

Прага

Н. М. ЗОЛОТУХИНА

**РАЗВИТИЕ
РУССКОЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ПОЛИТИКО-
ПРАВОВОЙ
МЫСЛИ**



Н. М. ЗОЛОТУХИНА

**РАЗВИТИЕ
РУССКОЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ПОЛИТИКО-
ПРАВОВОЙ
МЫСЛИ**



МОСКВА
„ЮРИДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА“
1985

Рецензенты:

А. И. РОГОЖИН, доктор юридических наук, профессор;
Ю. Б. ПИЩИК, кандидат философских наук

Золотухина Н. М.

3-81 Развитие русской средневековой политико-правовой мысли.— М., Юрид. лит., 1985.— 200 с.

В работе исследуется проблема возникновения и развития русской политической мысли в период образования Киевского государства, его расцвета, в эпоху феодальной раздробленности и создания единого Московского централизованного государства. Автор раскрывает антикрепостническую сущность реформаторских движений, анализирует представления средневековых мыслителей о происхождении и сущности власти и формах ее организации, о назначении права.

Для юристов и историков, а также читателей, интересующихся вопросами формирования русской политической культуры.

3 1202000000-024 1-85
012(01)-85

67.3

Наталья Михайловна Золотухина

РАЗВИТИЕ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ

Редактор Л. А. МОГУСЕВА
Художник Е. П. СУМАТОХИН
Художественный редактор Э. П. БАТАЕВА
Технический редактор Н. Л. ФЕДОРОВА
Корректор Н. Н. ЦЫРКОВА

ИБ № 1528

Сдано в набор 20.09.84. Подписано в печать 11.01.85. А-10003. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем: усл. печ. л. 10,5; усл. кр.-отг. 10,71; учет.-изд. л. 12,26. Тираж 10 000 экз. Заказ № 6791.
Цена 1 р. 20 к.

Издательство «Юридическая литература», 121069. Москва, Г-69, ул. Качалова, д. 14.
Областная типография управления издательств, полиграфии и книжной торговли Ивановского облисполкома, 153628, г. Иваново, ул. Типографская, 6.

ВВЕДЕНИЕ

Процесс образования русского единого, суверенного и централизованного государства представляет собой важнейший этап в русской политической культуре.

Его становление происходило одновременно с формированием общественного сознания, получившего свое наиболее адекватное воплощение в политических теориях, служивших средством утверждения существующего общественного и государственного строя и прогнозировавших пути дальнейшего развития государственно-правового строительства.

Изучение политических идей периода Киевской Руси, времен феодальной раздробленности, а затем образования Московского единого суверенного государства и образования в нем централизованного порядка управления позволит выяснить те традиционные основы, на базе которых складывалось национальное политическое мышление, и дать «анализ закономерностей возникновения, функционирования, развития политико-правовой мысли, взаимовлияния политико-правовых идей и социально-политической практики, борьбы политических идей в истории, механизма преемственности и новизны в истории политико-правовых учений»¹ и наилучшим образом выявить взаимосвязь истории и современности, особенно в сфере учений о государстве и праве, в которой наблюдается острая идеологическая борьба вокруг политико-правового наследия прошлого.

Исследование политической идеологии в таком аспекте необходимо, потому что «история всегда современна и злободневна. Каким бы отдаленным отрезком она ни занималась, через него она видит путь к сегодняшнему дню, а через сегодняшний день — в будущее»².

Раскрытие феодальной тематики, а особенно содержания классовой борьбы и ее выражения в идеологической форме, имеет, как подтверждает В. Т. Пашуто, практическое значение «для обоснования принципа коммунистической партийности, закономерностей всемирной истории, для

борьбы с европоцентристскими, панамериканскими и другими ложными концепциями»³.

XXVI съезд КПСС уделил большое внимание определению роли и значения науки в процессе коммунистического строительства, подчеркнув необходимость концентрирования комплексного научного внимания на исследовании особо важных и актуальных тем в каждой ее отрасли⁴.

Таковыми проблемами на сегодняшний день советская медиевистика считает изучение социально-экономической и политической истории эпохи русского феодализма⁵.

Расширение источниковой базы, проведенное трудами советских историков и археологов, и применение на этой базе новых методик позволили радикально изменить представление об уровне экономического, политического и культурного развития Древней Руси.

Значительно раздвинуты хронологические границы образования русской государственности. «Примерно к VIII—IX вв., — утверждает академик Б. А. Рыбаков, — в структуре и деятельности Руси осуществляется государственное начало...», и уже в IX в. Киевская Русь как суверенное государство приобретает международную значимость в тогдашнем цивилизованном мире⁶.

Советские ученые-медиевисты различных научных профилей комплексно разработали вопросы, касающиеся генезиса феодализма, образования древнерусского государства, периодизации этапов его развития, процесса возникновения единого и централизованного государства, и ряд других.

В настоящее время в науке установлено, что «тот тип государственной централизации, который был характерен для России, неизбежно порождал острые внутренние противоречия между классом феодалов и крестьянством»⁷. Этот факт, по-видимому, и определил сосредоточение научного интереса именно на выявлении отражения разнообразных форм классовой борьбы в идеологической полемике, особенно в такой острый период ее развития, как образование суверенного русского государства и создание отвечающего его целям и задачам централизованного аппарата государственной власти и управления.

Однако необходимо отметить, что в сравнении с общим состоянием уровня исследования социально-политической истории средневековой России остается наименее изученной политическая и правовая мысль периода раннего и позднего средневековья, причем наиболее заметно это отставание именно в историко-правовой науке.

На эти обстоятельства специально обращали внимание наши ведущие историки-медиевисты — академики Л. В. Черепнин и В. Т. Пашуто. Так, В. Т. Пашуто отмечал, что еще не решена «большая тема соотношения идей и учреждений и оценка общественно-политической мысли» в процессе образования централизованного государства, влияния политической мысли на формы политико-юридической культуры в целом, а также процесс ее развития и совершенствования⁸.

Исходя из задач советской медиевистики в настоящей работе предполагается осветить наиболее важные моменты в истории русской политической мысли периода раннего и позднего средневековья, проследив формирование основных ее направлений и борьбу между ними.

При изучении политико-правовой идеологии, получившей выражение в памятниках древнерусской письменности, необходимо учитывать, что формы мышления в средневековом обществе не были расчленены по отраслевому принципу, они выражали в концентрированном виде все сферы духовной культуры. При изучении этого периода истории нельзя не учитывать, что средневековье — особый тип цивилизации со свойственной только ему образной системой мышления, ключом к пониманию которой является «толковый словарь» символов священного писания⁹. Символизм мышления и соответствующий ему ассоциативный параллелизм как раз и являлись той формой, которая отражала острую классовую борьбу, давала возможность широко и глубоко выражать социально-политические идеи, выдвигать различные юридико-политические предложения, конструировать идеальные схемы. Сквозь канву сложных богословско-философских построений весьма четко проглядывают оценки историко-политической действительности, причем данные, как правило, не от авторского имени, а от лица каких-либо прославленных в христианской литературе авторитетов, а иногда и просто путем подбора цитат из источников. При этом все политические категории воплощались в религиозную образную и знаковую системы. Средневековому человеку этот язык был понятен, поскольку именно через абстракции раскрывался для него материальный мир, а символизм и параллелизм не затрудняли восприятия смысловых систем не только для книжников, но и представителей широких слоев населения.

В эпоху средневековья интеллектуальное образование носило преимущественно богословский характер. «В руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним

были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона»¹⁰. Указанная особенность присуща средневековой культуре как в Западной Европе, так и в России. Поэтому вполне закономерным является воплощение политических и публицистических идей «в памятниках древнерусской письменности в свете господствующего в средние века религиозно-символического мышления, как исторически необходимого для данного времени способа отображения действительности»¹¹. Именно в этой форме в русском раннефеодальном государстве утверждались политические идеи и закладывались традиции национальной политико-юридической мысли, без изучения которых невозможно понять диалектику развития политической теории, равно как и сам процесс формирования политических учений.

¹ Долгосрочная программа комплексной исследовательской и научно-издательской деятельности в области истории государства, права, политических и правовых учений. — В сб.: Историко-правовые исследования: проблемы и перспективы. М., 1982, с. 9.

² Черепнин Л. В. Вопросы методологии исторического исследования. М., 1981, с. 272.

³ Пашуто В. Т. Сборник научного историзма. — В кн.: Черепнин Л. В. Вопросы методологии исторического исследования, с. 6—7.

⁴ См.: Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 79.

⁵ См.: Иванов В. В., Уколова В. И. XXVI съезд КПСС и актуальные задачи советской медиевистики. — В сб.: Средние века. Вып. 45. М., 1982, с. 7.

⁶ Рыбаков Б. А. Новейшая концепция предистории Киевской Руси. — История СССР, 1981, № 2, с. 59.

⁷ Пушкарев Л. Н. Отражение истории Русского централизованного государства в устном народном творчестве XVI—XVII вв. — В сб.: Россия на путях централизации. М., 1982, с. 253.

⁸ Пашуто В. Т. Указ. статья, с. 7.

⁹ См.: Даркевич В. П. Путиями средневековых мастеров. М., 1972, с. 11.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 360.

¹¹ Грихин В. А. Национальное своеобразие и гражданственность. Предисловие к Хрестоматии «О, русская земля!». М., 1982, с. 5.



СТАНОВЛЕНИЕ
И РАЗВИТИЕ
РУССКОЙ
ПОЛИТИКО-
ПРАВОВОЙ
МЫСЛИ
В КИЕВСКОЙ
РУСИ





Киевская Русь представляла собой первоначальную ступень в создании и дальнейшем развитии русской национальной государственности. «Государство восточных славян с центром в Киеве («Киевское государство») было одним из самых больших государств в средневековой Европе»¹.

Политическая культура и идеология Киевской Руси явились тем фундаментом, на котором стала формироваться русская политико-юридическая культура последующих эпох.

В X—XI вв. в экономической, социальной и политической структуре Киевского государства произошли серьезные изменения, позволяющие в конечном счете характеризовать его тип как феодальный².

Основой производственных отношений в нем являлись феодальная собственность на землю и определяемые ею отношения, предполагавшие закабаление земледельца. В. И. Ленин отмечал, что «землевладельцы кабелили смердов еще во времена „Русской Правды”»³.

Классовая структура общества характеризовалась наличием племенной дружины и других социальных групп населения, юридическое положение которых определялось различными формами феодальной зависимости (смерды, закупы, холопы и т. п.), нашедшей свое законодательное выражение в праве.

Административно-управленческие функции великого киевского князя распространялись непосредственно на киевскую землю. Аналогичные функции выполняли племенные князья или князья-наместники, назначаемые великим киевским князем. Форма осуществления власти была близка по своему содержанию к раннефеодальным монархиям в Западной Европе.

Во главе этой структуры стоял великий киевский князь, принимавший решения совместно с советом, в состав которого входили дружинники и представители родоплеменной знати. Каждый город имел свое вече. При великом князе складывался, постепенно усложняясь, финансово-административный аппарат, который уже в X в. представлял собой довольно разветвленную организацию с функциональными органами центрального и местного управления.

Принятие и распространение христианства также активно содействовало укреплению феодальных отношений, ибо «церковь выступала в качестве идеолога и символа того нового, что нес с собой феодальный строй»⁴, а ее роль в феодализации общества в основном распространялась на идеолого-политическую и судебную сферы.

Значительным экономическим и культурным подъемом отмечено время правления великого киевского князя Ярослава Мудрого (1019—1054). Он предпринял ряд серьезных мероприятий по укреплению суверенности и независимости русского государства, сосредоточению полноты власти в своих руках. С его именем связана первая кодификация и инкорпорация русского правового материала, приведшая к созданию законодательного корпуса — Русской Правды, а также введение Церковного Устава, в котором наряду с византийскими каноническими положениями приводились и нормы местного русского права.

Великому князю удалось стать полным самовластцем Русской земли⁵.

При Ярославе велось большое строительство в древней столице, росла книжная культура и образованность. Он не только сам любил и ценил книгу («к книгам прилежа и почитая е в нощи и во дне»), но и собирал вокруг себя образованных людей — переводчиков и писателей, с чьей помощью «насеял книжными словесы сердца верных людий». Результатом этого, как отметил летописец, явилось распространение книжного учения⁶.

На Руси были широко известны византийские и южнославянские памятники права, различные канонические Сборники, содержащие непосредственно правовой материал и комментарии к нему, отражающие достигнутый в этих странах уровень юридического мышления и общую правовую культуру в целом⁷.

К этому времени относится и зарождение отечественной письменной литературы, разнообразной как по тематике, так и формам изложения. Складывается летописная традиция, возникает агиографический цикл (Жития, Патери-

ки), создаются публицистические произведения, формулирующие политические идеалы. В описаниях путешествий русских людей в различные страны («Хождениях») наряду с географическими, этнографическими и историческими сведениями дается характеристика политико-правовых институтов.

Расцвет книжной образованности в середине XI в. стимулировал рост национального самосознания и появление политической литературы, концептуально оформившей политические и правовые идеи⁸.

