

Арх. Филарет. Обзор русской духовной литературы. Изд. 3. С. 14.

269

Напечатано в Ист. русск. церкви преосв. Макария. Т. II. С. 337–339.

270

Предполагают, что послание к Владимиру Мономаху написано в 1112 г., когда он выдавал свою дочь Евфимию за венгерского короля. Мнение это поддерживает М. Приселков. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв., 1913. С.314.

271

См. Федр 246 и Государство 435А-441В.

272

Русск. Достоп., I. С. 64.

273

Там же. С. 63: к тебе, добляя глава наша и всей христоролюбивей земли, слово се есть: егоже Бог издалеча проразуме и предповел, его же из оутробы освяти и помазав...

274

Там же. С. 67–70.

275

Там же. С. 70.

276

Памятники росс, словесности XII века. М., 1821. С. 63.

277

Макарий. Ист. р. церкви. Т. III. С. 244–250; Голубинский. Ист. р. церкви. Т. п. С. 552–553-

278

Таким намеком можно считать, например, указание Лаврентьевской лет. под 1185 г. по поводу отказа митр. Никифора поставить епископом Луку, которого избрал кн. Всеволод: «Несть бо достойно наскакати на святительский чин на мьзде, но его же Бог позоветь и святая Богородица, князь вьсхочеть и людье».

279

История России. Т. III. С. 91–92. П. Янковский. Печалование духовенства за опальных. М., 1876, в числе множества собранных им примеров печалования этот не упоминает.

280

Краткая – напечатана у Макария. Ист. р. церкви. Тли. С. 298–300, пространная в Р. И. Б. Т. VI. № 3.

281

Обсуждение вопроса о подлинности обеих редакций у Макария. Т. III. С. 25–26.

282

Макарий. Назв. соч. Т. III. С. 249.

283

См. напр. М. Дьяконов. Власть московских государей. С. 8; Сергеевич. Древности. Т. II. С. 504–505.

284

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 67–68 (2 изд.).

285

Не забудем, что перед нами перевод с греческого – перевод, может быть, и не вполне точный.

286

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 76.

287

Там же. Ст. 73-74– В книге М. Дьяконова подчеркнутые слова не приведены (с. 8).

288

Н. Качалов. О значении кормчей в системе древнего русского права. М., 1850. С. 83–4.

289

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 85; ср. И. Срезневский. Обзор русск. списков кормчей книги. С. 83.

290

Обсуждение вопроса о значении Кирилловой кормчей см. у Макария: Ист. русск. церкви. Т. V. С. 1–15, и у Голубинского: Ист. р. церкви. Т. II. С. 62–65.

291

Об отношении этих памятников к Мерилу см. Филарет: Обзор русск. дух. литературы. С. 61. Ср. Н. Качалов, в Арх. ист. – юр. свед. Кн. I. Отд. 3. С. 31 и след.

292

По счету Голубинского, это Кирилл III; первым – он считает Кирилла, не упоминаемого летописями, но стоящего в киево-софийском помяннике между Феопемптом и Иларионом (след, между 1039 и 1051 г.). См. Ист. р. церкви. Т. II. С. 285.

293

Голубинский. Ист. русск. церкви. Т. II. С. 67. Напечатаны в Русск. Дост., т. I и в Р. И. Б. Т. VI.

294

Горский. Кирилл II, митрополит киевский. Приб. к твор. св. отцов, 1843-44. Ч. I. С. 416–417.

295

Соловьев. Ист. Р. Т. IV. С. 274; Голубинский. Там же. С. 55–59.

296

Обзор р. дух. литер. С. 58–62.

297

Е. Петухов. К вопросу о Кириллах – авторах в древней русской литературе, 1887. С. 2–3.

298

Напечатана в Полн. Собр. Лет. Т. х. С. 149.

299

О принадлежности его Кириллу см.: Обзор р. дух. литературы. С. 60.

300

Е. Петухов. Материалы и заметки по истории древней русской литературы. С. 67.

301

За принадлежность его Кириллу высказываются: Янковский. Печалование духовенства. С.

31 и 93; Филарет. Обзор. С. 61 и автор статьи «Попечение отечественной церкви о внутреннем благоустройстве русск. гражд. Общества». Прав. Соб., 1861. Ч. 1. Против – Макарий. Ист. русск. церкви. Т. V. С. 407.

302

Дьяконов. Назв. соч. С. 47–48.

303

По списку XV в. издано в Прав. Собес. 1864 г. Ч. 1. С. 365–374. В другой редакции напечатано Калачовым: Предварительные юридические сведения для полного объяснения Русской Правды. Вып. 1. Изд. 2. С. 238–242. Ср. И. Срезневский. Сведения и заметки, II. С. 302.

304

Калачов. Там же.

305

Ркп. Имп. Пуб. Б. Q. II, № 46. Л. 41506.

306

Исследователи признают «Слово Сирахово» за произведение русское. См. Калачов. О значении кормчей. С. 26; противного мнения Макарий. Ист. р. ц. Т. V. С. 407. Ближайший источник его, если не оригинал, следует видеть в Книге Премудрости Соломона, гл. VI, 1-10, где и основная идея, и целый ряд отдельных выражений наводят на мысль о заимствовании. С большим основанием можно видеть параллель к «Слову о судиях» в памятнике, озаглавленном «Наказание князем, иже дают волость и суд не богобойным и лукавым мужем». (Пам. стар. р. лит., IV. С. 184). Это даже и не параллель, а скорее особая, краткая редакция «Слова».

307

Напеч. в Пам. стар, русск. литер., IV. С. 185. В другой редакции у Карамзина. Ист. Гос. Р. Т. IV, прим. 178.

308

К этому же разряду сочинений должно быть из более позднего времени отнесено послесловие к Евангелию 1339 г., хранящемуся в Антониевом Сийском монастыре. Там читаем: «О сем бо князи великом Иване пророк Иезекии глаголетъ: в последнее время в опустевшии земли на запад встанеть царь правду любяи соуд не по мзде судяи ни в поношение поганым странам. При семь будетъ тишина велья в роуской земли и вьсияеть в дни его правда якоже и бысть при его царстве»... Далее современник Ивана Калиты сравнивает его с Константином Вел. и имп. Мануилом. Евангелие писано в Москве. Строев. Библиологический словарь и черновые к нему материалы, 1882. С. 2. (Сборн. Отд. р. яз. И. Ак. Н. Т. 29).

309

Напечатано в Прав. Собес. 1861 г. и в Р. И. Б. Т. VI. Ст. 117–118. Об авторе послания см.: Макарий. Ист. р. ц. Т. V. С. 391–393.

310

В двух редакциях «Слово» напечатано в Прав. Собес. 1859. С. 128–146 и 473–477.

311

См. несколько замечаний издателей и у Макария. Ист. р. церкви. Т. V. С. 174.

312

Пам. стар. р. лит., IV. С. 188. Ср. М. Дьяконов. Назв. соч. С. 122; В. Сергеевич. Древности. Т. II. С. 500. Другое его поучение, напечатанное в Приб. к твор. отц. 1844 г. (ср. Макарий. Ист. р. ц. Т. V. С. 413) не включает в себе никаких политических идей.

313

Такую же мысль встречаем несколько позже в послании патр. Антония в Псков 1388–395 г. А. И., I, № 6. С. 11.



314

Ист. русск. церкви. Т.Н. С. 188; того же мнения и Горский: Св. Алексей, митр, киевский. Приб. к твор. отцов, 1848. 4.VI. С. 102.

315

Приб. к твор. ОТЦ., 1847. С. 33–34.

316

Там же. С. 34.

317

Р. И. Б. Т. VI. С. 169 и 171.

318

Соловьев. Ист. Р. Т. III. Изд. 2. С. 339–341; Голубинский. Ист. р. церкви, II. С. 202–203.

319

Р. И. Б. Приложения № 16. Почти те же выражения в грамоте патриарха к самому митр. Алексею. Там же, № 17.

320

Там же, № 18.

321

Там же. Ст. 117–124.

322

Подлинное название – «Написание Акиндина, мниха лавры Святыя Богородица, к великому князю Михаилу о поставляющих мзды ради».

323

Обстоятельства дела изложены у Голубинского. Ист. р. церкви. Т. II. С. 106–111; там же разбор обвинения.

324

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 155.

325

Там же. Ст. 156.

326

Не падоша ли силнии наши и ереви наши остреем меча? не преданы ли быша в полон чада наша в скверней руке? не осквернена ли быша святая наша в опустение? Быхом в смех же и в поругание живущим окрест нас языком. – Там же. Ст. 157.

327

Там же. Ст. 157–158. От епископов он ожидает возражения только по существу, т. е. против самого обсуждения вопроса. Ст. 152: Сребролюбие страстию помрачившися, хотящих поистине рещи что, злобою въспрецают, кривым изветом глаголюще: «сами веемы; не тебе ны ваше исповедание».

328

Павлов. Теория восточного папизма. Прав. Обозр., 1879, дек. С. 756.

329

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 149.

330

М. Дьяконов. Назв. соч. С. 8.

331

Р. И. Б. Т. VI, см. легенду под № 16.

332

Вот начало заповеди: Велии в человецех соуть дари Божии, съвыше данааго человеколюбия,

священие же и цесарство: ово оубо божьствьным слоужа, ово же человекьскими обладая и прилежащее, и от единого и того же начала обое происходя, человекьское оукрашаета житие. В. Бенешевич. Древнеславянская кормчая. С. 739–740. Изменение перевода в позднейших кормчих см. Кормчую изд. Единоверческой Типографии. М., 1885. Л. 30606.

333

В. Бенешевич. Древнеславянская кормчая. С. 740.

334

Кормчая изд. Единов. Тип. Л. 30606.– 307.

335

Бенешевич. Древнеславянская кормчая. Там же.

336

В той же кормчей он мог прочесть 36-ю заповедь, которая запрещает требовать епископа на суд; но она противоречила его собственным взглядам, и он оставил ее в стороне.

337

Р. И. Б. Т. VI, прилож. Ст. 204. Голубинский считает несомненным, что Киприан должен был стать митрополитом Всея России немедленно, не дожидаясь дальнейших событий. Ист. р. церкви. Т.Н. С.212.

338

Подробности у Голубинского: Ист. р. церкви. Т. II. С. 211–215, 226–262, 297–356.

339

Филарет. Обзор р. дух. литературы. С. 86; Макарий. Ист. р. церкви. Т. V. С. 183.

340

Напечатано в А. И. Т. i. № 233 и Р. И. Б. Т. V.. № 39.

341

Так думает Голубинский.

342

Голубинский. Назв. соч. Т. II. С. 353–354.

343

Он был серб (Соловьев. Ист. Р. Т. IV. С. 282; Макарий. Т. V. С. 183) или болгарин (Голубинский. Т.Н. С. 297).

344

И.Жданов. Русский былевой эпос. СПб., 1895. С. 102.

345

Голубинский называет его филоромеем. Назв. соч. Т. II. С. 346 и 350. Эпитет этот, вероятно, он взял из послания к Киприану патр. Матфея (1400 г.), которое есть обыкновенная просьба о милостыне и наполнено всевозможными льстивыми словами. См. Р. И. Б. Т. VI, прил. С. 316.

346

Ягич. История сербскохорватской литературы. Каз., 1871. С. 99.

347

Беседа напечатана в Прав. Собес., 1864. Ч. II; см. С. 202–204.

348

Р. И. Б. Т. VI, прилож. № 40.

349

Русский былевой эпос. С. 105–106.

350

Р. И. Б. Прил. Ст. 272. Ср. ниже, ст. 276: «невозможно быть архиереем и не поминать его».

351

Голубинский. Назв. соч. Т. II. С. 345. Жданов сообщает еще, что в одном Потребнике он нашел список с молитвы «на поставление царя» с отметкой «потружение смиренного митрополита Всея Руси Кypиpияна». (Назв. соч. С. 15, прим.) Сообщение это слишком кратко, чтобы на нем можно было что-нибудь строить. Мы не знаем ни цели, для которой списана молитва, ни ее оригинала.

352

Р. И. Б. Т. VI. № 20.

353

В. Ключевский. Древнерусские жития святых, как исторический источник. М., 1871. С. 88.

354

Р. И. Б. Т. VI. № 26.

355

См. К. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, 1898. С. 341.

356

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 263–264.

357

Р. И. Б. Т. VI. № 26. Ср. ниже: «А никто бы не смел въступатися в церковный пошрины, ни в земли, ни в воды, блюлся бы казни святых правил». Что под церковными землями следует разуметь и монастырские, это видно из того, что раньше речь шла о монастырях.

358

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 233–234.

359

Горский. Св. Киприан, митрополит киевский. Приб. к Твор. отцов, 1848. Ч. VI. С. 360.

360

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 232: А что земли церковный или села, купли ли будут, или кто будет дал, умирая, которой церкви, а в те бы есте земли не вступалися никто от вас, чтобы церковь Божья не изобижена была, занеже в том грех велик от Бога.

361

Карамзин. Ист. Гос. Росс. Т. V, прим. 233. Карамзин сомневался в подлинности этой грамоты, так как он не верил подлинности церковных уставов. (Т. V. С. 225–226). Голубинский (т. II, с. 325) поддерживает это сомнение, но на другом основании. Однако его мнение легко опровергается тем толкованием текста, которое предложил еще Неволин. См. его Полн. Собр. соч. Т. VI. С. 313–315.

362

А. Э. Т. I. № 9. Грамота может быть отнесена либо к 1389 г., либо 1404 г.

363

Ключевский. Древнерусские жития. С. 85.

364

Назв. ст. С. 302–303.

365

Полн. Собр. лет. Т. XXI. С. 325, 330–331.

366

Р. И. Б. Т. VI. № 5.

367

Краткий список его в Р. И. Б. Т. VI, № 15; обширный у Калачова. О значении кормчей.

С. 124–125.

368

См. например, у Калачова (там же, прилож., с.15): Заповедь благочестивого царя Мануила Комнина Греческого на обидящих святые церкви.

369

Паки аще вельемь негодованьемь начнуть негодовати, забыв вышний страх, оболкшеса в бестудье, повелеваеть наша власть тех огнемь сжещи.

370

Голубинский. Назв. соч. Т. н. С. 322–323.

371

Голубинский. Ист. русск. церкви. Т. II. С. 389; арх. Антоний. О поучениях Фотия, митрополита киевского и Всея Руси. (Из истории христ. проповеди. Изд. 2, 1895. С. 338).

372

Соловьев. Ист. Р. Т. IV. С. 50–51.

373

А. Шахматов. Общерусские летописные своды. Журн. М. Н. П., 1900. № 9. С. 168.

374

Макарий. Ист. р. ц. Т. V. С. 211; Антоний. Назв. соч. С. 339, 366–367. Ср. Голубинский. Назв. соч. С. 382.

375

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 470 и 293.

376

Соловьев. Назв. соч. С. 288.

377

Голубинский. Назв. соч. С. 368–369.

378

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 289–291.

379

Там же. Ст. 291–293. Об И. Навине см. еще в «Поучении священникам и инокам». Доп. А. И. Т. I. С. 331. В других сочинениях Фотий также говорит о высоте священства, например, что оно «превышши всякого чина мирьского» (Доп. А. И., I, № 180), что оно выше всякого сана, «елико есть отстояще небо от земли» (Д. А. И., I, № 181), но без политических выводов из этой мысли. Ср. еще Грамоту в Псков и «Поучение о важности свящ. сана». Р. И. Б. Т. VI, № 51 и 60: «паче всего превыше есть священническаа рука: прикасаема бо есть божественного югла».

380

Напр., Н. Державин. Теократический элемент. С. 51.

381

Р. И. Б. Т. VI. С. 292, 295. В настольной грамоте еп. Герасиму Фотий говорит об обязанности князя воздавать честь святителю, прибавляя, что «на самого Бога тая честь преходит, его же есть наместник святитель». А. И., I, № 18.

382

Там же. С. 292 и 296.

383

Арх. Антоний. Назв. соч. С. 367.

384

А. Павлов. Подложная грамота Константина В. папе Сильвестру. Виз. Врем. Т. III. С. 24–29 и 41. По характеру своих идей мог бы сослаться на грамоту и Киприан, так как славянский

перевод ее явился у южных славян в XIII–XIV в.; А. Соболевский. Материалы и исследования из обл. слав, филологии, 1910. С. 223.

385

Р. И. Б. Ст. 297–301. Текст заповеди очень близко подходит к тому, который помещен в сборнике 1700 г., составленном по распоряжению патр. Адриана, и несколько дальше от помещенного в Стоглаве. См. Калачов. О значении кормчей, прил. С. 19–20; Стоглав. Изд. Кожанчикова. С. 192–194.

386

Гораздо короче доказывает неприкосновенность прав церкви современник Фотия арх. Симеон Новгородский в поучении псковичам. Р. И. Б., № 47.

387

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 303–304. Любопытно еще отметить, что, по учению Фотия, на митрополите лежит ответственность перед Богом за князя («должен пред Богом отвещавати о вас»). Там же.

388

Известны еще его послание к звенигородскому князю Георгию и его духовная грамота (А. И., I, № 27 и 32), но политических идей в них нет.

389

А. И. Т. I. С. 21.

390

Н. Ефимов. Преподобный Кирилл Белозерский и его послания, 1913. С. 7. С хранением заповедей Кирилл связывает и ответственность князя перед Богом, о которой говорит в обоих посланиях. См. А. И. Т. I. С. 22 и 26.

391

А. И. Т. I. С. 25.

392

Древности. Т.11. С.509.

393

Там же. С. 26.

394

М. Дьяконов. Власть моек, государей. С. 54–60.

395

А. Шпаков. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Ч. I. 1904. С. 252–260.

396

Соображения об авторе этих произведений см. Щербина: Литературная история русских сказаний о Флорентийской унии, 1902. С. 17–26, 47 и др.

397

Ф. Делекторский. Критико-библиографический обзор древнерусских сказаний о Флорентийской унии. СПб., 1895. С. 53–56 (речи виз. императора Марка Ефесского).

398

А. Попов. Историко-литературный обзор древнерусских сочинений против латинян. М., 1875. С.360.

399

Голубинский. Ист. р. церкви. Т. II. С. 456–458.

400

А. Попов. С. 377.

401

Напечатано А. Павловым. Критические опыты по истории древней греко-русской полемики против латинян, 1878. С. 198 и сл., а последний раз по другому списку в книге В. Малинина. Старец Елеазарова монастыря Филофей, 1901, прилож. С. 89–101.

402

В. Малинин. С. 90.

403

Там же. С. 98–99.

404

У В. Малинина. С. 102–103.

405

Там же. С. 113.

406

В. Малинин, прил. С. 115–116, 125.

407

Ср. приведенные выше слова повести: «волком назва его»; в Никон, лет.: «злым и губительным волком назва его». П. С. Л. Т. XII. С. 41.

408

О нем см. А. Горский. Св. Иона, митр, киевский и Всея России. Приб. к твор. св. отцов, 1846. Ч. IV. С. 221–276.

409

См., напр., А. И., I. № 51.

410

На участие Ионы в составлении соборного послания указывает, между прочим, сходство в отдельных выражениях между ним и посланиями митр. Ионы.

411

А. И., I. № 40. С. 77 и 79.

412

А. И., I. № 44. С. 91–92.

413

Р. И. Б. Т. VI. С. 642.

414

Р. И. Б. Т. V.. С. 559.

415

Там же. С. 559 и 647.

416

М. Дьяконов. Власть московских государей. С. 54–55.

417

Р. И. Б. Т. VI. С. 562–563. Ср. сходные идеи в похвальном слове инока Фомы, где видим, как отголосок Флорентийского собора, возвеличение тверского князя. Н. Лихачев. Инока Фомы слово похвальное, 1908. С. 1–4, 11–15. Ср. В. Иконников. Опыт русск. историогр., II, 2. С. 1807–1808.

418

Р. И. Б. Т. VI. С... 647 и 662.

419

Послания 1460–1461 г. к смоленскому и черниговскому епископам. Р. И. Б. Т. VI. Ст. 660 и 666.

420

Там же. Ст. 654.

421

Там же. Ст. 621.

422

Там же. Ст. 634, 647, 662.

423

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 540, 648, 662; А. И. Т. I. С. 95 (напечатано с ркп. XVI в., где было сначала: по воле, а потом исправлено – по совету).

424

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 630 и 686. Составленный в половине XV в. чин поставления епископа (А. Э., I. № 375 = Р. И. Б. Т. VI. № 52), который преосв. Филарет приписывает митр. Ионе (Обзор р. д. лит. С. 109), дает некоторое участие князю, хотя и очень незначительное. А. Э., С. 469, 470. Впрочем, редакторы Р. И. Б. относят чин к 1423 г.

425

Р. И. Б. Т. VI. С. 540.

426

Р. И. Б. Т. V. С. 560.

427

Кроме рассмотренных памятников, падение Константинополя вызвало в нашей письменности еще ряд сказаний о взятии Царьграда, но в этих сказаниях нет ровно ничего о пределах или о характере власти великого князя. О Руси вообще говорится в сказаниях только для того, чтобы указать на ее величие или привести пророчество о будущей победе «русского рода» над Измаилом. См. В. Яковлев. Сказания о Царьграде, 1868. С. 54 и 114.

428

Голубинский. Ист. русск. церкви. Т. II. С. 520–523; А. Горский. Митрополиты московские со времени разделения митрополии. Приб. к твор. св. отцов, 1857. 4.XVI. С. 210–220.

429

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 697–698. Те же мысли, но в более слабой редакции, выражены в послании митр. Феодосия псковичам. Там же, № 98. Об обстоятельствах, при которых были написаны оба послания см. преосв. Макарий. Ист. р.ц. Т. VI. С. 53–54.

430

П. С. Л. Т. XII. С. 127–128 (=Собр. гос. грам. и дог. Т. II. № 18); А. И. Т. I. № 280 и 281.

431

А. И., I. С. 514.

432

А. И., I. С. 517.

433

П. С. Л. Т. XII. С. 182 и 185.

434

Там же. С. 187. Разбор самых переговоров между Новгородом и Иваном III. См. Сергеевич. Древности. Т. II. С. 42–47.