Исследователи справедливо отмечают, что время княжения Ярослава отмечено большой работой общественной мысли, нашедшей свое выражение в различных письменных памятниках⁹, в которых разрешались на основе традиционного материала наиболее насущные политические проблемы: происхождение государства, условия возникновения правящей династии, единство и суверенность политической власти, организация наилучшей формы правления (возможность и даже необходимость ограничения власти великого князя тем или иным видом совещательного органа: совет дружины, совет бояр и т. п.), законность реализации высших властных полномочий. Выяснялись также взаимоотношения между князьями и в особенности великим киевским князем и его вассалами, между светской и церковной властями, определялись перспективы развития внешней политики. Разрешались теоретические вопросы, связанные с такими понятиями, как «закон» и «истина», исследовалась взаимосвязь данных категорий, вырабатывалась специальная юридическая терминология, сыгравшая впоследствии немалую роль в оформлении традиционной национальной терминологической культуры и юридической техники.

Рассмотрение такой проблематики возможно было на базе серьезных достижений в области политико-правовой культуры.

1. ПЕРВЫЙ РУССКИЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ — «СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» КИЕВСКОГО ПИСАТЕЛЯ XI В. ИЛАРИОНА

Политико-правовые идеи, выражающие общественное сознание господствующего класса, получили систематическое изложение в первом дошедшем до нас письменном памятнике — «Слове о законе и благодати».

О жизни и деятельности автора произведения — Илариона известно немного. Летопись отмечает его высокие нравственные и интеллектуальные достоинства. «Пресвитер, именем Ларион, муж благ, книжен и постник»¹⁰.

Ярослав, добившись учреждения самостоятельной митрополии в Киеве, в 1051 году выдвинул в митрополиты именно этого образованного священника. «Постави Ярослав Лариона митрополитом, — сообщает летопись, — русина в святой Софии, собрав епископы»¹¹, т. е. самостоятельно, без непосредственного участия византийской патриархии.

«Слово о законе и благодати» Иларион написал еще во времена своего священства в церкви святых Апостолов в селе Берестове (предместье Киева) приблизительно между 1037—1050 годами.

Этот памятник долгое время был в центре внимания историков церкви, так как воспринимался и изучался исключительно как церковно-учительное произведение. Впоследствии он привлек внимание филологов как памятник древнерусской письменности. Между тем этот документ представляет собой наибольший интерес именно для историков политической мысли. Еще в 1922 году В. М. Истрин предложил рассматривать «Слово» прежде всего как «документ общественно-политического содержания»¹². В. С. Покровский отметил, что «Слово» представляет собой «первый дошедший до нас политический трактат Древней Руси... изложенный богословским языком»¹³. М. А. Алпатов охарактеризовал памятник как «политическую речь», аккумулявавшую все наиболее значимые государственно-политические идеи и концепции, получившие затем развитие в «Повести временных лет»¹⁴. Современные ученые отмечают, что в историографии памятника вопрос о его идейно-политическом содержании остается нерешенным. При изучении произведения такой смысловой направленности ключевой является проблема уяснения политической идеологии, утверждаемой в нем¹⁵.

В 1963 году Н. Н. Розов, опубликовав наиболее полный и подробный текст памятника, уточнив его датировку, правомерно поставил вопрос о выявлении политико-идеологического содержания «Слова о законе и благодати» как первоочередной задаче исследования произведения.

Тематика «Слова» отразила наиболее злободневные и острые политические вопросы современности, при рассмотрении которых автор сформулировал определенные политические идеалы. Назвал Иларион свое произведение многозначно: «О законе Моисеем даннем и о благодати и истине

Иисус Христом бывши и како закон отъиде. Благодать же и истина всю землю исполни и вера во вся языки простресе и до нашего языка русского. И похвала кагану нашему Владимиру от него же и крещены быхом и молитва к Богу от всеа земля наша. Господи благослови ю»¹⁶. Само название свидетельствует о том, что автор предполагает здесь затронуть три большие темы: выяснить соотношение закона и истины, оценить деятельность Владимира и предпринятое им крещение Руси и воздать хвалу богу в целях обеспечения будущего процветания страны. Круг затронутых тем обширен по объему и сложен по составу. Раскрытие их носит явно выраженный философско-политический характер.

В первой части «Слова» дается понимание «закона» и «истины» и выясняются их взаимосвязи. Истина воспринимается Иларионом как некий абсолютный идеал, единый для всех времен и народов, который, хотя и имеет общий религиозный статус, но в свое содержание включает совокупность гносеологических и нравственных моментов, позволяющих производить оценку окружающей действительности и поведения человека. Высшей истиной объявляется Христос и его учение, и только познание и усвоение этого учения (через благодать) дает возможность в качестве оценочных критериев всех действий и ситуаций использовать нравственно-этический идеал христианства, сформулированный в заповедях-велениях и заповедях-запретах, определяющих модель поведения христианина в мире, а также заповедях достижения блаженства, требующих высокого внутреннего совершенства.

Здесь следует сразу же оговорить, что в силу присущей раннему средневековью нерасчлененности теологических и правовых категорий (в Библии, так же, как и впоследствии в Коране, записаны в качестве божественных заповедей и законов ряд норм уголовного, гражданского и семейного права) закон обычно понимался как божественное веление, сформулированное божественной или пророческой личностью: в Библии — Моисеем; в Коране — Мохаммедом; в Новом Завете — Иисусом Христом. Обращение Илариона к слову «закон» предполагает восприятие этой категории и в теологическом, и в юридическом смысловом значении.

Иларион четко различает понятия «закон» как внешнее установление-предписание, регулирующее насильственными мерами поведение человека в обществе, и «истина», выражающаяся в высоком нравственном состоянии человека (в его понимании только христианина), не нуждающегося

в силу своего совершенства в регулятивной деятельности закона, относительность и преходимость которого, по мнению Илариона, очевидна. Закон определяет внешние поступки людей на той ступени, когда люди еще не постигли истину. Он дан человечеству только «на приуготование к истине и благодати, да в нем обыкнет человеческое естество», ибо человечество как скверный сосуд сначала должно быть омыто водою-законом, а затем оно уже станет способным принять «млеко благодати». «Закон бо предтеча бе и слуга благодати и истине»¹⁷. Подзаконное состояние не делает людей свободными, ибо заложенное в его содержании рабское исполнение внешних предписаний не есть свобода. Только познание истины предоставляет человеку свободу в выборе своего поведения.

Новозаветная традиция прямо связывает возможность ответственности за свои действия с наличием свободы воли, указывая, что только истина способна сделать людей свободными и предоставить им на основе познания выбор линии своего поведения, диктуемый высокими моральными принципами свободного духа*. Свобода воли и свобода действий определены нравственным статусом личности. Интересно отметить, что закон и истина у Илариона не противостоят друг другу — истина воспринимается человечеством благодаря закону, а не вопреки ему, утверждает Иларион, ссылаясь при этом на положения Новозаветного учения о том, что Иисус Христос пришел в мир не для того, чтобы нарушить закон, а напротив, исполнить его («не приидох разорить закона, но исполнить»).

Это весьма интересное изначальное представление о соотношении закона и нравственности с глубокой аргументацией предпочтительности нравственных критериев при определении формы поведения человека в обществе. Иларион использует, видимо, уже сложившееся тогда в обществе представление о едином смысловом значении терминов «правда» и «закон».

В. Даль, исследуя значение слова «правда», утверждает, что в России «по первому коренному значению правдой зовется Судебник, Русская Правда, Правда Ярославова, Сборник узаконений, установлений, Правда — старое право

* Не представляется возможным согласиться с С. А. Покровским, рассматривающим в данном случае понятие «свобода» только как «отсутствие порабощения одним народом другого» (см.: История политических учений. М., 1971, с. 97). Понятие свободы у Илариона гораздо шире и многограннее и предполагает прежде всего нравственную мотивацию выбора линии поведения и ответственности за нее.

суда, власть судить, карать и миловать, суд и расправа»¹⁸. Однако при анализе этого термина нельзя не учитывать, что общее философское и литературное значение, присущее как самому этому слову, так и всему связанному с ним синонимическому ряду, включает не только юридический аспект. «Правда» рассматривается так же, как «истина... без обмана, справедливость, добродетель...»¹⁹. В юридических критериях этот смысл также не утрачен, а, напротив, воспринят как исходное начало, в котором юридический момент является лишь значимым структурным элементом всего содержания. Сохраняя в абстрактном значении общий смысл, в конкретно юридическом понимании «правда», как правило, выражает специфически правовые понятия или даже целые формулы. В этом плане следует отметить, что Иларион в своем произведении одним из первых теоретически утвердил определенную политико-юридическую традицию, согласно которой «правда» воспринимается и употребляется как юридическое понятие, включающее в свое содержание и нравственную мотивацию. Такие технико-юридические характеристики уже встречались в современном Илариону законодательстве. Так, в ст. 56 Русской Правды говорится, что закупа, бежавшего из-за плохого с ним обращения («обида дея своего господина»), не следует обращать немедленно в рабство, а нужно «дати ему правду», т. е. рассмотреть все обстоятельства дела и разрешить его на основании справедливости и закона.

Второй смысл слова «правда» здесь выступает явственно, однако он, очевидно, связан и с юридическими категориями, ибо предусматривает установление истины по делу для справедливого и законного его разрешения²⁰.

В распространении морально-этического идеала христианства Иларион видит путь к совершенствованию человечества.

В своем труде он проводит идею о равноправии всех христианских народов, неоднократно подчеркивая, что время избранничества одного народа прошло, поскольку миссия Христа заключалась в спасении всех языков, что наступил другой период, когда все равны перед богом. Его учение одинаково распространяется на всех без исключения людей, независимо от пола, возраста, социального состояния и расовой принадлежности. «Во всех языцех спасение твое, и цари земстии и вси люди, князи и вси судии земстии, юноше и девы, старци со юнотами» — все подчинены одной истине, которая одинакова для всех «от вос-

тока до запада»²¹ и одни народы не могут быть «обидимы» от других²². Превознесение одного народа в ущерб другому рождает только зависть, злобу — чувства, несовместимые с моральными идеалами христианина, считал Иларион. Идея универсальности учения и равноправия людей, его воспринимающих, провозглашается им как осуждение идеи избранничества и национальной ограниченности.

Активно осуждаются Иларионом и притязания Византии на гегемонию во всем православном мире. Эта позиция непосредственно вытекает из его общей схемы равноправия народов. Во времена выступления Илариона отношения Византии с Русью весьма обострились в результате неудачной (для Руси) войны 1043 года. Иларион, тонко учитывающий в своих построениях тенденции развития общественного мнения, сформулировал негативное отношение к Византии в виде отрицания возможности ее полной гегемонии, унижающей Россию как суверенное государство. Отражая в своей доктрине возросшее национальное самосознание консолидирующегося Русского государства, Иларион пытается определить место Руси во всемирной истории и историческую роль русского народа. «Слово» полно гордости успехами христианской культуры на Руси... но при всем том оно лишено национальной ограниченности»²³.

Киевскую Русь Иларион характеризовал как общество, уже вступившее на путь истины.

В «Слове» он стремится показать не только высокий уровень общественной и государственной организации страны, но и международное значение Русского государства, как вполне равноправного в кругу известных ему стран²⁴.

Поставив задачей достижение нравственных начал во всех сферах общественно-политической жизни, Иларион обращается к обсуждению политических проблем, связанных с выяснением происхождения, сущности, а также способов реализации власти.

Сущностью всякой власти в обществе провозглашается божественная воля. Ее носитель — князь — является «участником» и «наследником» небесного царства²⁵. Происхождение высших властных полномочий имеет законный характер. Великокняжеский стол занимается по наследственной преемственности.

Политические успехи в стране Иларион связывает с распространением в обществе образованности и книжного знания. Интересно отметить, что эта мысль глубоко аргументировалась еще в античную эпоху. Так, в политическом трактате Платона «Государство» наилучшая форма прав-

ления ставится в зависимость от наличия у правителей знаний. Критерием оценки их заслуг и достоинств является философское образование²⁶. Иларион так же, как и греческий мыслитель, придает большое значение воспитанию правителя и подготовке его к занятию политической деятельностью. Будущий верховный властитель, рождаясь от благородных родителей, еще с детства всей системой воспитания («от детские младости») подготавливается к выполнению своего высшего долга перед людьми и богом.

Мыслитель уделяет большое внимание описанию формы правления и в особенности методам и способам осуществления власти. Князь должен «единодержец быв земли своя»²⁷. В применяемой Иларионом формуле совершенно четко выражено его представление о единой суверенной власти в пределах всей подвластной территории. В дальнейшем эта терминология будет определяющей в средневековой русской политической теории. Единодержавная власть князя не произвольна, она крепка «мужеством и смыслом» и основана на законе («землю свою пасущу правдою»). Великий князь «друже правде, смыслу милости» заботится о церквах и монастырях. Он обязан неустанно творить милостыню и быть щедрым по отношению к своим подданным, помнить о болящих, вдовах и сиротах и всех иных, «требующих милости»²⁸.

Управление государством, по мысли Илариона, связано с самоотверженной деятельностью («главное делом скончай») ²⁹, направленной на достижение высшей цели — обеспечение интересов всех подданных.

Правосудие должно совершаться в государстве только по закону, но милостиво. «Мало казни, много помилуй». Кроме жестких мер юридического характера Иларион советует также применять моральное воздействие с сохранением и здесь принципа милосердия как превалирующего: «вмале оскорби, а вскоре овесели»³⁰, ибо гораздо важнее воздействовать на человека путем оказания ему милосердия в форме помилования, нежели подвергать его суровому наказанию, которое, по мысли Илариона, противно самой природе человека.