435

А. И. Т. I. № 82 = Р. И. Б. Т. VI. № 101.

436

Список их см. у М. Сухомлинова. Вассиан, современник Иоанна III. Исследования по древней русской литературе, 1908. С. 515.

437

П. С. Л. Т. VI. С. 225–230 и Т. XII. С. 203–212.

438

Вот их список: Феодосий 1454–1461, Трифон 1462–1467, Вассиан Рыло 1467–1481, Иоасаф 1481–1484, Тихон 1489–1503, Вассиан Санин 1506–1515, Иоанн 1520–1525, Кирилл 1526–1538, Досифей 1539–1542. П. Строев. Списки иерархов. С. 331–332.

439

А. Э. Т. I. С. 142.

440

Пс. 44, 5–7; 109, 2; Исаии 45,1–2. Вассиан несколько изменяет смысл этих текстов: в подлиннике *десница Твоя* = Божия, одоление врагов относится к Господу, Вассиан же относит то и другое к личности царя.

441

См. выше стр. по-111.

442

Древности. Т. н. С.512.

443

П. С. Л. Т. XII. С. 206; ср. Т. V. С. 227. И в Никоновской, и в Софийской летописи знаки препинания расставлены неправильно, что отчасти затемняет смысл текста. Напечатано: «Слыши, что глаголет Димокрит философ: *первый* князю подобает» и т. д.

444

В. Семенов. Древняя русская Пчела по пергаменному списку, 1893. С. 103.

445

М. Сперанский. Переводные сборники изречений. М., 1904. С. 320.

446

Хр. Чтение, 1871. № 3. С. 17; А. И. Т. № 302. Цитата помещена у них не совсем в том виде, как у Вассиана; Пимен, например, пишет: «А к своим *боляром и воеводам* и ко всему христоролюбивому своему воинству...».

447

Таков, вероятно, смысл первой фразы в русском переводе; греческий подлинник заключает в себе несколько иную мысль: οει ἔχειν πρὸς μὲν τοὺς χαίρους λογισμὸν.

448

Р. И. Б. Т. V. С... 879, 880.

449

Напр. В. Сокольский. Участие русск. духовенства и монашества в развитии единой державы. С. 150. Р.И.Б. Т. VI. № 113.

450

Ср. В. Жмакин. Митрополит Даниил, 1881. С. 94.

451

Р. И. Б. Т. V. № 113.

452

Р. И. Б. Т. VI. С... 146.

453

А. Попов. Библиографические материалы, II. М., 1880. С.147.

454

Там же. С. 153.

455



См. выше. С. 69.

456

Прав. Собес., 1864. С. 202–203.

457

Р. И. Б. Т. V.. № 115.

458

А. И., I. № 285.

459

Р. И. Б. Т. VI. Ст. 775.

460

«Просветитель» преп. Иосифа Волоцкого. Прав. Собес., 1859. Ч. III. С. 178–79.

461

К. Невоструев. В Отчете о 12 присуждении наград гр. Уварова. С. 88.

462

И.Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, 1868. С. 125.

463

Самостоятельность взглядов И. Волоцкого защищают Н. Булгаков: Преподобный Иосиф Волоколамский, 1865. С. 105–197 и преосв. Макарий. Ист. р. церкви, VII. С. 226; ср. Голубинский. Ист. р. церкви. Т.Н. С. 60.. Приблизительно так же понимает значение ссылок у И. Волоцкого и М. Сперанский: История древней русской литературы. 2-е изд. С. 424; с другой стороны, автор полагает, что Иосиф подбирал цитаты «по принципу буквального понимания». Там же. Материал для освещения этого вопроса см. ниже.

464

Ркп. Имп. Публ. Б., Q. XVII. № 64. Л. 231 об.

465

Древн. Росс. Вивл., XIV. С. 187.

466

Просветитель. Каз., 1857. С– 601–603. Издатели ставят эти слова в кавычки и принимают их за часть Завета Константина, но едва ли не вернее будет вынести их за кавычки, как слова самого Иосифа. Ср. Ф. Терновский. Изуч. виз. ист., I. С.33.

467

Просветитель. С. 543, 544, 594–97, 604.

468

А. И., I. № 288.

469

По изд. Общ. ист. и др. С. 5, 15–16.

470

Напечатано в приложении к книге В. Малинина: Старец Елеазарова монастыря Филофей, 1901. С. 128–144.

471

Там же. С. 139.

472

Р. И. Б. Т. V.. С... 826.

473

Чтения Общ. ист. и древн., 1871. № 1. С. 2.

474

Хрущов. Назв. соч. С. 263–64.

475

См. выше. С. 128–29.

476

С. 539–40.

477

С. 556, 594–95, 601.

478

Григорию Акраганскому приписывается оно и в некоторых кормчих XII и XIII вв. В. Бенешевич. Древнеславянская кормчая. С. 739, прим.

479

Просветитель. С. 534–536.

480

С этим связывается у Иосифа взгляд на ересь, как на явление чрезвычайно вредное для государственного благосостояния. См., напр. Послание (около 1510–1511 г.) к Василию III: «Аще не подвигнишия, ино, государь, погибнути всему православному христианству от еретических учений, якоже и прежа много царства погибоша сим образом: Ефиопское великое царство и Армянское и Римское, иже много лета пребыша в православной вере христианстей, тако погибоша». Ркп. Импер. Публ. Б. Q. XVII. № 64. Л. 203 об.

481

Просветитель. С. 532, 533, 544–45, 550, 552; ср. послания к Василию III (Др. Росс. Вивл., XVI. С. 424) и к Митрофану (Чт. Общ. ист. и др., 1847. № 1. С. 1).

482

Ср. указание Ник. лет., что собор на еретиков был созван «повелением» великого князя. П. С. Л. Т. XII. С. 224, 225.

483

Просветитель. С. 547, 593; посл. к Митрофану. С. 2. У И. Волоцкого нигде не говорится о назначении епископов волей вел. князя, как это было с митр. Зосимой (Голубинский. Т. II. С. 608), или о получении ими жезла из рук вел. князя, как это было с митр. Симоном. Собр. гос. гр. и дог. Т. II. № 23.

484

Просветитель. С. 602–603. Приведенный Иосифом текст почти целиком вошел в рассмотренное выше «Слово о судиях и властелех». Та же мысль и почти в тех же выражениях читается в послании Иосифа о вельможах. Ркп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII. № 64. Л. 288–288 об.: «Давый власть Господь той истязет дела и помыслы истязает вскоре, а аще то сердце немилость покажет к человеком... скоро и страшно прииде на того испытанна и ярость Господня на нем неисцелна; праведный же царь или князь аггельский и святительский имать чин, аще сохранит закон и суд и правду».

485

М. Дьяконов. Власть московских государей. С. 49.

486

Указ. изд. С. 128–29.

487

Просветитель. С. 324.

488

Ркп. Имп. Публ. Б. Ф. I. № 229. Л. 344 об.

489

Хрущов. Назв. соч. С. 203 и след.

490

Древн. Р. Вивл. Т. XIV. С. 188–189; то же в поел, к Третьякову см. Хрущов. Назв. соч. С. 227.

491

Н. Костомаров думает, что Иосиф ставит ограничения только для власти удельного князя, а для великого князя эти ограничения не существуют. Из сочинений Иосифа трудно привести что-нибудь в защиту этого мнения. См. Отчет о 12 присуждении нагр. гр. Уварова, 1870. С. 212–213.

492

В указ. изд. см. преимущественно с. 129, 141, 144. По основному тезису сочинение Иосифа представляет повторение доклада собора 1503 г. Ивану III, но круг доказательств там теснее: приводится только подложная грамота Константина Великого и затем церковные уставы русских князей. См. Калачов. О значении кормчей. Прим. 15. С. 41–3.

493

Просветитель. С. 324–25.

494

Кн. Е. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке, 1897, с. 297 и др. исследования по ист. средневеков. полит. идей, напр. Р. Шольца о времени Филиппа Красивого, 1903. С. 96–7.

495

Просветитель. С. 535: земное начальство поставится от Бога, а не от диавола, якоже нецьи неподобнии глаголют. – Имеет ли он в виду жидовствующих или кого другого, остается неизвестным.

496

Просветитель. С. 324.

497

См. выше. С. 109, 112–113.

498

М. Дьяконов. Назв. соч. С. 92–100, 103, 129.

499

Просветитель. С. 540.

500

Ркп. Импер. П. Б. Q. XVII. № 64. Л. 202 об.– 203.

501

Оно написано после собора 1504 г., на котором были осуждены еретики. Хрущов. Назв. соч. С. 192 и след.

502

Просветитель. С. 601, 604.

503

Ркп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII. № 64. Л. 231 об.

504

Подробности у Хрущова. Назв. соч. С. 206–218.

505

Такое же значение, надо думать, имеет замечание, мимоходом брошенное в д-м слове «Просветителя»: «Аще бы земного и тленного царя начял потязати и глаголати: почто нетако твориши, якоже мне мнится, или тако не твориши, якоже аз знаю? не бы ли приял горкую муку, яко дерзостен и зол, и горд покорив раб?». С. 420.

506

R. Treumann. Die Monarchomachen, 1895. С. 53–72.

507

P. Gennrich. Die Staats und Kirchenlehre Iohanns von Salisbury, 1894. С. 71–76, 95–99; I. Frohschammer. Die Philosophie des Thomas von Aquino, 1889. С. 484–486.

508

I. Mariana. De rege et regis institutione, ed. 2, 1611. С. 43–1.

509

Там же, lib. I, cap IX: Princeps non est solutus legibus.

510

Мариана, напр., отрицает за государем право на какое бы то ни было участие в делах церкви, а с другой стороны, требует чтобы духовенство было допущено к управлению государством. Там же. С. 85–86, 88.

511

О латинстве Иосифа вообще см. Ор. Миллер. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского. Журн. М. Н. Пр., 1868. № 2. С. 541.

512

Указывают еще на И.Дамаскина, который имел большое значение для выработки миросозерцания Иосифа, но проявилось ли его влияние и в политическом учении Иосифа, сказать трудно. См.: Об источниках сведений по разным наукам в древние времена России. Прав. Соб., 1860. С. 189. Взамен этого следует признать возможным влияние со стороны Феодора Студита, который очень энергично проводил мысль, что Богу нужно повиноваться больше, чем человекам.

513

На кафедре с 1522 по 1539 г.

514

В.Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 422–424.

515

Соборник митр. Даниила. Ркп. Имп. Публ. Библ. Ф. I. № 522. Л. 235.

516

Та же ркп., л. 256 об.: Послушайте же дръжащеи церкви, вам бо показа доброе сие дело, да последуйте стопам Его, блюдуще волк рекъше еретик отвсюду зело испытно и изгоняще и стадо блюдуще.

517

Там же. Л. 242 об.– 245, 246.

518

Жмакин. Назв. соч. С. 410.

519

Назв. ркп. Л. 237 об.– 238 об. Общее назначение царской власти Даниил выясняет в следующих выражениях: «Бог наш... оустрои власти в человеческих сынох во отмищение злодеем, в похвалу же благотворящим, да аще презрит человек страх Божий, да воспомянет страх властелей земных, да боящиеся земных начальств не поглатают друг друга якоже рыбы... достойно и праведно есть воздавати честь царем, якоже рече апостол Петр: Бога бойтесь, царя чтите; подобие же и Павел». – Там же. Л. 234.

520

«Аще ли не праведно гнев царьскый прииде на тя, яко несть вины твоеа пред ним, и чист еси от всего, яже оклеветаша тя врази твои, о семь благодарствена воздажь Христу Богу, яко милость Его прииде на тя, да по заповедех Христовых еуагельских живеша». В. Дружинин.

Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. Лет. зан. Арх. Ком. Вып. XXI, 1909. С. 104 (напечатано по ркп. Имп. Публ. Библ. Q. I. № 1439).

521

Так думает В.Жмакин. Назв. соч. С. 410, не приводя, впрочем, никаких оснований для своего мнения.

522

Вот это место, напоминающее, отчасти, сочинения католических политиков: «О сем оубо от всего сердца все оупование и всю надежу возложим на Господа Бога... яко да оустроит всем полезная и спасеная... якоже сам Господь рече к верховному апостолом Петру: “Яко ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь Мою, и врата ада не одолеють ей”». В. Дружинин. Назв. соч. С. 36–37.

523

Ркп. Имп. Публ. Библ. F. I. № 522. Л. 240.

524

Та же ркп. Л. 238 об.– 238 (второй). На л. 239 об. помещено толкование И. Златоуста на тот же евангельский текст, но оно доказывает уже другую мысль, а именно законность покорения: «Отдадите кесарева кесарю. Несть бо се дати, но отдати»... и т. д. В сочинениях Василия Великого нет приведенного толкования, и кому оно принадлежит неизвестно. См. В.Жмакин. Назв. соч. С. 410, прим.

525

У Даниила встречаются ссылки на некоторых отцов церкви и жития, которых не упоминает И. Волоцкий; меньше пользуется Даниил византийской историей.

526

Напр., В.Жмакин. Назв. соч. С. 130–131; А. Павлов. Земское направление русской дух. письменности. Прав. Соб., 1863. С. 292–296. Ср. сочинения кн. Курбского. Т. 1.1914. Ст. 395.

527

Писание старцев вологодских монастырей против Иосифа. Др. Росс. Вивл. Т. XVI. С. 424–426.

528

Б. Гречев. Заволжские старцы в литературном решении спорных вопросов русской церковно-общественной жизни. Бог. Вестн., 1907. С. 521–522.

529

А. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Ч. i. 1882. С. 135.

530

Преп. отца нашего Нила Сорского предание учеником своим о жительстве скитском, 1852. С. 61.

531

Там же.

532

А. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Ч.1.1871. С. 84.

533

Б.Гречев. Назв. соч. Бог. В., 1908, сент. С. 51–53.

534

И. Хрущов. Князь инок Вассиан Патрикеев. Др. и Н. Россия, 1875. № 3. С. 7 и след.

535

Инока пустытника Васьяна на Иосифа Волоцкого собрание от святых правил. Прав. Соб., 1863. С. 202.

536

Слово ответно противу клеветующих истину евангельскую; Собрание Васьяна, ученика Нила Сорского от правил святых Никонских. Прав. Собес., 1863. С. 104–11, 180–00.

537

Там же. С. 185–186.

538

Кормчая Вассиана в ркп. Имп. Публ. Библи. Ф. II. № 74. Л. 334–340 об. (второго счета). Что при составлении кормчей он имел в виду юридическую сторону вопроса, это видно, между прочим, из того, что он выпустил из нее 1) подложное постановление 5-го Всел. собора на обидящих церкви Божия и 2) церковные уставы св. Владимира и других князей, которые являлись главными доказательствами в руках защитников неприкосновенности монастырских имуществ. Макарий. Ист. р. ц. Т. VIII. С. 153.

539

Богатый материал для выяснения политических взглядов Вассиана могла бы дать «Беседа валаамских чудотворцев», если бы только можно было признать авторство Вассиана. Но для этого нет достаточных данных. См. об этом ниже.

540

Напечатано в Чт. Общ. ист. и древн., 1902. Кн. II. С.ображения об авторе см. Горский и Невоструев. Оп. слав. рукоп. М. Синод. Б., II, 3, № 320; А. Соболевский. Переводная литература. С. 193–94 и 254–59; Голубинский. Ист. р. церкви. Т. II. С. 635; А. Григорьев. Предисл. к изданию.

541

См. л. 206 и 216.

542

См. л. 240.

543

См. л. 254 об.

544

См. л. 244.

545

См. л. 211 об., 252 об.

546

См. л. 229–230, 237–237 об.

547

См. л. 223.

548

См. л. 203 об.-204.

549

См. л. 244, 245.

550

См. л. 236 об.

551

См. л. 200.

552

См. л. 199 об., 203–203 об.

553

См. л. 227–228.

554

См. л. 228 об.

555

См. л. 237, 240–240 об.

556

См. л. 238.

557

См. л. 240 об.

558

См. л. 197.

559

См. л. 219 об.

560

См. л. 236 об.–237.

561

См. л. 243.

562

См. л. 203 об.

563

См. л. 244–244 об.

564

См. л. 198 Об., 205, 205 Об., 212 Об.

565

См. л. 229–36.

566

См. л. 225–225 об.

567

См. л. 206–06 об., 225 об.

568

См. л. 241.

569

Государство. Кн. v, 473 D и след.

570

См. л. 241 Об.-242.

571

См. л. 243: Также достоин начальникоу мирьскому имети *верность съборную*, да боудет заповедей Божиих истинный свершенный хранитель и *пастыря своего храбрый защититель*.

572

См. л. 242–242 об., 250.

573

См. л. 245 об.

574

См. л. 230, 245 об.

575

См. л. 246 об., 247 Об.-248.

576

См. л. 250 Об.-252.

577

См. л. 249, 250, 251 об.

578

А. Павлов. Подложная грамота Константина В. Виз. Врем. Т. III. С. 41–42.

579

De Consideratione (1150 г.), lib. IV, cap. III. Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: Convertite gladium tuum in vaginam. Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineat et is, dicentibus Apostolis, Ecce gladii duo hie, non respondebit Dominus, Satis est, sed, Nimis est. Uterque ergo ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro ecclesia, III. vero et ab ecclesia exserendus: III. sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris. *Migne*, Patr. cursus, s. 1, t. 182, ст. 776. —Та же теория, но в более кратком виде, повторяется в письме Бернарда к папе Евгению III. Там же. Ст. 463–464.

580

См. л. 228 об.: пастырем спротивнаа творящим противлятися словом и делом, и мечом толико духовным, елико вещественным.

581

См. л. 254 об.

582

С. Mirbt. Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894. С. 577.

583

А. Пынин. История русской литературы. Т.Н. С. 147; Жмакин. Назв. соч. С. 151 и сл. Максим Грек прожил в России с 1518 по 1556 г., следовательно, был современник Василия III и Ивана Грозного; но в историко-литературном отношении удобнее относить его ко времени первого из этих государей, имея в виду характер вопросов, которым посвящена большая часть его сочинений.

584

Ср. А. Павлов. Предисл. к сочинениям В. Патрикеева. Прав. Собес., 1863. С. то.

585

Напр., «Главы поучительные начальствующим», по мнению А. Павлова (Ист. оч. секуляр., 106–107), обращены к Ивану IV, по мнению В. Петухова, к Василию III. (Русская литература, 2 изд., с. 171). О списке сочинений Максима Грека см.: Е. Петухов: Там же. С. 165–166. О языке см.: А. Соболевский. Переводная литература. С. 261 и след. Просветитель. С. 547.

586

Прение митр. Даниила с иноком Максимом Святогорцем. Чт. Общ. ист. и древн., 1847. № 7. С. 5.

587

Соч. Т. I. С. 74–5 (Каз. издание. Т. i и III – 2 изд.; Т. II – 1 изд.).

588

Просветитель. С. 547.

589

Соч. Т. I. С. 43–44.

590

Соч. Т. II. С. 584–85.

591

Соч. Т. н. С. 99, 161, 264, 272, 349, 397, 401, 407; Т. III. 165, 209. Специально этому вопросу посвящены два сочинения: 1) Сказание живущим во гресех неотступно, а каноны всякими и



молитвами преподобных молящимся Богу по вся дни, и 2) Слова аки от лица Преч. Богородицы к лихоимцам и скверным. Соч. Т. II. С. 213–214 и 241–245.

592

О. Миллер. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского. Журн. М. Н. П., 1868. № 2. С. 533.

593

И. Хрущов. Назв. соч. С. 52–3.

594

Соч. Т. II. С. 143–44, 206, 268, 409 и др.

595

Соч. Т. II. С. 29, 34, 117.

596

Соч. Т. II. С. 32, 34, 38, 130.

597

Соч. Т. II. С. 89–18.

598

Соч. Т. III. С. 148–49, 154.

599

Если признать, что это не сочинение самого Нила, а лишь сделанный им перевод, то это все-таки не поколеблет того положения, что он был против сбора доброхотных даяний. См.: М. Боровкова. К литературной деятельности Нила Сорского, 1911. С. 1–3.

600

Соч. Т. II. С. 174.

601

Ср.: В. Иконников. Максим Грек. Изд. 2, 1915. С.420.

602

Прение митр. Данила. Там же. С. 13; соч. Т. III. С. 126, 128, 131–133.

603

Соч. Т. I. С.305; Т. III. С. 127.

604

Соч. Т. II. С. 297.

605

Соч. Т. I. С. 302–03; Т. II. С. 162–63.

606

Соч. Т. II. С. 163, 339.

607

Соч. Т. II. С. 160–61, 171, 179, 286–87.

608

Соч. Т. II. С. 336, 360, 381.

609

Соч. Т. II. С. 352–53.

610

Соч. Т. II. С. 175.

611

В. Жмакин. Назв. соч. С. 157–58, 187.

612

Так можно думать, основываясь на общем характере послания, которое своим резким

тоном сильно отличается от послания к Ивану Грозному. Противоположного мнения, как сказано, А. Павлов и В. Иконников. М. Грек, 2-е изд. С. 512.

613

Ист. России. Т. V.. С. 186.

614

Напр., в конце «Послания к начальствующим правоверно» (Соч. Т. II. С. 346) есть обращение, начинающееся словами: «Малыми писах к тебе, о добрейший Василие». Не В. Тучков ли это? Во всяком случае, его нельзя отнести к Василию III. С... А. Соболевский. Перев. лит., 278.

615

Отрывок следственного дела о Иване Берсене. А. Э. Т. I. С. 141.

616

Там же. С. 142.

617

Соч. Т. I. С. 305–08; Т. II. С. 286, 379 и др.

618

Соч. Т. II. С. 335, 351.

619

Соч. Т. II. С. 157, 168, 324, 348.

620

Соч. Т. II. С. 201–03.

621

Соч. Т. II. С. 162.

622

Т. е. до суда над Берсением.

623

Соч. Т. II. С. 338–39.

624

Соч. Т. II. С. 320–21, 334.