Описание законной и вместе с тем милосердной деятельности великого князя тесно связано у Илариона с моделированием морального облика правителя, облеченного всей силой властного авторитета. По существу, Иларион первый в истории русской политической мысли создал образ властителя христианского типа, разрабатывал нравственные критерии, которым он должен соответствовать.

Создав теоретически идеальный образ правителя, Иларион пытается обнаружить его черты у киевских князей. Он начинает с восхваления Владимира I, крестившего Русь. Князь Владимир славен уже тем, что «не в жуде бо и неведоме земли владычествоваша. . . , но в русской, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли»³¹. Эти обстоятельства еще более усиливают его моральную ответственность. Русские великие князья и до него отличались мужеством и храбростью. Так, еще отец Владимира Святослав сыскал себе почет и уважение не только среди своего народа, «но и в странах многих». А сам Владимир «правдою бе облечен (т. е. правитель законный и власть его основана на законе. — Н. З.), крепостью препоясан, истиной обут, смыслом венчан и милостыней яко гривною и утварью златоу красуюся»³². В Ярославле Иларион видит достойного продолжателя дел Святослава и Владимира. Рассказывая о деятельности Ярослава как преемника Владимира, он с похвалой отмечает культурные успехи, строительство храмов, распространение книжной образованности, в результате которой, как ему представляется, обыденное мышление поднялось на уровень высоких духовных абстракций.

Свой политический трактат, многозначный по тематике, написанный при помощи утвердившейся тогда методики символического параллелизма, Иларион обращает не к широкому кругу читателей, а только к ученым людям, способным воспринять специальные знания: «ни к не веждущим бо пишем но преизлиха насыштьшемся сладости книжны»³³.

Само это обращение со всей очевидностью показывает классовую ориентированность Илариона, выражавшего позицию феодальной аристократии. Поскольку в тот период развития русской государственности роль киевского князя (а следовательно, и его окружения, принимавшего участие в осуществлении власти) была исторически прогрессивна, то произведение Илариона, объективно отражавшее комплекс политических идей господствующей феодальной верхушки, аккумулировало передовые политико-правовые идеи.

Иларион впервые в русской политической литературе поставил вопрос об ответственности князя перед подданными. Князь обязан, пишет Иларион, «без блазна же богом данные ему, люди управившу»³⁴. Причем князь несет ответственность за людей, вверенных его попечению и за свое управление ими: «за труд паствы людии его»³⁵. Вслед

за Иларионом к этой проблеме обращается автор «Повести временных лет», подчеркивая, что за «злые» действия князя большое «зло наводит бог на землю, понеже то (князь. — *Н. З.*) глава есть земли»³⁶.

Одной из насущных внешнеполитических задач Иларион считает обеспечение мира. Так, в третьей части своего произведения, где в виде молитвы сформулированы пожелания своей стране, Иларион прежде всего просит избавить ее от войны. Князь обязан заботиться о мире и не развязывать кровопролитных войн («донели же стоит мир не наводи на ны (нас. — *Н. З.*) напасти искушения, не предай нас в руки чужих»), которые могут плачевно кончиться для русского народа («да не прозовется град твой град пленен»). Ни на свой, ни на чужой народ не следует «попускать скорби и глада и напрасных смертей, огня, топления...»³⁷ Божественный промысел должен обеспечить мир, а князь — провести целый комплекс мероприятий по предотвращению войн («ратные прогоня, мир утверди, страны укороти», а некоторым даже и «отгрози»)*.

В обязанности князя входит и организация хорошего внутреннего управления страной («глады угодзи, боляры умудри, грады разсели...»)³⁸.

Трактат Илариона был высоко оценен как современниками, так и потомками. На протяжении веков он формировал политическое сознание многих поколений писателей и мыслителей. Поставленные в нем политико-юридические проблемы обсуждались в течение всего средневекового периода и многие из них сохранили свое значение и в Новом времени. К их числу прежде всего следует отнести соотношение права и нравственности, понятие о верховной власти, законности происхождения властных полномочий главы государства, реализации власти в законных пределах, ответственности правителя перед подданными, определение курса внешней политики.

Иларион нарисовал идеальный образ великого князя как верховного правителя христианского типа, выработав для этого определенные критерии (морального и юридического характера), с помощью которых производил оценку личности правителя и его деятельности как главы государ-

* Понятие «гроза», которое Иларион первым вводит в политическую литературу в качестве характеристики одного из аспектов деятельности верховного властного начала, снабжено у него определенным содержанием и означает прежде всего могущество верховной власти, способной «отгрозить» врагам родной земли в целях сохранения мира (см.: *Slavia, Praha*, 1963, R. XXXII *seš.* 2, s. 172).

ства. Эта тема стала центральной в политической литературе в период укрепления и развития Московского государства.

В произведениях XIV—XVI вв. можно обнаружить не только усвоение основных мыслей «Слова о законе и благодати», но подчас и целые формулы словесных выражений, с помощью которых воспроизводилась практически дословно та или иная образная схема. Например, пермский епископ Стефан, разоблачая «ересь», почти дословно повторяет некоторые положения «Слова о законе и благодати»³⁹. В более позднем произведении — «Валаамской беседе» (середина XVI в.) — автор, критикуя оппонентов, воспроизводит некоторые формулы Илариона⁴⁰.

К тексту произведения Илариона обращались и при ведении теоретико-догматических споров. Трактат использовался также в течение многих веков как образец прославления верховного властителя.

Таким образом, он оказал многоплановое влияние на политическую публицистику, продолжившую разработку поставленных Иларионом проблем.

«Слово о законе и благодати» предвещает «Повесть временных лет». Его идейно-политические мотивы найдут в ней отражение и дальнейшую разработку, и именно через нее впоследствии, во многих поздних летописных сводах определяют политическую проблематику, подлежащую обсуждению, и политические идеи, нуждающиеся в официальном утверждении.

2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ВЛАДИМИРА МОНОМАХА

Политическая программа великого киевского князя Владимира Всеволодовича Мономаха изложена в трех произведениях: «Поучение к детям», «Письмо двоюродному брату Олегу Черниговскому» и «Отрывок», условно называемый «Автобиографией»*. В них Мономах затрагивал большой круг вопросов: устанавливал объем власти великого князя киевского, определял его взаимоотношения

* Атрибуция произведений Мономаха не вызывает в настоящее время споров, но в их датировке есть некоторые расхождения. Приблизительные даты, на которых сходятся исследователи, расположены в следующих хронологических границах: «Письмо к Олегу» создано не позднее 1114 года, а скорее всего в 1096 году; «Поучение» — между 1117—1125 гг.

с вассальными князьями, касался форм взаимодействия церкви и государства, разрабатывал критерии, с помощью которых необходимо производить оценку правомерности как самой верховной власти, так и лиц, ее осуществляющих.

Политико-юридическое содержание наиболее очевидно прослеживается в «Поучении», которому присущи «страстная политическая направленность и тесная связь с политическими событиями времени, последовательное проведение в нем единой политической идеи», что и позволило Д. С. Лихачеву охарактеризовать памятник как «темперamentный политический трактат»⁴¹.

Ведущее место в «Поучении» занимает проблема организации и осуществления власти. Наиболее подходящей формой организации власти Мономах считает, видимо, сочетание единоличной власти великого князя с определенными полномочиями совета дружины.

Интересны высказывания Мономаха на юридическую тему. Он многократно осуждает «беззаконие» и «неправду», употребляя данные термины синонимично. Понятие «свершать правосудие» у него равнозначно понятию «действовать по правде». «Правда» и «закон» в его понятийном аппарате также однозначны.

Судебные функции Мономах настойчиво предлагал осуществлять непосредственно самому князю, не допуская беззакония («а не вдавайте сильным погубити человека»), проявляя милосердие к наиболее незащищенным слоям населения. Отрицание кровной мести вылилось у него вообще в полное неприятие смертной казни: «ни права, ни крива не убивайте и не повелевайте убити его», даже если по тяжести своих деяний и будет достоин смерти («аще будет повинен смерти») все равно «не погубляйте никакая же хрестьяны»⁴². Призыв «не мстить» рассматривается в «Поучении» не только как принцип законодательства, в данном случае определяющий практику применения наказаний, но и как принципиальная основа межкняжеских отношений. Последнее имело большое значение в условиях обособления отдельных земель, наметившегося в XII в., поскольку вражда между князьями наносила большой урон Русской земле*

* Так, во времена переяславского княжения Владимира Мономаха князь Василько Тербовольский, мстя за свое ослепление князю Давиду Игоревичу, зажигал огнем его города «и створи мщение, — как сообщает летопись, — на людех неповинных, и проля кровь неповинну» (ПВЛ, т. I, с. 177).

Мономах продолжает разрабатывать проблему ответственности правителя перед подданными и рассматривает ее в разных аспектах. О ней он говорит при изложении вопроса об отправлении правосудия, понимая всю значимость этого института для государства. Затем он вновь возвращается к той же теме, касаясь военных действий. Владимир Мономах предвидит последствия губительного действия войны для населения. Не только сама война несет разорение земледельцу, но и просто прохождение военной дружины по населенной местности причиняет вред мирным людям. И потому он наставляет князей: «Куда же ходяще путем по своим землям, не дайте пакости десяти отрокам, ни своим, ни чужим, ни в селах, ни в житех, да не кляти вас начнут»⁴³. Это в том случае, если война неизбежна. Здесь Мономах выразил первое в русской политической литературе представление о нравственном облике войска (в данном случае — дружины и дружинника), которое впоследствии найдет глубокую разработку в политической теории мыслителей Московского государства.

Сам Мономах предпочитает мир и пишет об этом много и убедительно. Он не видит причин для братоубийственных войн, поскольку всем людям и всем народам уготовано одинаковое место на земле. Задача правителя — поиски путей достижения мира. Война, месть, кровопролитие несут ущерб Русской земле. Мономах считал, что нет споров, которые нельзя было бы разрешить «добром». Пусть недовольные князья, утверждал он, напишут грамоту с правдой⁴⁴, и спор будет разрешен мирно, без пролития крови, а с теми, кто хочет войны, ему не по дороге («от мужа крови спаси меня»), ибо не хочет он видеть ни «погубленных христианских душ», ни сел горящих. Месть не должна быть руководящим мотивом в политике. Политику определяют не личные мотивы, а интересы всей страны.

В письме к Олегу Черниговскому четко отражены эти принципы политики Мономаха. Он пишет своему двоюродному брату, с которым вместе совершено немало походов и который к тому же является крестным отцом двух его сыновей, что не будет он мстить ему за гибель сына Изяслава, погибшего в междоусобном с ним бою, потому что такая месть губит Русскую землю («А в ему не будева местника... а Русьскы земли не погубим»)⁴⁵.

В этом скорбном письме сраженный личным горем Мономах говорит Олегу о том, что главные его мысли посвящены Русской земле, которой он хочет добра, а для этого

необходимо уклониться от зла, сотворить добро и взыскать мир^{46*}.

Такова его политическая программа. Составной ее частью являются взгляды Мономаха на взаимоотношения с церковью и ее высшим иерархом в лице киевского митрополита.

Летописные известия сообщают, что великий князь чтит «излиха чернеческий и поповский чин»⁴⁷. Однако его деятельность и писания не подтверждают это. Никаких юридических грамот (в отличие от Владимира I, Ярослава и Всеволода), подтверждающих права и привилегии церкви, а тем паче устанавливающих дополнительные, от него не исходило. Он даже не взял «под свою руку» Печерский монастырь, как это всегда делали до него великие князья киевские. В «Поучении» он прямо высказал отрицательное отношение к такому институту, как монашество. Милость божья, утверждал он, скорее достигается «малым добрым делом», а «ни одиночество, ни чернечество, ни голод, яко инии добрии терпят»⁴⁸. Деятельный мирской человек предпочтительнее монаха, вся заслуга которого в том и заключается, что он терпит личные ограничения.

Политический статус церкви определен в «Поучении» весьма уклончиво. Мономах отводит ей почетное, но явно подчиненное место. Правителю следует чтить «епископов, попов, игуменов», принимать от них благословение и любить их, писал он. Но при этом ни слова о совместном решении дел, нет даже намек на возможность какой-либо формы выхода церкви за пределы чисто церковной компетенции. Следует также отметить, что, определяя круг духовных лиц, почитаемых князем, Мономах не называет митрополита и никого из монашествующих старцев. К монашеству он уже высказал отрицательное отношение. История же с митрополитом намного сложнее. Мономах сел на Киевский стол, будучи встречен митрополитом Никифором совместно с епископатом и киевлянами, как сооб-

* Не следует забывать при этом, что Владимир Мономах был типичным средневековым политическим деятелем и в своей политике и практике не был чужд определенной феодальной жестокости. Так, в борьбе с князем Всеславом Мономах действовал теми же методами, что и его противник: «Всеслав Смоленск ожже и аз вслед с черниговцами... тем же путем по Всеславе пожег землю» (ПВЛ, т. I, с. 159). А с Глебом Минским и его городом Мономах поступил еще более жестоко: «И на ту осень идохом с черниговцами и половци... к Меньску, и не оставихом у него ни челядинина, ни скотины» (там же, с. 360). В обоих случаях при разрешении феодальной усобицы проливалась «кровь неповинная», как не раз отмечали летописцы.