625

Соч. Т. II. С. 351–53. Ср. Т. III. С. 193: «Всех на земли владеющих нарочит царь, иже советники благохытренными... править всегда скипетры царьствия своего».

626

«Главы поучительные» выше отнесены к лицу Василия III (так и Е. Петухов: Русская литература, 171) и, следовательно, могли быть написаны только до 1525 г., т. е. до первого суда над Максимом. Если и допустить, что в келии Иосифова монастыря он мог тайно писать послание к вел. князю, то он, конечно, не решился бы придать ему такой обличительный тон. О том, когда написано «Послание к начальствующим правоверно», см. выше.

627

А. Э. Т. I. С. 141–43.

628

Если признать, что мысли о советниках навеяны у Максима разговорами с Берсением, то можно допустить такое объяснение их: Берсень с товарищами видели причину усиления абсолютизма в греках, а М. Грек хотел показать, что это случайная связь, и что греки могут высказываться и против абсолютизма.

629

В перечислении этих добродетелей Максим следует Менандру. Соч. Т. II. С. 184. Ср. А.

630

Соч. Т. II. С. 167, 324–, 338, 339, 342 и др.

631

Соч. Т. II. С. 157, 181.

632

Соч. Т. II. С. 167, 326, 332, 334.

633

Вопрос, к какому времени следует относить составление «Повести о белом клобуке», решается не всеми одинаково. Упоминание в тексте имени арх. Геннадия, по-видимому, вполне определенно говорит за то, что она была написана именно в рассматриваемое время; находящееся в ней пророчество об учреждении патриаршества этому не противоречит и не дает еще оснований относить «Повесть» к концу XVI или к XVII в.: оно могло быть действительным пророчеством, т. е. выражать мечты и ожидания русских людей той эпохи.

634

Пам. старинн. русск. литературы. Вып. I. С. 296.

635

Этому предположению несколько противоречит одна фраза в «Повести», где, по-видимому, проводится противоположная мысль о превосходстве священства над царством: «В древняя бо лета... царьский венец дан бысть рускому царю; белый же сей клобук изволением небесного царя Христа ныне дан будет архиепископу великого Новаграда и кольми сии честнее оног, понеже архангельского чина есть царьский венец есть, и духовного суть» (С. 296). Так же напечатано это место и в издании Кожанчикова (КЛб., 1861. С. 38). Но в настоящем своем виде оно, очевидно, испорчено, и подлинный смысл его открыть довольно трудно.

636

См. послания Филофея в приложении к книге В. Малинина «Старец Елеазарова монастыря Филофей», 1901. С. 50, 63, 64, 65, 67 и др.

637

Там же. С. 45, 50, 67.

638

Там же. С. 51–52.

639

В. Малинин (Назв. соч. С. 374 и след.) относит это послание не к в. к. Ивану Васильевичу, а к Ивану Грозному, но это нельзя еще считать окончательно доказанным.

640

Там же, прилож. С. 64.

641

В этом определении объема власти царя на Филофея оказала влияние, может быть, не одна только русская письменность, но отчасти и византийская. См. В. Малинин. Назв. соч. С. 561 и след.

642

Там же. С. 52.

643

Там же. С. 52, 58–59.

644

В. Малинин. Назв. соч. С. 545–47, 555–56.

645

Там же. С. 51 и 54 (прилож.). Впрочем, Филофею не вовсе чужда мысль о земной ответственности за соблюдение заповедей: «Внимай, молю, Господня заповеди... паче Господь поможет ти утра заутра и наследит тя во всех языцех и одолеши посреде враг твоих». С. 55.

646

Эта связь учения о Руси – третьем Риме со старыми русскими идеями о царской власти может, отчасти, служить материалом для решения вопроса, было ли это учение перенесено в русскую письменность извне, или оно явилось выражением собственного, национального сознания. См. противоположные мнения П. Милюкова. Очерки по ист. р. культуры. Ч. III. С. 37–3 и И. Кириллова. Третий Рим, 1914. С. 3–5.

647

В. Ключевский. Курс. Ч.н. С. 362.

648

П. С. Л. Т. XII. С.248; Т. XIII. 4.1. С. 151. Прежние исследователи не видели различия между обоими чинами. Н. Катаев. О священном венчании и помазании царей на царство, 1847. С. 79–80.

649

Ср. выше объяснения Вугу.

650

Е. Барсов. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство. М., 1883. С. XI.

651

Е. Барсов. С. 51–52, 77–78.

652

Там же. С. 51, 56, 58, 81–83.

653

Там же. С. 56–57 и 81–82.

654

Хр. Лопарев. О чине венчания русских царей. Журн. М. Н. П., 1887. № 10. С. 317.

655

См. выше; отсюда же заимствована мысль, что честь, воздаваемая священнику, восходит на Бога.

656

Там же.

657

Эта мысль повторяется целиком, как и все поучение, в чине венчания царя Феодора Ивановича. Собр. гос. гр. и дог. Т. II. С. 80.

658

Там же. С. 57–58.

659

М. Дьяконов. Власть моек, государей. С. 110.

660

Е. Барсов. Назв. соч. С. XXIII; Н. Каптерев. Характер отношений России к православному востоку. Изд. 2. С. 27; Е. Голубинский. История русск. церкви. Т. II. С. 846.

661

А. Муравьев. Сношения России с востоком по делам церковным. Т. I. С. 78–79.

662

Кн. Оболенский. Соборная грамота духовенства православной восточной церкви,

утверждающая сан царя. М., 1850. С. 11 и 12.

663

Сношения России с востоком. Т. I. С. 110.

664

Там же. С. 104, 112 и след.

665

Соборная грамота. С. 11 и 23.

666

Там же. С. 24.

667

Там же. С. 13 и 24.

668

Соборная грамота была получена в 1562 г., тогда же, вероятно, был сделан и перевод.

669

Н. Лебедев. Макарий, митрополит всероссийский. Чт. Общ. люб. дух. просв., 1878, сент. С. 393.

670

Ср. Голубинский. Ист. р. церкви. Т. II. С. 782–785.

671

Указание на эти промахи см., напр., у И. Жданова. Материалы для истории Стоглавого собора. Соч. Т. I. С. 246, 248–9, 252 и др. Ср. Д. Стефанович. О Стоглаве, 1909. С. 43.

672

Стоглав, по изд. Кожанчикова. С. 27 и 34.

673

Там же. С. 35.

674

Голубинский. С. 776–777.

675

Стоглав, указ. изд. С. 138, 140, 141 и др.

676

Там же. С. 34–35.

677

Там же. С. 179.

678

Там же. С. 184, 185–187, 188–203. Разбор ссылок с указанием первоисточников см. у Д. Стефановича. Назв. соч. С. 247–255.

679

Там же. С. 33–4.

680

Там же. С. 39–40. Ср. выше с. 27: «потружайтесь... во исправление церковному благочинию и царскому благозаконию и всякому земскому строению».

681

Там же. С. 26.

682

Н. Лебедев. Назв. соч. С. 397–406.

683

См. об этом преосв. Макарий. Ист. р. церкви. Т. VI. С. 207–208; Т. VII. С. 71–72.

684

Доп. А. И., I. № 25.

685

Древн. Росс. Вивл., XIV. С. 229. Здесь же встречается мысль, уже знакомая нам из чина венчания Ивана IV, о почитании святительского и иерейского чина и почти в тех же самых выражениях.

686

Об обстоятельствах, при которых написан этот ответ, см. Голубинский. Ист. р. церкви. Т. II. С. 800. Там же. С. 136.

687

Н. Тихонравов. Летоп. русск. литер. Т. V. Отд. III. С. 134.

688

Там же. С. 136.

689

В. Сергеевич. Древности. Т. II. С. 521.

690

А. И. Т. I. С. 292–293.

691

Ср. А. Кизеветтер. Политическая тенденция древнерусского Домостроя. Ист. Очерки, 1912. С. 3–28.

692

Христ. Чт., 1871. № 3. С. 18.

693

Там же. С. 22.

694

Там же. С. 23 и 35. Второе из этих посланий и по теме, и по основной мысли напоминает отчасти «Послание митр. Даниила к некоему человеку во скорбех и печалех от царския опалы». См. выше.

695

Вопрос об авторе этого послания остается, впрочем, спорным: издатель, арх. Леонид, приписывает его Сильвестру, преосв. Макарий и И. Жданов – Сильвестру или Макарию, Карамзин, Филарет и др. – митр. Даниилу, наконец, Н. Барсов – коломенскому епископу Вассиану Топоркову, о совете которого Ивану Грозному говорит Курбский. См. Н. Барсов. К вопросу об авторе послания к царю Ивану Васильевичу. Сборн. Арх. Инст., 1880. Кн. IV. С. до и сл. Последнее мнение меньше всего имеет за себя: осторожность требует не приписывать произведения человеку, о литературной деятельности которого нам решительно ничего неизвестно.

696

Чт. Общ. ист. и древн., 1874. Кн. I. С. 72, 73, 81.

697

Царств, кн., 1553 г. П. С. Л. Т. XIII. С. 524; ср. Соловьев. Ист. Р. Т. VII. С. 124; И. Жданов. Материалы для ист. Стогл. собора. С. 230–234.

698

Указ. изд. С. 79 и 80.

699

В этом смысле понимает приведенное место Н. Барсов (Назв. соч., sub fine).

700

Встречавшаяся уже раньше у Вассиана Ростовского ссылка на Демокрита (князю подобает имети к своей дружине любовь и привет) есть и у Сильвестра в первом послании к Шуйскому. Но она у него так мало связана с общим ходом мысли, что строить какие-нибудь выводы было бы опасно.

701

Сильвестр везде, где он говорит об Иване Грозном, называет его самодержцем, но соединяет ли он с этим словом какое-нибудь определенное понятие о пределах царской власти, сказать трудно. См. послание к Шуйскому. С. и, послание к Ивану IV. С. 69.

702

Е. Голубинский. История р. церкви. Т. II. С. 819, 832 и след.

703

Домострой (по Коншинскому сп.). М., 1849. Гл. XXII. С.31.

704

А. Э. Т. I. С. 249.

705

Зиновий Отенский. Послание многословное. М., 1880. С. 2, 70, 75, 144–45, 284.

706

С. Вилинский. Послания старца Артемия, 1906. С. 344 и след.

707

Там же. С. 238.

708

Русск. Ист. Библ. Т. IV. Ст. 1440, и ниже: И се наше мудрование, якоже и святии отци уставляют жити, яже по Великому Василию... А и то есми, государь, писал аз и говорил тебе о истиннем и непрелестнем пути Христовых заповедей, и о том, Господа ради, не ускори съблзнитися.

709

Некоторые, впрочем, сомневаются в принадлежности Зиновию второго из этих произведений. Ср. Голубинский. Ист. р. ц. Т. II. С. 827.

710

Истины показание. Каз., 1863. С. 575.

711

Послание многословное. М., 1880. С. 220 и 285.

712

Там же. С. 220. В другом месте он приводит текст целиком (там же, с. 80) в опровержение еретического мнения об иконах. Текст взят из Мф. гл. XXII, 15–22.

713

Посл. многосл. С. 7, 275, 292, 296–299, 305.

714

См. выше.

715

Посл. многосл. С. 293–294.

716

Истины показание. С. 575–576.

717

Падение Византии Зиновий объяснял, между прочим, неправдой, царившей в суде. В. Иконников. Максим Грек. 2-изд. С. 428.

718

Посл. многосл. С. 278.

719

С. Авалиани. Беседа преподобных Сергия и Германа валаамских чудотворцев, как исторический источник. Бог. В., 1909, март. С. 374–381.

720

А. Павлов. Земское направление русской духовной письменности в XVI в. Прав. Соб., 1863. С. 300–306.

721

А. Павлов. Ист. очерк секуляризации. 4.1. С. 136.

722

Н. Гудзий. К вопросу об авторе Беседы преп. Сергия и Германа. Русск. Фил. В., 1913. № 3. С. 151–59.

723

И. Стратонов. Заметки по истории земских соборов Московской Руси, 1912. С. 29.

724

С. Авалиани. Назв. соч. С. 380–382.

725

В. Дружинин и М. Дьяконов. Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев. Лет. зап. Археогр. Комм. Вып. IX, 1895. С. XVI–XIX; А. Пыпин. История русской литературы. Т. II, 1898. С. 150; А. Пресняков. Журн. М.Н.П., 1896. № 9. С. 161–162, считает возможным относить «Беседу» к концу XVI или даже к началу XVII века.

726

А. Архангельский. Из лекций по истории русской литературы, 1913. С. 280–289.

727

В. Дружинин и М. Дьяконов. С. ix, xiv, xv.

728

По изданию в Лет. зап. Арх. Комм. Вып. X. С. 25. Ср. выше мысль митр. Даниила, что «Бог душу свободну и самовластну сотвори». Не ему ли возражает автор «Беседы»?

729

С. 2; ср. с. 8, 21, 25.

730

С. 2.

731

С. 3, 9 и др.

732

С. 24, 25, 27.

733

С. 5, 6, 21.

734

С. 4 и 13.

735

С. 4, 21, 24.

736

Если не считать Максима Грека, который в этом отношении стоит совершенно особняком.

737

Определенного значения не придает самодержавию и «Степенная книга». См. в изд. Арх. Комм. 4.1. С. 7: «Рюрик в великом Новеграде самодержавствуя, ту и сканчяся». С. 59: «сей же



самодержавный не туне Владимир именовася». С. 69: бысть Владимир един самодержец всей Рустей земли» и далее с. 116, 125, 134, 170, 189, 223 и др.

738

С. 3, 4, 5.

739

С. 10, 27.

740

Ср. М. Дьяконов. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси. Изд. 2. С. 426.

741

«Мы многогрешнии и прегрешнии иноцы возлюбил и иночество» (с. 15), «мы иноцы угождаем мамоне» (с. 16), «мы окаяннии... имеем волости со христианы» (с. 17) и т. п. Впрочем, все подобные выражения можно счесть за литературную форму, и, во всяком случае, осторожнее будет сказать, что «Беседа» написана *от имени инока*, или даже от имени иноков, т. е. Сергия и Германа. См. об этом Н. Петров. Беседа преп. Сергия и Германа. Фил. Зап. 1905. Вып. III. С. 27–8.

742

С. 24.

743

С. 3 и 5.

744

Некоторые исследователи, впрочем, не видят здесь и намека на Земский собор. Так – издатели «Беседы» (с. XVI).

745

Там же с. 3 и 5, примечания.

746

С. 29–30.

747

С. 30.

748

Иван Грозный «повеле собрати свое государство из городов всякого чину». Собр. гос. гр. и дог. II. № 37. Ср. С. Платонов. Речи Грозного на земском соборе 1550 года; Его же. К истории московских земских соборов. Статьи по русской истории. 2 изд. С. 201–205 и 289–291.

749

Ср. Пьпин. Ист. р. литературы. Т. II. С. 156–157.

750

С. 30.

751

Сочинения князя Курбского. Русск. Ист. Б. Т. XXI, 1914. Ст. 395.

752

Сочинения. Ст. 351.

753

Сочинения. Ст. 323.

754

Соч. Ст. 143.

755

De republica, lib. 11, cap. 25.

756

Соч. Ст. 299.

757

Соч. Ст. 1, 271, 291.

758

Соч. Ст. 270 и 348. На теоретическое отрицание закона Курбский намекает в следующих словах: «егда же уже был развратился, тогда во слух всем глаголаше: “Едино, рече, пред себя взятии, или здешное, или тамошное!” сиречь или Христов прискорбный путь, или сатанин широкий» (ст. 348).

759

Соч. Ст. 150; ср. ст. 395, указ. послание: «О нерадении же державы и кривине суда... ни изрещи риторскими языки сея днешние беды возможно».

760

Соч. Ст. 311–312.

761

Соч. Ст. 155, 321.

762

Соч. Ст. 269; Устрялов. Сказания князя Курбского. Изд. 3. С. 270–271.

763

Соч. Ст. 265, 269, 349 и др.

764

М. П-ский. Князь А. М. Курбский. Каз., 1873. С. 24.

765

Соч. Ст. 211–212; ср. ст. 151.

766

Соч. Ст. 211, 215–216.

767

Соч. Ст. 225, 229, 246 и др.

768

П. Владимиров. Новые данные для изучения литературной деятельности князя Андрея Курбского. Труды IX Археол. съезда. Т. II. С. 311.

769

Соч. Ст. 171–172, 213.

770

Соч. Курбского. Ст. 490.

771

Соч. Ст. 221, 226.

772

Напр. В. Ключевский. Боярская Дума. С. 304; А. Архангельский. Из лекций по истории русской литературы. С. 324.

773

Соч. Ст. 214–215.

774

Соч. Ст. 166.

775

Соч. Ст. 280 говорится о Петре Оболенском, что он «синклитским (т. е. боярским) саном» украшен; ст. 297, что Иван Грозный разграбил «синклита своего скарбы». Ср. ст. 165–166 слова

«боярове» и «синклиты».

776

М. П-ский. Назв. соч. С. 23.

777

С. Горский. Жизнь и историческое значение князя Андрея Михайловича Курбского, 1858. С. 348, 413–414.

778

В. Ключевский. Боярская Дума. С. 258; его же Курс р. ист. Ч. II. С. 195–196.

779

Напр. в назв. выше послании к неизвестному старцу.

780

Соловьев. Ист. Р. Т. VI. С. 205–206. Ср. А. Ясинский. Сочинения князя Курбского, как исторический материал, 1889. С. 90–93.

781

А. Соболевский. Переводная литература. С. 419.

782

М. Сперанский. Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата, 1908. С. 129–130.

783

Там же. С. 139, 157, 167.

784

Там же. С. 155, 156.

785

Там же. С. 143, 145, 153.

786

Там же. С. 159, 167, 168 и др.

787

Лет. зап. Археогр. Комм. Вып. X. С. 29.

788

То же изд. С. 31–32.

789

А также еще нескольких, более мелких сочинений, составляющих в рукописях, где они встречаются, как бы соединительные звенья между крупными: «Предсказания философов», «Сказание о книгах», отрывок «Повести о Царьграде».

790

В. Ржига. И. С. Пересветов, публицист хvi века. М., 1908. С. 3–2.

791

Ю. Яворский. К вопросу об Ивашке Пересветове, 1908. С. 13–14 и 20–27; В. Ржига. Назв. соч. С. 12–19.

792

В. Ржига. Назв. соч.

793

Сочинения Пересветова (по изд. В. Ржиги). С. 68 и 80.

794

Сочинения. С. 59 и 63.

795

Соч. С. 61, 63, 77; С. 64: Ино нам нечем говорити греческой вере, яко жидом и арменом, что нет у них волного царя, и царства волного нет у них; а мы тем царством руским и царем

христианским греческой вере хвалимся. Ср. статью В. Вальденберга. Предшественники славянофилов. Иван Пересветов. Слав. Изв., 1913. № 19.

796

Сочинения. С. 63–64.

797

Сочинения. С. 64, 66, 73, 77, 81.

798

Сочинения. С. 66, 77 и др.

799

Сочинения. С. 59 и 64.

800

Сочинения. С. 63, 65, 66, 67, 71, 73.

801

Сочинения. С. 68, ср. с. 78.

802

Сочинения. С. 62.

803

Сочинения. Там же; ср. с. 70.

804

Сочинения. С. 61–62.

805

Сочинения. С. 60, 61, 78 и др.

806

Сочинения. С. 72, 73, 74, 78.

807

Сочинения. С. 70, 72, 73.

808

Сочинения. С. 60, 62.

809

В. Ржига. Назв. соч. С. 16.

810

Учен. Зап. Каз. Ун., 1865, I. Вып. 1. С. 45.

811

Сочинения. С. 67 и 75.

812

Сочинения. С. 60, 63, 65, 75, 76.

813

Сочинения. С. 63, 74.

814

В. Ржига. Назв. соч. С. 38; П. Милюков. Очерки истории русской культуры. Ч. III. Вып. 1. С.

60.

815

В. Ржига. Назв. соч. С. 29, 31 и др.

816

Сочинения. С. 73, 75, 77.

817

В. Ржига. Назв. соч. С. 51; Древности. Труды слав. комм. Имп. М. Арх. Общ. Т. V. С. 14;

В.Ржига. И. С. Пересветов и западная культурная среда. Изв. Отд. р. яз. Имп. Ак. Н. Т. XVI. Кн. 3. 1912. С. 169, 174–176.

818

Ю. Яворский. Назв. соч. С. 16–17, 24; Сочинения. С. 78.

819

Древности. Т. V. С. 14.

820

См. выше.

821

Сочинения М. Грека. Т. II. С. 202–203.

822

См. выше.

823

См. выше «Слово Сирахово» и др.

824

Ю. Яворский. Назв. соч. С. 26; о Вассиане Рыло см. выше.

825

Сочинения. С. 79–80; ср. В. Ржига. И. С. Пересветов, публицист XVI века. С. 26 и С. Вилинский. Новые труды по изучению деятельности Ивана Пересветова. Журн. М. Н. П. 1908. № 9. С. 185–192.

826

М. Дьяконов. Власть московских государей. С. 138, 139; И. Жданов. Сочинения царя Ивана Васильевича. Соч. Т. I. С. 170.

827

Б. Чичерин. История политических учений. 4.1. С. 7–11.

828

Сочинения князя Курбского (Русская Ист. Библиот. Т. 21). Т. I. С. 25, 53, 102.

829

И. Жданов. Назв. соч. С. 123, 125; С. Соловьев. Ист. России. Т. VI. С. 221.

830

Др. Росс. Вивл. Изд. 2. Т. XV. С. 48, 49.

831

Соч. кн. Курбского, I. С. 17, 117, 122.

832

Там же. С. 12, 21, 121; ср. 25, 141.

833

Там же. С. 121, 122; ср. 27, 29, 66, 67.

834

Там же. С. 55–56, 67, 96.

835

Там же. С. 25.

836

Там же. С. 49.

837

Там же. С. п. Ср. грамоту М. Воротынского к королю Сигизмунду: «наши государи от великого князя Владимира, просветившего сю землю Рускую святым крещением, и до нынешнего государя нашего их вольное царское *самодержство николи непременно*, а на

государстве и никем не посажены и не обдержимы, но от всемогущая Божия десницы на своих государствах государи самодержжствуют». Др. Р. Вивл. Т. XV. С. 47–48.