щает летопись. Но накануне, когда разгорелся великий мятеж в Киеве, горожане выявили намерение разграбить монастыри — факт, несомненно, свидетельствующий о том, что духовенство не было популярно в народе и даже, более того, вызывало своими действиями отрицательную реакцию. Этим, видимо, и объясняется определенная суровость Мономаха в отношении Печерского монастыря, а также большая осторожность в определении своей политической линии по отношению к церкви и ее высшим чинам. Делить с ними власть Мономах не хотел и не допускал возможности участия духовенства в делах государства. Он чтит митрополита, как верно замечает летопись, «за сан святительский»⁴⁹, но не более того.

Владимир Мономах «всю свою неукротимую энергию, ум и несомненный талант полководца употребил на сплочение рассыпавшихся частей Руси и организацию отпора половцам». Но как князь и ставленник боярской верхушки, Мономах обладал всей совокупностью качеств крупного феодального деятеля, он был «честолюбив, не гнушался никакими средствами для достижения высшей власти... был лицемерен и умел демагогически представить свои поступки в выгодном свете»⁵⁰. Так, с одной стороны, он отрицал необходимость применения смертной казни в карательной политике и практике государства, а с другой — был способен жестоко расправиться с непокорными князьями, не задумываясь при этом о судьбе населения, проживающего на землях провинившихся вассалов. Феодальный, классовый характер его политики в данном случае очевиден.

В то же время его борьба со степными кочевниками, представлявшими постоянную опасность для целостности Русского государства, была важна и необходима для всей Руси.

Начавшийся почти сразу после смерти Владимира Мономаха и раздела его владений сыновьями процесс феодальной раздробленности был исторически закономерен. Вторгшиеся на территорию Руси татаро-монгольские полчища только ускорили его.

3. ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ В ПРОИЗВЕДЕНИИ ДАНИИЛА ЗАТОЧНИКА

Традиции русской политической мысли домонгольского периода нашли свое отражение и воплощение в произведении, приписываемом Даниилу Заточнику и появившемся

в период утвердившейся феодальной раздробленности. Повидимому, оно возникло в первой половине XIII в., когда центры политической жизни переместились из Южной Руси в Русь Залесскую. Татарские полчища еще не докатились до русских земель, но слух о завоевательных походах Монгольского государства уже распространился. Страх перед этим событием выражен Даниилом в словах: «Не дай же Господи в полон земли нашей, языком, не знающим Бога»⁵¹.

Произведение Даниила Заточника содержало широкую панораму общественной жизни и быта той эпохи⁵² и намечало пути создания сильной княжеской власти, способной преодолеть внутренние раздоры и подготовить страну к обороне.

В науке относительно датировки и атрибуции этого памятника древнерусской письменности, а также личности автора существуют серьезные разногласия. Архетип памятника неизвестен до сегодняшнего дня. В распоряжении исследователей имеются две основные редакции (и ряд дополнительных), одну из которых принято называть «Словом» Даниила Заточника, а другую — «Молением». Спор о первичности той или другой редакции не разрешен до настоящего времени.

Представление о труде Даниила Заточника может дать лишь тщательное выяснение его социально-политического содержания. Мы не можем согласиться с предположением М. О. Скриппеля о серьезном различии «в идейном отношении» текстов обеих редакций (понятие о власти, ее носителе, социальной среде и т. п.)⁵³. Позиция И. У. Будовица, более оправданна. Он настаивает на идентичности основных положений «Слова» и «Моления» с учетом значительной переработки, внесенной в текст вторым редактором, который, отражая современные ему обстоятельства, «усилил и выпятил... новые идеи, которые уже были заложены в первой редакции»⁵⁴, сделав более очевидной противобоярскую ориентацию произведения. Она наличествует и в «Слове», но в «Молении» выглядит ярче. Сам памятник представляет собой светское политико-сатирическое произведение публицистического характера.

Интересен вопрос и об авторстве Даниила. Кем был Даниил? Каково его социальное положение? Является ли он действительно автором приписываемого ему произведения? На все эти вопросы наука сегодняшнего дня определенно ответить еще не может. Исследователями по-разному оценивается его социальное положение. Н. К. Гудзий

считает его боярским холопом⁵⁹. Д. С. Лихачев склоняется к мнению о том, что Даниила следует отнести к категории зависимых людей. Б. А. Рыбаков также утверждает, что Даниил «происходил из холопов»⁵⁶.

Напротив, Б. А. Романов, В. М. Гуссов и И. У Будовиц видят в нем представителя господствующих классов, впавшего в «немилость» и испытавшего тяжелые превратности судьбы⁵⁷. Нам представляется вторая точка зрения более обоснованной. Сам Даниил не раз упоминает о потере своего состояния и положения: «не ста обилие посреде дому моего»⁵⁸, исчезла возможность ставить богатую трапезу перед друзьями: «зане не поставлях пред ними трапезы многообразными брашны украшены»⁵⁹. В другом случае он также говорит о нищете, постигшей его, как о событии, разрушившем его прежнее положение: «разсыпая живот мой, яко же Хананейских царь бует; и покры мя нищета аки Черное море фараона»⁶⁰, в результате «друзья мои и ближние отвергошася мене»⁶¹.

Вполне возможно, что Даниил был «дворянином князя», дружинником его и за какие-то проступки познал суровую княжескую немилость, явно связанную с переменой сословного состояния, потому что оказался Даниил в великой нужде и печали и даже «под рабским ярмом», а может быть и при ограничении личной свободы (в Соловецком списке «Моления» указывается, что автор «седяше заточен на Беле озере») ⁶². Постигшая его нищета воспринимается им трагически («лепше смерть, ниже продолжен живот в нищети»).

Перемена сословного состояния позволила автору глубже воспринять современную ему социально-политическую действительность. Переплетая личную судьбу с судьбой своей земли, Заточник придал своему произведению широкий социальный смысл. Оценивая глубину изложения поднятых вопросов и политический горизонт автора, Б. А. Романов считает, что другой такой общественной панорамы современная русская литература не сохранила⁶³.

Кстати, о принадлежности автора к феодальным кругам свидетельствует и его большая образованность и начитанность*

* Его знаменитые слова: «Аз бо не во Афинех ростох, ни от философ научихся, но бых падая аки пчела по различным цветом и отуду избирая сладость словесную и совокупляя мудрость яко в мех воду морскую» (Памятники древнерусской литературы, вып. 3. Л., 1932, с. 58) стали потом в русской литературе синонимом глубокой образованности и знания, полученных путем самообразования.

Центральной политической идеей произведения, его стержнем служит образ идеального князя. И. У. Будовниц отмечает, что широкий общественный интерес автора цементирован идеей о сильной княжеской власти. «Князь — центральная фигура памятника»⁶⁴. Он наделен многими чертами, которые уже выработаны традиционной русской публицистикой. Князь привлекателен внешне («глас твои сладок» и «образ твои красен»)⁶⁵. Он милостив к своим людям⁶⁶. Управление князя крепко и справедливо («дуб крепится множеством кореня, тако и град наш твоею державою»)⁶⁷. Князь выступает как верховный глава всем своим людям («кораблю глава кормник, а ты, княже, людем своим»)⁶⁸. Если власть князя организована плохо и в «державе» отсутствует управление, а, напротив, существует «безнарядие», то в этом случае и сильное государство может погибнуть, поэтому важно не только верховенство князя, но и хорошо организованное им управление.

Не представляется возможным согласиться с мнением Н. В. Водовозова о том, что Даниил Заточник «самым важным условием считает наличие ничем не ограниченной власти князя»⁶⁹. Напротив, в духе традиций русской политической мысли Даниил последовательно проводит идею о необходимости князю иметь при себе «думцев» и опираться в своей деятельности на их совет. Задача заключается в правильном подборе этих людей. Советники князя должны быть умны, мудры, не допускать в своих действиях беззакония⁷⁰.

Даниил критикует не сам принцип «совещания», а плохую его организацию. Князь должен хорошо подбирать советчиков. Не обязательно брать старых и опытных, ибо дело не в опыте, а в уме. Вот сам автор «ун возраст» имеет, но «стар смысл»⁷¹. Эти положения со всей очевидностью показывают, что форма власти у Даниила близка к идеалу Мономаха: верховный князь решает дела с мудрыми советниками, и такой порядок укрепляет «грады и полки» и «державы»⁷².

В произведении приведены панегирики уму, мудрости, книжному знанию. Противопоставление мудрости и глупости идет в ключе той же тематики, что и в Притчах Соломоновых. Однако вряд ли это следует рассматривать как

Образ «пчела-писатель» является устойчивой литературной этикетной формулой, восходящей к античной культуре и воспринятой древнерусскими писателями (см.: Бу л а н и н Д. М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. — ТОДРЛ, т. XXXVII. М.—Л., 1983. с. 9—10).

«пародию на книги священного писания»⁷³, да и кому в теологизированном обществе придет в голову пародировать книги священного писания! Это скорее использование афористического метода изложения (в русской литературе не распространенного), подобного книгам Соломона и Екклизиаста.

Князь должен иметь совет, а для этого ему необходимо «обрете мудра мужа», а «мужа лукава» нужно избегать и совету его не следовать⁷⁴. Совершенно в ключе русских политических традиций Даниил во всех случаях государственных неурядиц винит «думцев», потому как «не море топтит корабль, но волны морские... тако князь не сам впадает во многие вещи, но злые думцы вводят»⁷⁵. Хорошее управление установит порядок в своей земле и прославит князя в других государствах: «княже наш, умными бояры предо многими людьми честен еси и по многим странам славен явися»⁷⁶.

Князю необходимо хорошее войско, чтобы не допустить завоевания его собственной земли. Значительное по численности, оно одним своим наличием будет действовать устрашающе на завоевателей. «Змей страшен свистанием, а ты множеством силы своя»⁷⁷.

Но это войско должно быть руководимо мудрыми людьми; ибо только полки мудрых сильны. Безумных полки храбры, но не храбростью, а умом достигается победа.

Определяя княжескую силу, Даниил пользуется понятием «царская гроза» практически уже как формулой, утвердившейся в русской политической литературе. «Гроза», о которой он говорит, не представляет собой реализации принципа самовластья. Это признак дееспособности и надежности самой власти. «Страх и гроза» обращены не против подданных, а в их защиту для установления внешней безопасности и внутреннего порядка, обеспечивающего стабильность политической жизни. При помощи «грозы» восстанавливается нарушенная справедливость и пресекается беззаконие⁷⁸. Трудно согласиться с мнением В. С. Покровского, считающего, что «по советам Даниила Заточника князь должен быть грозен и страшен и внушать страх не только своим врагам, но и своим людям»⁷⁹. В тексте памяника такая точка зрения подтверждения не находит.

Мирная ориентация выражается Даниилом традиционно по существу и оригинально по форме. Мир и мудрая политика для него явно предпочтительнее храбрости, возможности решать все дела силой. Сомнений в такой расстановке акцентов не оставляет фраза, говорящая о князь-

ях, которые, вместо того чтобы утверждаться в своей земле и защищать ее, ополчаются на чужие города и в результате такой неразумной, с точки зрения автора, политики «с своих, с меньших (градов.— Н. З.), сседают»⁸⁰. В исторической ретроспективе он явно осуждает действия Святослава (сына Ольги и Игоря), который шел на Царьград с дружиной «на удачу» (в завоевательный поход), и было ему неизвестно «граду ли от нас быти пленену или будет нам от града погинути». Составляя панегирическую похвалу современному князю, Даниил на первое место выдвигает такие его качества, как внимание к подданным и умелая организация экономического процветания. «Земля плод дает обилия, дерева овощ; а ты нам княже богатство и славу. Все бо притекают к тебе и обретают от печали избавление»⁸¹. Даниил советует князю приглашать на службу не только своих людей, но и иностранцев «от ипех стран совокупи, притекающая к тебе, ведуще твою обычную милость»⁸².

Даниилом явно выражена противобоярская ориентация. Боярское самоуправство, пишет Даниил, незаконно и несправедливо, порождает в державе неурядицу. Боярин и князь противопоставляются им друг другу с явным предпочтением последнему* С князем и возвеличиванием его власти Даниил связывает не только процветание государства, но и безопасность жизни и имущества подданных. В этом смысле осуждаются действия княжеской администрации, которая все время покушается на имущество подданных**.

Боярское засилье ведет к прямому ущербу верховной власти: «конь тучен яко враг, сапает на господина своего, тако и боярин, богат и силен, смыслит на князя зло» (по Соловецкому списку: «боярин богат и силен и он на князя своего мыслит все злое»)⁸³.

Эти слова явно свидетельствуют об осуждении Даниилом феодальной раздробленности и желании видеть свою державу сильной, единой, управляемой мудрым и смелым

* Служить лучше у князя, нежели у боярина: «но лутши мне в лычне сапозе моя нога во княже дворе, нежели в боярском дворе в черлене сапозе ходити... лутши мне у тебя в дерюге служити, нежели у боярина в багряне свити ходити... Лутши в дому твоём вода пити, нежели в боярском дворе мед пити, лутши ми от твоея руки печен воровей взяти, нежели у боярина боранье плечо» (Памятники... с. 85—86, 60).

** «Не имей собе двора близ царева двора и не держи села близ княжа села: тивун бо его аки огонь трепетицею наложен и рядовичи его аки искры. Аще от огня устережешися, но от искор не можеши устеречися...» (Памятники... с. 20—21).

князем, опирающимся на совет «думцев» и предоставляющим свою властью опору и защиту подданным.

Таким образом, Даниил затронул большую группу социальных и политических проблем, он действительно сумел дать широкое социальное полотно, на фоне которого решал основные политические проблемы эпохи «с ярко выраженным национально-историческим своеобразием»⁸⁴. В его труде, как в зеркале, отражен уровень социально-политической культуры периода русского средневековья накануне татаро-монгольского нашествия.

В XIII веке феодально-раздробленные русские княжества подверглись опустошительному набегу орды кочевников, создавших в монгольских степях свое государство во главе с полководцем Темучином, называемым Чингизханом. Их планы были грандиозны. Путь на запад шел через Русь.

Русский народ оказал стойкое сопротивление, продемонстрировав бесчисленные примеры личного мужества и героизма и простых людей, и полководцев. И хотя «Батыев поход» закончился победой и установлением ордынского ига, «героическая борьба русского и других народов нашей страны» не только ослабила наступательный порыв ордынцев, но и «спасла от разгрома европейскую цивилизацию. Упорное сопротивление, которое встретил Батый на Руси, имело важные последствия для нее самой. Русь не стала «ордынским улусом», сохранила собственное управление, культуру, веру. На территории русских княжеств фактически не было ордынской администрации. В перспективе это создавало возможности для самостоятельного развития страны и для борьбы против завоевателей»⁸⁵.

Тем не менее покоренная, сожженная, опустошенная Русь попала в политическую и экономическую зависимость от Батыев. В организованном им государстве — Золотой Орде — русские князья должны были получать «ярлык» на великое княжение. Ордынская дипломатия, славившаяся хитростью и вероломством, усилила феодальную раздробленность покоренной территории, натравливая друг на друга русских князей.

Однако уже в середине XIII века по русским городам прошла серия антиордынских выступлений, но в серьезную фазу борьба с захватчиками вступила только с возвышением Москвы, начавшей политическое объединение Руси под своим главенством.

Под руководством московского князя Дмитрия Ивановича начали формироваться силы, противостоящие Орде.

Москва выдвинула четкую, идеологически обоснованную политическую программу военного похода против Орды: русские войска должны были биться за всю Русскую землю. В средневековом теологизированном обществе понятие государственной независимости и политической свободы обычно совпадало с понятием сохранности вероисповедной свободы, поэтому смысловое содержание таких часто повторяющихся и перемежающихся лозунгов, как: «за землю русскую» и «за веру христианскую» — однозначно. Великий князь шел «противу их (татар. — Н. З.) хотя боронити свое отечество и за святые церкви и за православную веру христианскую», и как обобщение этих понятий в их полном слиянии звучат слова: «за всю Русскую землю»⁸⁶.

Куликовская битва практически нанесла Орде непоправимый урон, а Великое противостояние на Угре, произошедшее ровно через сто лет после Куликовской битвы (1480 г.) и окончившееся поражением хана Золотой Орды Ахмата, позволило правнуку Дмитрия Донского — великому князю московскому Ивану III разорвать ханскую грамоту и объявить себя свободным «белым» князем, не данником, а полным хозяином своей земли.

Разгром захватчиков и обретение независимости создали условия, способствующие складыванию общерусской государственности, а литература того периода сумела возродить традиции политических идей свободной Руси домонгольского периода, обогатить их новым материалом.

¹ Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975, с. 22.

² См.: Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982, с. 470—472.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 3, с. 199.

⁴ См.: Шапов Я. Н. Крестьянские движения на Руси в XI в. — В сб.: Исследования по истории и историографии феодализма. М., 1982, с. 137.

⁵ См.: Повесть временных лет. М.—Л., 1950, т. I, с. 101 (в дальнейшем — ПВЛ).

⁶ ПВЛ, т. I, с. 102.

⁷ См.: Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978, с. 6, 10.

⁸ Здесь следует отметить, что политико-правовые идеи содержались и в более ранних документах, например Договорах с Византией, летописных сводах (политическая идеология русских летописей должна стать предметом самостоятельного изучения), но история политических и правовых учений изучает политические теории, получившие свое выражение в доктринальной форме.

⁹ См.: Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. М., 1960, с. 26.

¹⁰ ПВЛ, т. I, с. 105.

¹¹ Там же, с. 104.

- ¹² Истрин В. М. Очерки древнерусской литературы домонгольского периода. Пг., 1922, с. 128.
- ¹³ См.: История политических учений. М., 1960, с. 134.
- ¹⁴ Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа в XII—XVII вв. М., 1973, с. 115.
- ¹⁵ Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. — *Slavia*. Praha, 1963, R. XXXII, ses. 2, s. 142.
- ¹⁶ Там же, с. 152—153.
- ¹⁷ Там же, с. 153.
- ¹⁸ См.: Даль В. И. Словарь русского языка. М., 1965, т. III, с. 376.
- ¹⁹ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895, стб. 1355—1356.
- ²⁰ Материалы к изучению истории государства и права СССР. Русская Правда. М., 1962, с. 56.
- ²¹ *Slavia*, s. 163.
- ²² Там же, с. 155.
- ²³ Лихачев Д. С. Величие древней русской литературы. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси XI—начало XII века. М., 1978, с. 16—17.
- ²⁴ См.: Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX вв. Л., 1970, с. 56.
- ²⁵ *Slavia*, s. 4.
- ²⁶ См.: Нерсисянц В. С. Политические учения в Древней Греции. М., 1979, с. 174—175.
- ²⁷ *Slavia*, s. 170.
- ²⁸ Там же, с. 167.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же, с. 173.
- ³¹ Там же, с. 164.
- ³² Там же, с. 170.
- ³³ Там же, с. 154.
- ³⁴ Там же, с. 170.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ ПВЛ, т. I, с. 95.
- ³⁷ *Slavia*, s. 172—173.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. Приложение (источники). М. — Л., 1955, с. 238.
- ⁴⁰ Моисеева Г. Н. Валаамская беседа. Л., 1958. Приложение I, с. 169.
- ⁴¹ Лихачев Д. С. Великое наследие. М., 1980, с. 157—158.
- ⁴² ПВЛ, т. I, с. 157.
- ⁴³ Там же, с. 157—158.
- ⁴⁴ Там же, с. 164.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же, с. 154.
- ⁴⁷ ПСРЛ, т. I, с. 129.
- ⁴⁸ ПВЛ, т. I, с. 155—156.
- ⁴⁹ Там же, с. 171.
- ⁵⁰ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества. М., 1983, с. 466.
- ⁵¹ Памятники древнерусской литературы. Вып. 3. Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Подготовил

к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932, с. 73 (в дальнейшем — Памятники...).

⁵² См.: Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947, с. 45.

⁵³ Скриппель М. О. Слово Даниила Заточника. — ТОДРЛ, т. XI. Л., 1955, с. 93.

⁵⁴ Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси, с. 274.

⁵⁵ Гудзий Н. К. История древней русской литературы. М., 1941, с. 183.

⁵⁶ Лихачев Д. С. Социальные основы «Моления» Даниила Заточника. — ТОДРЛ, т. X. Л., 1954, с. 106—109; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества, с. 560.

⁵⁷ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси, с. 17; Гусов В. М. Историческая основа «Моления» Даниила Заточника. — ТОДРЛ, т. VII, с. 412; Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси, с. 282—284.

⁵⁸ Памятники... с. 53.

⁵⁹ Там же, с. 61.

⁶⁰ Там же, с. 53. Слово «живот» употреблено здесь в значении: имущество, состояние; бует — гордость, величие (см.: Лексика и фразеология Даниила Заточника. Л., 1981, с. 24, 68 (в дальнейшем — Лексика...)).

⁶¹ Памятники... с. 61.

⁶² Памятники... с. 77.

⁶³ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси, с. 45.

⁶⁴ Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси, с. 282.

⁶⁵ Памятники... с. 14.

⁶⁶ Там же, с. 16, 56. Здесь явная переключка с летописной оценкой В. Мономаха, который характеризуется как «братолюбец, нищелюбец и страдалец за русскую землю» (ПСРЛ, т. II, с. 10).

⁶⁷ Памятники... с. 19, 59.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Водовозов Н. В. История русской литературы. М., 1972, с. 110. См. также: История политических и правовых учений. М., 1983, с. 126.

⁷⁰ Памятники... с. 26, 43, 58, 82, 118.

⁷¹ Там же, с. 22, 55.

⁷² Там же, с. 57.

⁷³ Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981, с. 40.

⁷⁴ Памятники... с. 43, 90.

⁷⁵ Там же, с. 82—83, 26.

⁷⁶ Там же, с. 59.

⁷⁷ Там же, с. 90, 17.

⁷⁸ Там же, с. 7, 55.

⁷⁹ Покровский В. С. История русской политической мысли. М., 1951, вып. 1, с. 37; см. также: История политических учений. М., 1960, с. 142.

⁸⁰ Памятники... с. 57.

⁸¹ Памятники... с. 63.

⁸² Памятники... с. 66—67.

⁸³ Там же, с. 91.

⁸⁴ См.: Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья. М., 1980, с. 112.

⁸⁵ Каргалов В. В. Конец Ордынского ига. М., 1980, с. 17.

⁸⁶ См.: Сказания и повести о Куликовской битве. М., 1982, с. 133.



**ПОЛИТИКО-
ПРАВОВАЯ
ИДЕОЛОГИЯ
ПЕРИОДА
ОБРАЗОВАНИЯ
ЕДИНОВОГО
СУВЕРЕННОГО
ГОСУДАРСТВА**





Конец XV — начало XVI вв. — период, в который происходили важнейшие события в жизни Русского государства: уничтожение феодальной раздробленности, сплочение земель вокруг Москвы, окончательное освобождение от татаро-монгольского ига и укрепление единой суверенной власти. Падение Константинополя в 1453 году под ударами турок привело к тому, что Москва стала выступать православным религиозным центром — преемницей традиций древнего Царьграда.

Престиж великокняжеской власти укрепился в связи с браком Ивана III с царевной Софьей Палеолог, в результате которого Московское государство наследовало Византийский государственный герб — двуглавого орла.

Взросший авторитет государственной власти требовал и определения ее юридического статуса в политической литературе. Верховная власть в обществе и лично persona ее носителя стали усиленно наделяться чертами сакральности, которые в наибольшей мере способствовали выработке представлений о высоком и непререкаемом авторитете единой власти; ее полномочия теперь распространялись на всю территорию, и не было на ней более властителя, равного по значению великому князю московскому.

Памятники русской письменности той эпохи отражают процесс создания единого государства и образования русской народности. Становление единодержавия, как показывает история, сопровождается острой классовой борьбой, которая находит свое выражение в трех формах: экономической, политической и идеологической.

В исследуемую эпоху преобладающей формой борьбы является идеологическая, которая «характеризуется чрезвычайным развитием публицистической мысли. Публи-

цистика проникает в летопись, в жития святых, в деловую письменность... Этому развитию публицистики способствовал... сам процесс централизации русского государства, вступившего на путь реформ и тем самым стимулировавшего реформаторскую мысль». Причем инициатива вмешательства наблюдается не только сверху, но и снизу¹.

Перед публицистами стояла задача утверждения новых «только что складывавшихся политических порядков единого Российского государства авторитетом традиции, укрепления настоящего ссылкой на прошлое...»².

Основными темами публицистической полемики в период объединения русских земель и создания единого суверенного государства были вопросы, касающиеся происхождения Русского государства, родословия его князей, исторического обоснования правомерности их династических притязаний; взаимоотношений между светской и духовной властями, определения их юридического статуса и объема властных полномочий.

Однако прежде чем приступить к анализу политических теорий позднего средневековья, необходимо иметь представление об идеологической атмосфере, в которой протекала культурная жизнь средневекового человека и формировалось социально-политическое мышление.

Участники политико-публицистической борьбы XV—XVI вв. обнаружили высокую культуру политического мышления, что, безусловно, предполагает определенную преемственность политико-правовых идей Киевской Руси. Без усвоения киевского, византийского, славянского и европейского идейного наследия русские книжники не могли бы проявить такую глубину и тонкость в понимании целого ряда культурных и политических проблем и такую искусность в применении разнообразных форм и способов ведения полемики.

Огромная работа по накоплению информации, которая велась столетиями и особенно активизировалась в XIV—XVI вв., привела к выработке определенной суммы представлений, соответствовавших уровню научных достижений передовой мысли того времени. Книги, которые читались в Древней Руси, а затем были забыты в период татаро-монгольского завоевания, вновь вызвали интерес. Появилось большое количество переводной и оригинальной литературы разнообразных жанров. Россия познакомилась с византийской юридической культурой, которая, несомненно, оказала влияние на развитие правового мышления в русском обществе.

Правовое наследие Византии пользовалось большим влиянием в России, привлекалось, однако, не целиком в виде системы, а лишь в том объеме и тех формах, которые были актуальны для Руси³.

Западное влияние также прослеживается в общем комплексе проблем, занимавших воображение русских средневековых писателей.

Политические мыслители Древней Руси исследовали юридический статус великокняжеской власти и моделировали комплекс нравственных критериев, которым должен соответствовать верховный властитель.

Большое внимание они уделяли поискам правовых форм реализации власти в государстве. Особое значение в связи с этим приобрела тема «праведного суда» и соблюдения «правды» во всех областях государственной деятельности.

Активизировалось публицистическое обсуждение вопроса о взаимоотношениях церкви и государства.

Вопрос о владельческих правах монастырских корпораций был весьма сложным, а его рассмотрение имело существенное влияние на процесс территориальной и политической централизации, так как рост корпоративных монастырских землевладений угрожал административной целостности государства, ибо создавал для церкви особое положение крупного и самостоятельного феодала, который по своему экономическому статусу неизбежно стремился и к завладению определенными политическими прерогативами.