838

Никон. 1552 г. П. С. Л. Т. XIII. С. 198.

839

Соч. Курбского, I. С. 47, 51, 62, 63, 66. В состязании с Поссевиным в 1582 г. он в приложении к папе высказывал ту же мысль о неприличии для духовных вмешиваться в государственные дела и напоминал ему слова Спасителя: «вы же не нарицайтесь учителями» и проч. «Нас пригоже почитать по царскому величеству, а святителям всем, апостольским ученикам, должно смиренье показывать, а не возноситься превыше царей гордостью». Соловьев. Ист. Р. Т. VI. С. 392.

840

Соч. Курбского, I. С. 67, 102, 122; ср. с. 62.

841

Там же. С. 49, 51, 53, 90, то, 119–120.

842

Там же. С. 51, 52–53, 61.

843

Доп. А. И., I. С.372.

844

Соч. Курбского, I. С.18, 67, 84; ср. с. 25, 68.

845

Курс русской истории. 4. II. С. 209.

846

Там же. С. 56.

847

Боярская Дума. С. 353.

848

С. Платонов. Очерки по истории смуты. Изд. 2. С. 105.

849

Соч. Курбского, I. С. 37, 39, 41; ср. стр. 34, 98.

850

Там же. С. 53–4. И. Жданов делает отсюда вывод, что Ивану Грозному государство представлялось чем-то вроде монастырской общины, а царь – земским игуменом. Назв. соч. С. 149–50. Но едва ли это вполне верно. «Общее житие», это не общежительный монастырь в противоположность пустынножительству, а общественная жизнь в противоположность монашеству вообще.

851

Там же. С. 62, 67, 83; Др. Росс. Вивл., xv. С. 24–5.

852

Не следует ли в этих словах видеть следы влияния со стороны послания патр. Фотия болгарскому царю Борису? См. выше с. 69.

853

Там же. С. 68, 83; Чтения Общ. ист. и древн., 1878. Кн. 2. С. 60.

854

А. И., I. № 161 и 204; Прод. Др. Росс. Вивл., V. С. 241, 244.

855

Боярская Дума. С. 354.

856

Соч. Курбского. Т. I. С. 29, 43, 68, 75, 76–82, 83.

857

Там же. С. 19, 84.

858

В завещании он еще наставляет своих сыновей: «*Правду и равнение* давайте рабом своим», но мысль эта остается без всякого развития. Здесь, как и в других произведениях, его интересуют не пределы власти, а гораздо больше те нравственные качества, которыми должен обладать царь: «подобает убо царю три сия вещи имети, и яко Богу не гневаться, яко смертну не возноситься, и долготерпеливу быти к согрешающим». Доп. А. И., I. С. 377–378.

859

Соловьев. Ист. Р. Т. VI. С. 209; И. Жданов. Назв. соч. С. 166.

860

Ср. еще отрицательное отношение к монастырскому имуществу в приведенном выше письме к арх. Гурию, с. 244, а следующее место в том же письме сближает Грозного с Максимом Греком, но уже в области нравственных, а не политических воззрений: «Не вопросит Господь на судище своем, како долго молитися? како много поститися? како чиновне к храме и церкви воспевати? аще и вся сия добра, а спросит, колико бедным милости яviste, научисте, яко святыи Матфей пишет». С. 243. Здесь, несомненно, высказывается мысль, что добро выше веры.

861

Соч. Курбского, I. С. 85.

862

Ф. Терновский. Изучение византийской истории, I. С. 32.

863

А. Э., II. С. 102.

864

А. Э., II. С. 101.

865

В. Ключевский. Боярская дума. С. 376, 377, 378. С. Платонов. Очерки по истории Смуты в Московском государстве. 2-е изд., 1901 г. С. 229–230.

866

С. Платонов. Назв. соч. С. 231.

867

Какой была власть «прародителей» Шуйского де-юре, этого вопроса можно здесь не касаться; к тому же до конца XVI в. трудно указать памятник права, где бы было дано определение границ царской власти.

868

Ср. А. Филиппов. Уч. ист. р. права. 4 изд. С. 358.

869

Ему предшествовал договор 4 февр. 1610 г., но в составлении его принимала участие очень небольшая группа, за которой вовсе не стояло авторитета всей земли. Ср. В. Ключевский. Назв. соч. С. 385–86; С. Платонов. Назв. соч. С. 324–25.

870

Собр. гос. гр. и дог. Т. II. № 199 и 200.

871

С. Платонов. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как

исторический источник, 1888, особенно с. 345\_353.

872

Русск. Ист. Библи. Т. XIII. Изд. 2-е. Ст. 389, 390, 451.

873

Р. И. Б. Т. XII.. С... 462–63.

874

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 396–398. Ср. П. Васенко. Дьяк Иван Тимофеев. Журн. М. Н. П., 1908.

4.XIV. С. 99–100.

875

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 367, 373.

876

Р. И. Б. Т. XII.. С... 300, 391, 393, 451.

877

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 326, 336, 360, 363, 377, 389.

878

Р. И. Б. Т. XII.. С... 351.

879

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 300.

880

Р. И. Б. Т. XII.. С... 373 и 869.

881

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 468, 1237, 1247, 1319, 1320. Шуйский тоже считает, что он Богом избран, хотя и признает, что принял власть «за челобитьем» всего Московского государства. А. Э., II. С. 110.

882

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 359, 366, 391, 496, 535, 544, 546, 869, 870, 1291.

883

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 300, 393, 397, 539–541.

884

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 344, 346, 350, 351.

885

Р. И. Б. Т. XIII. Ст. 278, 286, 300, 398–399, 602, 1007; ср. ст. 451.

886

Ср. А. Маркевич. Г. К. Котошихин и его сочинение. Од., 1895. С. 52, 84, 86, 88.

887

О России в царствование Алексея Михайловича. 2-е изд., 1859. С. 2, 3.

888

О России. С. 4.

889

А. Маркевич. С. 97–98.

890

Ив. Тимофеев, напр., говорит об «обирании» на царство Бориса. Р. И. Б. Т. XII.. С... 324.

891

О России. С. 104.

892

Р. И. Б. Т. XIII. напр. ст. 389–394, 542.

893



А. Э. Т. II. С. юз и 105.

894

Р. И. Б. Т. XII.. С... 547, 580.

895

Р. И.Б. Т. XIII. Ст. 393, 547, 580.

896

А. Маркевич. С. 87 и 99.

897

Зап. Отделения Русск. и Слав. Археологии Имп. Р. Археол. Общ. Т. II, 1861. С. 490.

898

Противного мнения Н. Гиббенет, который думает, что Никон никуда своего сочинения не представлял. Историч. исследование дела патриарха Никона. 4.П, 1884. С. 248.

899

Дело о патриархе Никоне, изд. Археогр. Комм., 1897. С. 10; Зап. Отд. Русск. и Слав. Арх. С. 430–31, 460.

900

Макарий. История р. церкви. Т. XII. С. 235.

901

Такого же мнения держался, вероятно, и митр. Иона. См. выше с. 176.

902

Зап. Археол. Общ. С. 471; В. К-в. Взгляд Никона на значение патриаршей власти. Журн. М.Н.П., 1880. № 12. С. 241–243. (Автор приводит выписки из сочинения Никона в ркп. Новгородской Софийской библиотеки).

903

В. К-в. Назв. ст. С. 239–240.

904

Н. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. II, 1912. С. 127–29.

905

В. К-в. С. 243–246.

906

Дело о патриархе Никоне. С. 5; Н. Каптерев. Т. II. С. 189.

907

Зап. Археол. Общ. С.459, 460, 526. Та же мысль встречается в письме Никона к Алексею Михайловичу, написанном около 1661–1663 гг. по поводу челобитной Ив. Сытина: «всем архиерейским рука твоя обладает... терпеть невозможно, еже нам слышится, яко по твоему указу и владык посвящают и архимандрит и игуменов, и попов поставляют...» Там же. С. 546.

908

Зап. Археол. Общ. С. 471.

909

В. К-в. С. 248–249.

910

Дело о патриархе Никоне. С. 10–11; Зап. Арх. Общ. С. 544–545; В. К-в. С. 254–260.

911

Зап. Археол. Общ. С. 445, 517; ср. с. 447, 455.

912

Зап. Археол. Общ. С. 451–452; В. К-в. С. 250–251; ср. Дело о патр. Никоне. С. 6–7.

913

Н. Каптерев. Назв. соч. С. 134, 141, 143 и др.

914

Никон понимает поучение митрополита, впоследствии – патриарха. См. выше.

915

Зап. Археол. Общ. С. 481; В. К-в. С. 260; Н. Каптерев. С. 128, 130, 185. Ср. Чичерин. Ист. полит. учений. Ч. I. С. 158–65.

916

Собр. гос. грам. и дог. Т. IV. С. 128.

917

Никон имеет в виду ст. 1 главы X Уложения: «Суд Государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руси, судити бояром и окольными и думным людем и дьяком и всяким приказным людем и судьям и всякая росправа делати всем людем Московского государства, от большого и до меньшого чину вправду».

918

Зап. Археол. Общ. С. 428, 434, 435, 517, 550.

919

В. Сергеевич. Древности. Т. II. С. 574–575/ Н. Каптерев. Назв. соч. С. 546; Юр. Самарин. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Соч. Т. V. С. 226 и 231; В. К-в. С. 263–266.

920

Выше была указана еще черта сходства между ними: «Слово кратко» тоже признает происхождение обеих властей от Бога.

921

Ср. Ф. Терновский. Изучение византийской истории, II. С. 59–60.

922

См. выше. С. 254.

923

См. выше. С. 226.

924

См. выше. С. 116, 121, 125 и 211.

925

См. выше. С. 246.

926

Quod sacerdotium maius sit regno. Licet autem tam reges, quam sacerdotes ungantur ex lege divina, reges tamen ununtur a sacerdotibus. Minor est autem qui ungitur quam qui ungit, et dignior est ungens quam unctus. – Epistolarum Innocentii III. Romani Pontificis libri undecim. Par. 1682. Vol. I. Pag. 547.

927

928

Ceterum attendentes, quod nos Dominus, licet immeritos, in sede collocaverit et *vicarios sui* et apostolorum Principis constituerit successores, ne videamur acceptorum beneficiorum ingrati, si ei qui nos de pulvere suscitatos inter principes, immo *supra principes sedere voluit et de principibus iudicare*, hominem praeferamus, ne sine causa etiam accepisse dicamur *ligandi et solvendi per beati Petri merita potestatem*... – Ibid, pag. 464.

929

Ad firmamentum igitur coeli, hoc est, universalis Ecclesiae, fecit Deus duo luminaria magna, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Sed illa quae praeest diebus, id est, spiritualibus maior est, quae vero noctibus, id est, carnalibus, minor; ut quanta

est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur... Sicut universitatis conditor Deus duo magna luminaria in firmamento coeli constituit, luminare maius ut praeesset diei, et luminare minus ut praeesset nocti, sic ad firmamentum universalis Ecclesiae, quae coeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates, maiorem, quae quasi diebus animabus praeesset et minorem, quae quasi noctibus praeesset corporibus, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae revera minor est III. quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectum, sic et regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem. – Ibid. pag. 550–551.

930

Utrumque, tam regnum quam sacerdotium, constitutum fuit in populo Dei; sed sacerdotium per ordinationem divinam, regnum autem *per extorsionem* humanam. – Ibid. pag. 548.

931

Н. Каптерев. Назв. соч. С. 127.

932

Так, известен принадлежавший Никону канонический сборник, в котором находятся, между прочим, подложная грамота Константина Великого, церковный устав Владимира Св., приговор собора 1503 г. и др. Опис. ркп. Солов, мои. Ч. 2. С. 83–84.

933

Некоторая разница в передаче теории у Никона и у автора «Слова кратка» не говорит еще решительно против возможности этого влияния, так как эта разница, в сущности, не очень значительна. Никон и без знакомства с оригиналом мог изменить текст «Слова» соответственно своей цели.

934

Н. Каптерев. Назв. соч. С. 212–222.

935

Ср. Юр. Самарин. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. С. 228.

936

Собр. гос. гр. и дог. Т. IV. С. 86, 87. Другой перевод Ответов на русский язык (тоже современный) напечатан у Н. Гиббенета. Ч. II. С. 669–697.

937

Перевод не совсем верен: «От сих познавается единого царя государя быти и владычествующа всея вещи благоугодные, патриарха же послушлива ему быти, яко сущему в вящем достоинстве и местнику Божию, и яко никоим обычаем не подобает хотети и делати в вещех мирских». Там же. С. 89.

938

Русский перевод этого места: «Епископ, или презвитер, или диакон, прилежай о вещех воинских и хотяй обоим владети, се есть властью мирскою и священническою частию неизвергнется; убо кесарева кесареви и Божия Богови свойственна суть. От сих познавается, яко хотяй архиерей вешем мирским начальствовати и их начинаньми величатися, низложитися от сана, яко небрегущий о величестве церковнем». Там же. С. 102 и 103. Здесь очевидное заимствование из 83-го апост. прав.

939

В другом переводе вопрос читается несколько иначе: «Аще что от царя завещается, есть ли абие закон и имеет ли свою крепость и силу?» Гиббенет. Ч. II. С. 675.

940

См. выше. С. 54.

941

Собр. гос. гр. и дог. Т. IV. С. 91.

942

Basil, lib. II, 6, 2. Heimbach, I. P. 87–88. Составитель ответов ссылается при этом на Атталиата (Ἀτταλείατης), автора юридического руководства, составленного в 1072 г. главным образом на основании Василик. Krumbacher, 270.

943

Собрание писем царя Алексея Михайловича. Изд. П. Бартенева, 1856 г. С. 224–25.

944

См. выше гл. ii.

945

См. там же.

946

Н. Каптерев. Назв. соч. С. 226–250.

947

Там же. С. 250–251.

948

Чтения Общ. ист. и др., 1847 г. № 2. С. 21.

949

П. Смирнов. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке, 1898. С. 83.

950

Н. Субботин. Материалы для истории раскола. Т. I. С. 323–327; Т. IV. С. 37, 74, 75, 117, 127.

951

Н. Субботин. Т. III. С. 169; Т. IV. С. 250.

952

Н. Субботин. Т. hI. С. 247; Т. IV. С. 158–159, 251, 299; Т. VI. С.35.

953

Н. Субботин. Т. IV. С. 251–52.

954

Н. Субботин. Т. IV. С. 226, 235; Т. V. С. 143; Т. VII. С. 210.

955

Н. Субботин. Т. IV. С. 226, 252.

956

Н. Субботин. Т. IV. С. 253, 263; Т. V. С. 144; Т. V.I. С. 216.

957

Н. Субботин... Т. IV. С. 250, 289–291, 296; Я. Барсков. Памятники первых лет русского старообрядчества, 1912. С. 34. Учителя раскола, вообще, склонны были обвинять Никона в католичестве: он «богоотметную римскую веру всю возлюбил», «от восточные святыи церкви к западному костелу» перешел и т. п. См. Н. Субботин. Т. IV. С. 85; В. Дружинин. Памятники первых лет русского старообрядчества. Лет. зан. Археогр. Ком. Вып. 26. С. 16, 22, 23.

958

Н. Субботин. Т. IV. С. 253, 259, 296, 297.

959

Н. Субботин. Т. I. С. 65, 177; Т. IV. С. 3, 77, 223. Ср. перевод 6-й новеллы в печатной кормчей: «Аще бо они... праведно и подобно украшати начнут преданные им грады и суцая под ними...» Кормчая изд. Единоверческой Типографии. Л. 306 об. – 307.

960

Н. Субботин. Т. VIII. С.37, 38, 40.

961

Н. Субботин. Т. IV. С. 130–31, 254; Т. V. С. 3, 97, 158.

962

Н. Субботин. Т. I. С. 66; Т. IV. С. 77; Т. VI. С. 42.

963

Н. Субботин. Т. I. С. 172–174; Т. IV. С. 296; Т. VIII. С. 29.

964

А. Бороздин. Протопоп Аввакум, 2-е изд. С. 232.

965

Н. Субботин. Т. IV. С. 259; Т. VIII. С.38; В. Дружинин. С. 7. Толкование Аввакума на 44-й псалом, откуда сделана выписка, написано, по предположению издателя, приблизительно в 1673 г. См. Субботин. Т. VIII. С. IX.

966

Н. Субботин. Т. IV. С. 253; Т. V. С. 146; Т. VI. С. 197; В. Дружинин. С. 18.

967

Н. Субботин. Т. VI. С. 81; Т. VII. С. 213; А. Бороздин. С. 143, 145, 225.

968

Н. Субботин. Т. III. С. 2Ю, 262; Т. VIII. С.46; В. Дружинин. С. 18.

969

П. Смирнов. Внутренние вопросы в расколе. С. 102–06. Ср. Доп. А. И. Т. XII. № 17.

970

В. Вальденберг. Государственные идеи Крижанича, 1912. С. 32–36, 337–342.

971

Летоп. Ист. – филол. общ. при Имп. Новоросс. Ун., XII, 1905. С. 18 (Мнение В. М. Истрина).

972

Собр. сочинений. Вып. 2. С. 23, 39, 44; Вып. 3. С. 83 и след. Госуд. идеи Крижанича. С. 145 и др.

973

Собр. сочинений. Вып. 3. С. 128–129. С. Белокуров. Юрий Крижанич в России, 1901. С. 96.

974

Госуд. идеи Крижанича. С. 36.

975

Русское государство в половине XVII века, 1859–1860. 4.1. С. 283, 287, 291, 304; Ч. II. С. 238, 328 и др. Госуд. идеи Крижанича. С. 19, 35, 301–304, 330–335.

976

Русское государство в половине XVII века, I. С. 249–250; II. С. 50, 57.

977

Там же, I. С. 276.

978

Русское государство в половине XVII века, I. С. 250; II. С. 61. Сравнение с католическими учениями см. Государственные идеи Крижанича. С. 79, 98–99.

979

Госуд. идеи Крижанича. С. 78. Собр. соч. Вып. 2. С. 53.

980

Госуд. идеи Крижанича. С. 168.

981

Собр. соч. Вып. 3. С. 91. Ср. Н. Субботин. Материалы для истории раскола. Т. III. С. 247. Обличение соловецкой челобитной написано в 1675 г.

982

Госуд. идеи Крижанича, с. 78–79, где было дано несколько иное толкование текста; там же приведен и самый текст по ркп. М. Синод. Типогр. Ср. Русское государство в половине XVII века, I. С. 429–430.

983

Собр. соч. Вып. 2. С. 53; Русское государство, I. С.386; Госуд. идеи Крижанича. С. 166.

984

Госуд. идеи Крижанича. С. 92–93.

985

Русское государство в половине XVII века, I. С. 156, 233, 332; II. С. 168, 169.

986

Там же, I. С. 359.

987

Там же, I. С. 314; II. С. 50, 61. Госуд. идеи Крижанича. С. 244–259.

988

Русское государство в половине XVII века, I. С. 251; II. С. 59.

989

Там же, I. С. 250, 274, 276, 278.

990

Там же, I.С. 263, 264, 274–276.

991

Госуд. идеи Крижанича. С. 102–104.

992

Там же. С. 230–231; Русское государство в половине XVII века, I. С. 262–264, 271; II. С. 61, 65, 233.

993

Русское государство, I. С. 271, 277; II. С.71.

994

Госуд. идеи Крижанича. С. 168.

995

Там же. С. 115–117; Русское государство, I. С. 277, 279, 283; II. С. 222.

996

Госуд. идеи Крижанича. С. 120.

997

Госуд. идеи Крижанича. С. 118–120, 231.

998

В. Ключевский высказал мысль, что Петр Великий первый из русских государей ясно понял обязанности, «долженства» царя. Петр В. среди своих сотрудников, Очерки и речи. С. 474–475. Мысль эту повторил Г. Тельберг. Исторические формы монархии в России, 1914. С. 14–15. Если принять в расчет, что три государя до Петра Великого признавали обязательность для себя известных норм, если вспомнить, что Иван Грозный прямо говорил о своей обязанности воспитательного воздействия на общество («тщуся люди на истину и на свет наставить»), а Алексей Михайлович главной своей обязанностью считал «люди Божия рассуждати в правду», и если говорить только о сознании обязанности, не касаясь ее выполнения, то можно несколько усомниться в правильности указанной мысли.

А. Лаппо-Данилевский, по-видимому, возводит идею обязательной для царя правды к М. Греку, а как на единственного предшественника его в этом отношении, указывает на Измарагд 2-й ред. (XV в.). Идея государства и главнейшие моменты ее развития в России со времен смуты до эпохи преобразований. Гол. Мин., 1914. № 12. С. 8.

1000

Может возникнуть вопрос: имеют ли все эти виды ограничений правовой характер, или же некоторые из них относятся к области нравственной? Ответ на этот вопрос мало помог бы разъяснению дела. Различие между правом и нравственностью далеко не всегда сознавалось, и взаимные отношения между ними не всегда понимались одинаково, и если бы мы за каким-нибудь ограничением, о котором говорит политическая литература, признали «только нравственное» значение, то это ни в малейшей степени не уяснило бы нам, как к этому ограничению относились современники, какое они придавали ему значение.

1001

Иногда из фактов делались выводы, прямо противоположные значению этих фактов. Так, из принятия Иваном Грозным царского титула митр. Макарий делал вывод не о расширении, а об ограничении царской власти. См. выше стр.289.

1002

Ссылки на Владимира Св. и его церк. устав, напр., встречаем в повестях о Флорентийском соборе, в «Слове кратком», у Никона, у Крижанича.

1003

Отметим еще, что на пример Византии опиралась у Максима Грека противоположная мысль – необходимость для царя принимать «общепольное советование», причем упрек в неуместной гордости он делал именно последним греческим царям, которых Пересветов, наоборот, изображает как царей ограниченных.

1004

См. выше стр. 145. Ср. И. Срезневский. Обзорение др. русских списков кормчей книги. С. 149.