Среди идеологических течений того времени, активно включившихся в обсуждение вопросов о формах церковно-административного устройства и законности владельческих прав монастырей на земли, населенные крестьянами, ведущую роль стали играть два направления, вокруг которых сгруппировалась почти вся идеологическая полемика, продолжавшаяся более века.

Направление политической мысли, предлагавшее реорганизацию церковной структуры и некоторых форм ее деятельности, требовавшее отторжения от церкви всех ее богатств и лишения ее права владения населенными землями, обрабатываемыми подневольным трудом, а также категорически отрицавшее право государства на вмешательство в идеологическую сферу деятельности церкви, а церкви — в государственные дела, получило в литературе название «нестяжательства». Удовлетворение «нестяжательского» идеала «существенно меняло хозяйственный

облик и социально-экономическую природу монастырей, поскольку превращало их из коллективных феодалов, обладавших корпоративной собственностью, в своеобразные трудовые общины»⁴, лишая их тем самым экономического могущества и значительно ослабляя политические притязания.

Напротив, приверженцы сохранения существующих форм церковной организации и ее экономического положения стали называться «стяжателями», что соответствовало сущностному выражению занятой ими позиции. Они настаивали на продолжении сурового «обличения» и преследования еретичества со всей строгостью юридических санкций.

1. ПОЛИТИКО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКАЯ БОРЬБА «НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ» И «ИОСИФЛЯН»

а) Социально-политическое учение Нила Сорского

Основателем доктрины «нестяжательства» принято считать Нила Сорского (1433—1508). Биографические сведения о нем крайне скудны. Исследователи по-разному определяют его социальное происхождение*

Программа «нестяжательства» как течения социально-политической мысли неоднородна. Но безусловно, что основные идеи «нестяжательства» складывались под воздействием антифеодального реформационного движения и поэтому во многом выражали интересы эксплуатируемых слоев общества. Большинство современных исследователей видят в теории «нестяжательства», сформулированной в основных своих положениях ее идеологом Нилом Сорским**, определенное выражение интересов черносошного крестьянства, наиболее остро страдавшего в этот пе-

* Так, А. С. Архангельский, ссылаясь на слово «поселянин», принимаемое самим Нилом в качестве самохарактеристики, делал заключение о его крестьянском происхождении (см.: Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. СПб., 1882, с. 3); А. А. Зимин полагает, что Нил Сорский был братом видного помещика Андрея Майкова (см.: Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России. М., 1977, с. 60).

** Произведения Нила Сорского опубликованы: «Нила Сорского Предание и Устав» (см. публикация М. С. Боровковой-Майковой. СПб., 1912) и «Послания Нила Сорского» (см.: Труды отдела древнерусской литературы, т. XXIX. Л., 1974, с. 125—144).

риод от монастырской земельной экспансии. Активизация феодальной земельной политики монастырей выражалась не только в присвоении черносошной земли, но и в обращении сидевших на ней крестьян в зависимых людей.

Основной комплекс социально-политических идей «нестяжательства» как раз и содействовал популярности этого течения общественной мысли в самых низших социальных слоях феодального общества. Впоследствии именно в данной среде на основе исступительского учения еретиками был сформулирован утопический социальный идеал.

В современной литературе утвердилось мнение, сложившееся еще в дореволюционной русской науке, что «нестяжатели» по своим политическим убеждениям были сторонниками феодальной раздробленности, в то время как их противники — «стяжатели» («иосифляне») отстаивали объединительную политику и поддерживали централизацию. На наш взгляд, эта точка зрения явно ошибочна.

Методологические позиции Нила во многом близки к ряду положений школы естественного права. В центре его теоретических построений располагается индивид с комплексом психобиологических неизменных качеств (страстей). Таких страстей (по терминологии Нила, — помыслов) он насчитывает восемь: чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость⁵. Особой критике Нил подвергает одну из страстей — «сребролюбие». Оно «отвне естества» и появляется только в результате неправильно организованной общественной жизни, при которой богатству (накоплению имущества) придаются совершенно не свойственные ему от природы функции — почет и уважение. По его мнению, «сребролюбие» породило губительный для человеческого рода порок — «стяжание», и задача праведного человека заключается в рациональном (разумном) его преодолении⁶.

На сегодняшний день в литературе как советской, так и зарубежной существуют различные точки зрения относительно того, какой именно вид стяжания осуждается Нилом: только личный или также и монастырский.

Анализ его социальной программы показывает, что общая нестяжательная позиция Нила последовательна и непротиворечива. Идеальным вариантом мыслителю представляется раннехристианская община, основой социальной организации которой служила общая собственность и обязательность труда каждого ее члена («нужные потребности», приобретающие «от праведных трудов рукоделия»)⁷.

Никакие виды трудовой деятельности Нилом не осуждаются. Если никто не ущемлен в правах, то всякий труд дозволяется и поощряется. Главное — это уметь удовлетворяться плодами «делания своего» в личных «потребках» и не допускать насильственного присвоения результатов чужого труда («по насилию от чужих трудов собираема... несть нам на пользу»)⁸, которое, независимо от целей, является нарушением божественных заповедей. Распространенного в тогдашнем обществе убеждения «о благом» использовании частной собственности на цели подаяния Нил не разделяет. Отрицание милостыни является логическим завершением его конструкции — человек, не имеющий лишнего («а точию потребная»), зарабатывающий своим трудом только на хлеб насущный, не должен творить подаяния. Да и сам принцип подаяния несовместим с нестяжанием. Неимущий не может творить милостыню, ибо «нестяжание бо вышши есть таковых подаяний»⁹. Нестяжательный человек может оказывать только духовную помощь и поддержку: «душевная милостыня и толика вышши есть телесная, яко же душа вышши тела»¹⁰.

Относятся ли эти высказывания только к отдельному человеку, вставшему на путь несения иноческого подвига (монаху), или имеют в виду привычную форму монашеской корпорации — монастырь? Н. В. Синицына справедливо замечает, что для определения позиции «нестяжательства» того или иного публициста прежде всего следует уяснить, какое значение в его системе «имеет представление о монастыре как социальном организме и его связи с окружающей средой»¹¹. Статус современного Нилу монастыря явно осуждается мыслителем. Здесь его платформа вполне последовательна и не допускает никаких отклонений. Существующую монастырскую форму организации черного монашества он порицает. Хотя монастырь — традиционная форма объединения людей, решивших оставить мир, но ныне он утратил свое значение, так как стоит на пути «оскудения», поскольку совершенно очевидно впал в недуг «сребролюбия» и заботится не о духовном, а о «внешнем»: «о притяжении сел, и о содержании многих имений и прочая же к миру соплетения»¹², что прямо ведет доверившихся ему людей к «душевному ущербу», а иногда даже к телесной гибели («мнози бо сребролюбия ради не токмо жития благочестива отпадоша, но и о вере погрешоша душевне и телесне пострадаша»)¹³. Такое состояние монастырей не соответствует тем целям и задачам, ради которых они возникли, поэ-

тому Нил отдает предпочтение скитничеству («житие безмолвно, беспечально от всех умерщвлено»), в котором все объединившиеся в духовных целях люди полностью обеспечивают достижение сурового трудового нестяжательного идеала. Причина отрицательного отношения к традиционной форме — одна: недуг «сребролюбия», представляющийся Нилу неистребимым в больших монастырях. Только приближение к природе и трудовая жизнь помогут достичь идеала раннехристианской общины. Отрицание Нилом монастырской системы как не соответствующей целям и задачам, определившим ее возникновение, и противопоставление ей монашеского скита, основанного на началах свободного самоуправления и существующего экономически только за счет труда скитников, наносило очевидный ущерб теории иосифлян, проповедовавших строгую иерархичность всей церковной структуры с четким дисциплинарным и административным соотношением ее членов, экономической базой существования которой являлись земельные владения, обрабатываемые подневольным трудом.

Сам Нил поселился далеко за Волгой в глухой заброшенной, труднодоступной стороне Вологодского края, где и основал свою Нило-Сорскую пустынь.

Противоположность взглядов «иосифлян» и «нестяжателей» выразилась в том, что иосифлянскому идеалу личного нестяжания Нил Сорский противопоставляет личную трудовую собственность монаха, обеспечивающую ему необходимые средства для существования. Реальная аскеза противопоставляется аскезе мнимой, ибо личная нестяжательность монахов богатого монастыря была основана на мнимой, а не на реальной бедности.

В этом плане его классовая и социальная позиции отвечали в наибольшей степени интересам мелкого производителя¹⁴.

С другой стороны, поддержка, оказанная Нилом и его сторонниками правительственным планам секуляризации церковных земель, свидетельствует о понимании Нилом политической линии Ивана III, который хотел именно с помощью религиозного идеала Нила Сорского обосновать планы секуляризации церковных и монастырских земель в пользу государства.

В этой связи совершенно неосновательными представляются предположения о том, что «нестяжательство» по своей классовой программе было связано с боярством и выражало идеологию крупной феодальной знати¹⁵,

На Соборе 1503 г. Иван III, опираясь на идеологическую линию нестяжателей, «восхоте... у митрополита и у всех владык и всех монастырей села поимати... и к своим присоединити», а духовенство перевести на жалованье из царской казны¹⁶. Эти мероприятия, кроме удовлетворения экономических претензий великокняжеской власти, обеспечивали ей и полный политический приоритет в государственных делах. И во всех этих начинаниях поддерживал Ивана III старец Нил, который начал «глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням и кормили бы ся рукоделием, а с ними и пустынники белозерские»¹⁷. В случае победы этой точки зрения и удовлетворения решением Собора требований Ивана III процесс достижения государственного единства был бы заметно ускорен, а церкви, представляющей собой мощную феодальную корпорацию, нанесен экономический и политический урон, что сразу поставило бы ее в подчиненное государству положение и препятствовало бы проведению самостоятельной политики, во многом не совпадающей с основной политической линией великого князя.

Поэтому теоретическая позиция Нила, выражающая его социальные взгляды, дает все основания рассматривать нестяжателей как «практических сторонников Русского централизованного государства, а отнюдь не его противников»¹⁸. Иерархически организованное иосифлянское духовенство, в руках которого были все высшие церковные посты, оказало сопротивление секуляризационным планам Ивана III. Объединенные церковные силы во главе с митрополитом Симоном объявили в Соборном ответе на вопросы великого князя, что церковные стяжания «не продаема, ни отдаема, ни емлема никим никогда ж в веки и нерушима быти...», а если князя «или кто от бояр имут обидити или вступатися во что церковное... да будут прокляты в сий век и в будущий»¹⁹.

В сложной внешней и внутренней обстановке осторожный и осмотрительный политик великий князь Иван III вынужден был примириться с решением Собора. В открытый конфликт с церковью он вступить не решился. Она была нужна ему как мощное идеологическое оружие в борьбе с его политическими противниками.

В итоге такой крупный феодальный пережиток, как экономически могущественная, владеющая огромными земельными латифундиями церковь, был законсервирован, нанеся немалый ущерб общему процессу государственного объединения.

Политические взгляды Нила наиболее очевидно прослеживаются при анализе его отношения к еретикам и определении форм участия церкви и государства в их изобличении и преследовании.

Все участники публицистической полемики, разгоревшейся вокруг церковно-секуляризационного вопроса, оказались неизбежно втянутыми в разрешение политической проблематики.

Полемика об отношении к еретикам и их учению и поведению вызвала в обществе оживление споров о свободе воли. «Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле», — утверждал византийский философ-богослов Иоанн Дамаскин. Свободу И. Дамаскин определял как волю, которая естественно (т. е. от природы) свободна, а послушание — как состояние неестественное, знаменующее собой «покорность воли». Человек, по мнению этого философа, несет всю меру ответственности за свои дела, «ибо все зависящее от нас есть дело не промысла, а нашей свободы»²⁰. Григорий Синаит — представитель исихастской философской школы считал свободную волю человека главной движущей силой в сложном процессе самоусовершенствования. Борьба с мировым злом и, в частности, со злыми страстями, которые укоренились в человеке, может совершаться только лишь через реализацию свободной воли человека, направленной к добру и опирающейся в своих проявлениях на такой субъективный фактор, как личный опыт²¹.

Постулат о свободе воли был стержневой проблемой философских диспутов итальянских религиозных мыслителей XV—XVI вв., которые в противоборстве с официальной католической доктриной отстаивали требование свободы воли для каждого человека, «что на практике означало признание свободы мысли, творчества, научных дискуссий...»²².

В русской политической литературе высказывались различные точки зрения относительно права каждого индивида на обладание свободной волей и личной ответственности за ее реализацию.

Взгляды Нила Сорского наиболее близки к исихастской философской традиции. Категорию «духовного спасения» он связывает непосредственно с наличием у человека свободной воли. Свобода воли не представляет собой простого следования своим «хотениям». Такая постановка вопроса невозможна для христианского мыслителя. Нил имеет в виду поведение, при котором каждый человек (а не только

монах) все «добрые и благолепные делания» творит «с рассуждением»²³, определяя свое поведение свободным выбором, основанным на личном опыте и знаниях. У послушного чужой воле, действующего без рассуждения человека и «доброе на злое бывает». Следовательно, разумная оценка всех действий является обязательной. Слепо следовать чужой воле совсем не похвально. Напротив, ум должен быть открыт для знаний («понеже насаждай ухо, слышит вся и создавай око смотряет везде») ²⁴.

Для Нила характерно уважение к чужому мнению, он отрицает бессмысленное следование авторитетам. Еще А. С. Архангельский отмечал, что Нил «не только не подавляет личной мыслительности... напротив, требует ее, как необходимого и главного условия»²⁵. Ученику совсем не обязательно во всем бессмысленно следовать за учителем. Если кто из учеников по каким-либо важным вопросам философского и практического значения сумеет установить что-либо «вящее и полезнейшее», то «он тако да творит и мы о сем радуемся»²⁶.

Нил призывает к полной внутренней самостоятельности, личной ответственности за свои действия, глубокому философскому размышлению и рациональному (умственному — по его выражению) восприятию. Теория Нила не знала уничтожения личности. В лице Нила русская история политической мысли впервые встречается с теоретическим обоснованием ее значения. Причем здесь учение Нила выступает за пределы поставленной им задачи совершенствования инока, ибо он ставит и вопрос «о личной правоспособности каждого мирянина в религиозной сфере»²⁷.

В учении Нила нашла свое утверждение традиция уважения к книге и книжному знанию. Книжное знание, по мнению Нила, является обязательной ступенью на сложном пути самоусовершенствования. Сам институт самоусовершенствования глубоко индивидуален и исключает грубое вмешательство со стороны. Поступки человека должны быть плодом его глубокого раздумья, ибо «без мудрования» не всегда можно различить добро и зло²⁸. Если человек очевидно уклоняется от правильного пути в делах веры, то все равно «не подобает же на таковых речми наскати, ни поношати, ни укорити, но богови оставляти сия; силен бо есть бог исправити их»²⁹. Не следует «смотретья недостатки ближнего», лучше «плакати свои грехы»³⁰, не полезен здесь укор «и не укори человека ни о какове грехе», только чтение «непрелестной» литературы и дружеская доверительная беседа с мудрым наставни-

ком могут помочь человеку стать на правильный путь. Не только государство, но даже и церковь не может официально преследовать его за убеждения.

Теоретически позиция Нила по этому вопросу исключала государственное вмешательство вообще и уж тем паче в такой резкой форме, как применение уголовного преследования и наказания вплоть до смертной казни.

Разрешая эту проблематику, нестяжатели коснулись такого важного политического вопроса, как взаимоотношения церковной и светской властей. В отличие от принятого в византийской политической доктрине принципа их полного совмещения, Нил предпринимает попытку определить сферы их действия, а также методы и способы реализации ими своих властных полномочий. Деятельность церкви ограничена у него только духовной областью, в которой абсолютно и принципиально неприменимы государственные (политические) меры воздействия на людей. Эти теоретические позиции и были определяющими в его отношении к еретическому движению и формам его преследования.

Но рассматривая вопрос о реальном преследовании еретиков, которое уже имело место в государстве, Нил попытался смягчить насколько возможно формы этого преследования и ограничить число лиц, подлежащих наказанию. Так, он считал, что не следует преследовать тех, кто открыто не проповедует своих убеждений, или тех, кто раскаялся. Здесь Нил прямо ставит вопрос о недопустимости преследования человека за убеждения. Никто до него в русской литературе не говорил об этом и не скоро еще после него этот вопрос будет сформулирован и выказан как политическое требование.

Нилу пришлось тогда не только излагать свои взгляды теоретически, но и позаботиться об их практическом проведении. Вполне обоснованными кажутся нам утверждения ряда исследователей о том, что Собор 1490 г. не вынес решения о смертных казнях еретикам, как того требовали «обличители», именно благодаря влиянию учителя Нила Паисия Ярославова, самого Нила и митрополита Зосимы.

Тем, что в России преследования за веру никогда не принимали такого характера, как в католических странах, она немало обязана Нилу, его сторонникам и последователям, которые со рвением доказывали невозможность применения смертной казни за вероотступничество. Смерт-

ную казнь за религиозные убеждения «нестяжатели» рассматривали как отступление от основных постулатов православного вероучения. И хотя в споре о формах воздействия на еретиков они проиграли (Собор 1504 года приговорил еретиков к смерти), влияние «нестяжателей» на формирование общественного мнения несомненно. Казни еретиков носили единичный характер и распространения не получили.

Сама постановка вопроса об обязательности для каждого человека (не только монаха) «умственного делания», приводила к способности мыслить и рассуждать, а следовательно, критически воспринимать существующую действительность во всем ее объеме (т. е. материальную и духовную). Рационалистический подход к рассмотрению любого вопроса противопоставлен авторитарному методу рассуждений. И это было ново для средневековой России. Нил одним из первых практически утверждал рационалистический метод познания и рассуждений взамен безрассудного следования общепринятым авторитетам, в результате чего он вменял в обязанность каждому христианину анализировать писания святых мужей и подвижников, прежде чем пользоваться ими в качестве примера. Основываясь на исихастской технике «умного делания», сорский подвижник заложил основу критического рационального отношения ко всем писаниям («писания бо многа, но не вся божественно суть»)³¹.

Учение Нила было продолжено его другом и последователем Вассианом Патрикеевым, идеи которого были уже облечены в более четкие политические формулы. Вассиан политически заострил все те вопросы, которых касался Нил.

Применяя учение Нила «о мысленном делании», Вассиан начал критиковать не только деятельность церкви, но и основные религиозные догматы.

Развивая положения Нила о нестяжании, Вассиан прямо и четко поставил вопрос о лишении всех монастырей их владельческих прав и всех связанных с ними привилегий. Отрицание монастырских стяжаний привело его и к постановке вопроса об уничтожении института монашества. Вассиан настаивал на необходимости четкого разграничения сфер деятельности светской и церковной властей. Ему принадлежит и постановка вопроса о необходимости защиты интересов черносошного крестьянства как социального элемента, наиболее страдающего от феодальной политики монастырей. В этом направлении Вассиан

продолжил традиции прогрессивной русской политической мысли, обратив внимание на крестьянский вопрос и поставив перед правительством требование о необходимости принятия государственной властью ряда мер, направленных на облегчение тяжелой участи крестьян³². Давая классовую характеристику доктрины «нестяжательства», в целом следует отметить, что ее идеологи, несмотря на несомненную принадлежность к привилегированному классу феодалов, во многом сумели преодолеть свою классовую ограниченность и занять прогрессивные позиции в области государственного строительства, а также сформулировать идеал, учитывающий интересы низших слоев социальной структуры общества.

б) Политическая доктрина Иосифа Волоцкого

Оппонентами «нестяжателей» выступили иосифляне («стяжатели»). Основные положения их доктрины сформулированы Иосифом Волоцким, чье имя и дало название всему направлению политического учения, а также его последователям.

Иосиф Волоцкий — один из ведущих идеологов эпохи позднего средневековья, завершающего периода объединения Русского государства*. Его творчество оказало большое влияние не только на формирование русской политической мысли, но и на процесс становления русской государственности.

Влияние «иосифлянства» на современников было велико. Корни и глубина его проникновения в различные со-

* Иосиф Волоцкий родился 12 ноября 1439 г. в семье небогатого дворянина. В двадцатилетнем возрасте Иосиф принял постриг в Пафнутьево-Боровском монастыре. В 1479 году он покинул его и на землях удельного князя Бориса Волоцкого основал Волоколамский монастырь, в котором игуменствовал, проводя самостоятельную политическую линию.

В 1507 году Иосиф порвал с удельным волоцким князем и переехал свою обитель под великокняжеский патронат. В этот период складываются его личные отношения с великим князем, которые нашли отражение в его литературной деятельности. В 1515 году Иосиф умер.

Основные произведения Иосифа Волоцкого опубликованы. См.: Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. Приложение М.—Л., 1955; Просветитель. Казань, 1904.

циальные круги русского общества по существу еще не выявлены в достаточной степени до настоящего времени*.

Политические взгляды Иосифа Волоцкого оказали воздействие на великого князя Ивана III и его сына Василия III; не остался равнодушным к ним и Иван IV, который использовал в своих произведениях ряд его политических формул.

Современная наука считает, что теоретические писания Иосифа и его опоследователей «иосифлян» сыграли определенную роль в формировании официальной идеологии Русского государства³³. Последователи Иосифа не только способствовали развитию идеологии русского самодержавия, но и разрешили задачу «уточнения места России в мировом историческом процессе»³⁴.

Сам Иосиф как мыслитель был известен не только на родине, но и за рубежом. Так, его труды в «середине XVI в. были известны на славянском юге»³⁵. Через столетие после его смерти в XVII в. влияние политической доктрины Иосифа обнаруживается в политических трактатах как церковного, так и светского содержания.

Творческий путь волоколамского игумена не был однозначен. На протяжении своей жизни Иосиф не раз менял политическую ориентацию, что, безусловно, не могло не сказаться на содержании его учения.

На первом этапе своего жизненного и творческого пути (приблизительно охватывающем период с 1470-х по 1504—1507 гг.) Иосиф выступил как политический противник великого князя.

К секуляризации церковных земель он относился неизменно отрицательно. В отличие от Нила Сорского, Иосиф четко делит понятие личного нестяжания отдельного монаха и экономическое положение монашеской корпорации — монастыря, организационные и имущественные основы которого он определяет в своем учении. Человек, вступающий в стены обители, должен отречься от «всякие

* Следует отметить, что современная буржуазная историография проявляет большой интерес к периоду централизации Русского государства и оформлению его официальной политической доктрины. Фигура волоколамского игумена стала частым гостем на страницах зарубежных изданий. Некоторые исследователи рассматривают доктрину Иосифа только в свете изучения предложений по реформации церковного устройства, закрывая глаза на социально-политическое содержание его учения. Такой подход заведомо далек от получения объективных результатов (см., например: Kollogrivov I., *Essay on the History of Russian Holyiness*. Brussels, 1961, p. 204).

вещи» и не иметь власти ни над чем. Это единственное непереносимое условие, при котором монах может «во общем житии спастися»³⁶. Сам Иосиф одевался как нищий, так что никто не мог отличить в нем настоятеля. Образцом для волоколамского игумена являлся Сергей Радонежский, основатель самого авторитетнейшего в Московском государстве монастыря. На него он не раз ссылался, моделируя идеальный образ монашеского служения: «толико нищету и нестяжание имяху, как в обители блаженно-го Сергия»³⁷. Однако проповедь личного нестяжания Иосиф умело сочетал «с признанием права монастырей на владение вотчинами и эксплуатацию чужого труда»³⁸. Согласно его конструкции, «все монастырское богатство принадлежало самому монастырю — и ничего монахам»³⁹. Богатство его должно умножаться повседневно благодаря четко проводимому в жизнь принципу стяжания. Все службы совершаются возмездно, «даром священник ни одно обедни, ни понафиды не служит»⁴⁰. Всякий, кто постригается в чернецы, обязан давать монастырю «по своей силе». Богатства, принадлежащие духовным корпорациям, охраняются со всей строгостью уголовного закона⁴¹.

Теоретическим оправданием существования монастырских стяжаний служит их употребление на «благие дела»: «Надобе церковные вещи строити и святые иконы и святые сосуды, и книги и ризы и братство кормити, и поити и одевати и обувати и иные всякие нужи исполняти, и нищим и странным и мимо ходящим давати и кормити»⁴². Это и есть причина, по которой даются монастырю села.

Экономический статус монастыря защищается Иосифом весьма последовательно на всех этапах его творческого пути. «Правильные бо законы налагают проклятье на обидящих святые божия церкви и монастыря... творящих таковая — проклятью предает вся»⁴³. Если даже «князь или ин некий и даж до самого настоящего не имам рещи (Иван III. — Н. З.), аще от сех что возьмет на своя потребы, яко святотатец от бога осудитися... и в нынешнем и в будущем веце»⁴⁴. Он принимал активное участие в деятельности Собора 1503 г., выступая прямым оппонентом политики великого князя. Несомненно его участие и в Соборном ответе на вопросы Ивана III.

Американский ученый В. К. Медлин, исследовавший взаимоотношения церкви и государства, заблуждается, считая, что русскую церковь в лице высшего духовенства отличало «стремление... к религиозно-политическому единству» и она «всегда выступала основным союзником по-

литики северо-восточных князей»⁴⁵. Как раз победа, одержанная на Соборе 1503 г. иосифлянским духовенством, нарушила единство и суверенную целостность государства, поскольку оправдывала существование в лице церкви могущественного землевладельца-феодала. Это положение церкви питало и политические устремления церковных иерархов, которые сформулировал Иосиф Волоцкий в своей политической программе. В этот период он настаивает на введении в практику теократической теории, защищающей удельную, а не державную политику.

Определяющей темой первого этапа творчества Иосифа является теория о превосходстве духовной власти над светской. Разрабатывая ее, он формулирует понятие государственной власти (по его терминологии, это великокняжеская или царская власть), выясняет ее происхождение, сущность и употребление. В учении об обязанности царя он разрешает и проблему взаимоотношений царя с подвластными. Источником государственной власти неизменно является божественная воля. Здесь Иосиф следует традиционному евангельскому пониманию власти: «нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены». Но далее его рассуждения принимают другое направление. Сама власть имеет божественное происхождение, но ее носитель — только человек. Он равен всем лицам, над которыми его возвышают лишь данные ему властные полномочия. Из этого положения Иосиф делает два основных вывода: во-первых, властвующая персона по естеству своему равна подвластным, а следовательно, употребление ею власти должно быть ограничено определенными пределами; во-вторых, властитель, как и всякий человек, может совершать ошибки, за которые обязан нести ответственность.

Ограничения царских прерогатив, по учению Иосифа, состоят в том, что царь властвует лишь над телом; та же часть человеческого существа, в которой каждый человек равен богу, т. е. нетленная его душа, недоступна царским повелениям. Царь может «благодетельствовать и мучить телесне, а не душевне»⁴⁶. Над душой человека властен только бог или его земные наместники в лице служителей церкви. Божественное начало вечно, неизменно и обсуждению не подлежит. Царь же в силу своей человеческой природы может допускать ошибки, да притом такие значительные, которые способны погубить не только его самого, но и весь его народ — «за государское согрешение бог всю землю казнит»⁴⁷. Поэтому в целях личной

безопасности не всегда следует повиноваться властителю. Власть неоспорима только в том случае, если властитель может личные страсти подчинить основной задаче — обеспечению наибольшего блага наибольшему числу подданных. Если же он, будучи поставлен царем над людьми, над собою «имат царствующие страсти и грехи, сребролюбие, гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковой царь не божий слуга, но диавол» и ему можно «не токмо не покориться», но и оказать сопротивление. Злочестивый царь, который не заботится «о сущих под ним», «не царь есть, но мучитель»⁴⁸.

Иосиф Волоцкий впервые в русской политической литературе начал обсуждать личность правителя, критиковать действия венценосной персоны. Логическое развитие этих критических положений могло привести к мысли и об осуждении того или иного правителя как злого царя-тирана, которому можно оказать сопротивление. Царь не должен забывать, что он не первое лицо в государстве, ибо «церкви подобает поклониться паче, нежели царем или князем и друг другу». Ставя определенные ограничения царской власти и налагая на нее обязанности по поддержанию интересов церкви как института феодальной системы, Иосиф пытался сохранить за духовной властью «исключительное влияние на направление государственной и общественной жизни»⁴⁹. Этой идее посвящено и учение о взаимоотношениях духовной и светской властей, которое в общих чертах и формулируется мыслителем как учение об обязанностях светской власти по отношению к духовной. Основные его постулаты отражали высокое положение духовной власти и ее право на широкое вмешательство во все области гражданской жизни.

После Соборов 1503—1504 гг., когда секуляризационной политике великого князя объединенными силами высших церковных иерархов был дан отпор и Иван III переориентировался в своих действиях на прочный союз с церковью, а значит, и с главенствующими в ней иосифляискими кругами, постепенно стала изменяться политическая линия Иосифа Волоцкого и возглавляемого им направления. Политическая атмосфера стала иной, влияние стяжательской партии явно усилилось. Сам великий князь продемонстрировал свою заинтересованность в дружбе с церковью. В соответствии с новыми условиями Иосиф ставит перед собой и другие цели — возвеличить властвующую персону, фигуру самодержца и доказать

необходимость безоговорочного подчинения его авторитету. Исходя из данных задач, Иосиф Волоцкий уже от «вышняя божья десница» выводит не только принцип властвования и подчинения в человеческом обществе и государстве, но и «поставление» самодержца и государя на Руси. Русским государям, утверждает он, «от бога дана бысть держава... Вас бо бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес...»⁵⁰. И хотя Иосиф не отрекается от мысли, что «царь естеством подобен всем чело-векам», но он сосредоточивает внимание на факте его божественного избранничества, поскольку воцаряется данный властитель по воле бога. Факт избранничества определенного человека по божественному промыслу лишает простых людей возможности критиковать царя или князя, которые «скупетр царствия прием от бога»⁵¹. В этот период своей творческой деятельности он усиливает ореол сакральности царской личности, сравнивая ее с богом. Единственное ограничение княжеской власти, которое все-таки Иосиф сохраняет неизменным, — это соблюдение пределов, поставленных перед властителем божественными заповедями и положительными законами. При этом упоминается высший в православии государственный авторитет — царь Константин, который якобы со ссылками на церковные книги утверждал, что царь и его подданные и вообще все люди «бога возлюбившие в заповедях и правдах ходяше»⁵².

Иосиф связывает волю и действия царя не только «законом божьим и заповедями», как полагает И. Кологри-вов, но и положительным законодательством («правдой»)⁵³.

Таким образом, он практически отказывается и от теории о превосходстве священства (в лице самой церкви и ее служителей) над царством. Прямо и недвусмысленно он ставит на первое место государственную власть, подчиняя ей власть церковную. Сакрализация царской персоны служит одновременно обоснованием и ее властных прерогатив*.

В конце XV в. в России вновь обострился вопрос о еретиках. Новгородско-московское еретическое движение было в основном разгромлено, однако еретики оставили

* В этой форме Иосиф, по существу, отказывается от возможности критики венценосной персоны, а право на оказание ей сопротивления заменяет «смирением и мольбой», которые только и смогут, по его мнению, наставить на путь истинный властителя (см.: Послания Иосифа Волоцкого, с. 193).

глубокий след в истории русской общественной мысли, не говоря уже о том, что поднятые ими проблемы (философские, социальные и политические) по существу разрешены не были и с повестки дня не сошли. Поэтому представители религиозно-феодальной идеологии считали своим долгом разгромить учение еретиков до конца и, главное, доказать необходимость их физического истребления. В этом они усматривали идеологические и политические гарантии позиций церкви и государства на случай возобновления движения.

Иосиф Волоцкий подробно изложил взгляды воинствующих церковных иерархов по этому вопросу. Прежде всего он предпринял попытку доказать, что еретическое инакомыслие («разньство») — это не только или, вернее, не столько преступление против религии и церкви, сколько политическое преступление против государства, поэтому и преследоваться оно должно силами и средствами государства. В этой части своего учения Иосиф обосновывает первенствующее значение царства, поручая ему защиту церкви всеми силами, которыми оно располагает, как политическая организация. Поэтому преследование еретиков также возлагается на государство в лице его чиновников («судья, воеводы, соньмища начальник»). В «Просветителе» Иосиф Волоцкий специально рассматривает вопрос об обязанностях гражданских властей преследовать еретиков. Главный атрибут гражданской власти — карающий меч — должен быть обращен прежде всего на службу церкви. Это одна из форм правомерной реализации верховной власти, точнее, выполнение одной из основных ее обязанностей по охране благочестия и правоверия в стране, которые, в свою очередь, охраняют царство от гибели.

По мнению Иосифа, совсем не меньший грех, нежели убийство, неверие «в единосущную троицу»*. И ответственность за него должна быть, как и за уголовное прес-

* В этом вопросе Иосиф близок к позиции Фомы Аквинского, который также рассматривал еретичество как уголовное преступление, направленное против интересов государства. «Извращать религию, — писал он, — гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету. Следовательно, если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси... Если виновный упорствует, церковь передает его светскому суду, чтобы виновный, осужденный на смерть, покинул этот мир» (см.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1968, с. 53).

тупление; тюремное заключение, смертная казнь и конфискация имущества. Даже заточение еретиков в монастырь кажется Иосифу недостаточной мерой: «Не в монастыри посылати их, а казнити смертными казнями да и торговыми...»⁵⁴. Причем суровому наказанию подлежат не только сами «мудрствующие лукаво», но и те люди, которые не донесли властям на еретика: «казням лютым предавати и не точию еретики и отступники, но и сами правоверные, ведавшие еретики или отступники, и не предающие их судам»⁵⁵.

Выявление еретиков тоже лежит на государстве. Государственная власть обязана разыскать скрывающихся еретиков и при расследовании их «преступлений» применять систему «благопремудростных коварств», для того чтобы «крыющихся еретиков... изыскати, испытати и казнити», чтобы они выдали, или, вернее, под пытками оговорили других. Именно эти действия и имел в виду Иосиф, когда просил Ивана III послать по всем городам с «обыском»⁵⁶. Термин «обыск» понимается Иосифом в смысле применения к делам о еретиках той формы процесса, которая согласно Судебнику 1497 г. предусматривала расследование наиболее важных дел, полностью возложенных на государственных чиновников. Причем проведение «обыска», по мысли Иосифа, должно быть организовано не только «премудро», но и «с прехыщрением», а иногда даже при помощи коварства. В качестве нравственной и законной основы таких действий приводятся примеры из Священной истории⁵⁷. Властитель хотя и имеет человеческую природу, но он по божественному избранничеству возведен на престол, и поэтому не должен руководствоваться обычной человеческой моралью в делах «о сих коварствах и прехыщрениях»⁵⁸. Ссылками на туманные рассуждения о божественной воле, которая одна знает, «что творит или повелевает что творити», он теоретически открывает возможность оправдания самого жестокого произвола в крайних формах его реализации. Здесь его позиция противоречива и непоследовательна. Ради преследования еретиков Иосиф отступает от принципа подчинения властей «правде» — закону. В качестве оправдания подобной практики он приводит примеры из истории, в которых действуют различные «благочестивые цари», не останавливающиеся перед любыми пытками: «изрезывание языков», «нанесение двести ран ремнем» и т. п. В шкале наказаний центральное место занимает смертная казнь.

Иосиф Волоцкий многократно повторяет, что к еретикам должны применяться пожизненное заключение или смертная казнь. Между еретиком и преступником он проводит параллель, которая дает возможность обосновать правомерность смертной казни, осуществляемой исключительно «царскими судами» по «грацким законам».

Требования введения жестких форм преследования еретиков и сурового их наказания сопровождаются у Иосифа демагогическими рассуждениями «о их законности». При помощи приемов казуистической схоластики он подменяет содержание понятия законности, вкладывая в него исключительно религиозный смысл для обоснования самого неприкрытого и незаконного произвола, чинимого в угоду церкви, но открывающего широкую перспективу использования подобных рассуждений и в других случаях, которые выгодны и политической, и церковной властям. Теоретическим обоснованием такой интерпретации законности служит классификация законов, которую предлагает Иосиф. Он традиционно предпринимает попытку дать классификацию всех норм, которыми регулируется поведение человека в обществе. Интересно, что в его классификации отсутствует распространенное в западной политической культуре различие между законом божественным и законом государственным (положительным). Теория совмещения властей находит у него весьма интересную и оригинальную интерпретацию. Божественная воля является не только источником власти, но и источником всякого законодательства. По его мнению, она была воплощена в постановлениях Поместных и Вселенских Соборов, затем в «словах Святых Отцов» и только уж впоследствии на основании этого материала были приняты «грацкие законы». Таким образом, Иосиф понимает законы как конкретные правила, исходящие от светской власти, но имеющие своей целью реализацию божественных истин и, более всего, морально-этического идеала учения Христа («его святые заповеди»). В этом плане теоретическая позиция Иосифа (как и многих других мыслителей эпохи позднего средневековья) полностью расходится с теми положениями, из которых исходил Иларион. Противопоставление права и нравственности исчезает, заменяясь полным слиянием этих категорий. Закон воспринимается не как обязательная предпосылка в достижении морально-этического идеала, а, напротив, как средство, при помощи которого этот идеал реализуется. Именно при содействии законодательства, снабженного

системой принудительных мер, Иосиф предполагает и проведение идеологической политики церкви. Он практически совмещает право и мораль, политику и идеологию.

В итоге Иосифу удалось провести программу борьбы с еретиками в сферу государственной практики. Если на Соборе 1490 года не было принято решения, угодного иосифлянской партии, то Собор 1504 года удовлетворил все требования «обличителей» и подтвердил необходимость применения к еретикам пыток и смертной казни, хотя законодательного оформления эти действия еще не получили.

К середине XVI в. Иосиф и его единомышленники стали влиятельными людьми в Москве; в их мнении считалась высшая духовная и светская власть. В их руках сосредоточилась вся политическая идеология государства, под их контролем оказалась и культурная жизнь страны.

Учение Иосифа Волоцкого было значительным явлением в политической мысли России XV—XVI вв., оказавшим влияние не только на политико-идеологическое противоборство периода создания единого государства, но и на дальнейшее его развитие как в теоретическом, так и в методологическом и даже в законодательном направлениях.

В истории развития отечественной политической мысли его роль весьма заметна. Он одним из первых предложил решение вопроса о происхождении и употреблении государственной власти, отделив понятие «употребление власти» («реализацию») от понятия «происхождение власти», предоставив, таким образом, объективную возможность критики действий венценосной персоны не как носителя божественной воли, а как ее исполнителя.

В русской политической мысли Иосифом было сказано новое слово самой постановкой вопроса о царе — злодее и мучителе, о царе «незаконном», а также теоретически обосновано право на оказание сопротивления такому властителю.

По своей классовой сущности это была критика власти справа, в чем и состоит ее принципиальное отличие от решения аналогичной проблемы на Западе, где критические выступления носили явно выраженный демократический характер. Но в целом «иосифлянство» оказало прогрессивное влияние на процесс формирования русского политического мышления.

Субъективно Иосиф вводил сумму определенных критериев, ограничивающих светскую власть в пользу ду-

ховной (как и Фома Аквинский), поэтому критика действий верховного правителя, неправомерных с точки зрения основных теоретических постулатов его учения, и рассматривается современной наукой как критика справа. Но утверждение в политической теории возможности оказания сопротивления законному властителю само по себе расшатывало идеологические и политические устои государства. Это была та почва, на которой впоследствии стали возникать свободолюбивые традиции, подвергаться критике тиранические формы и методы правления.

Напротив, в области разработки правовых представлений и их реализации в государственной практике роль Иосифа, несомненно, была негативной, поскольку его взгляды послужили в дальнейшем обоснованием положения о возможности преследования за такую форму вины, как голый умысел, и подготовили общественное мнение к законодательному оформлению всех видов нарушений церковной практики и теории как политических преступлений, требующих жесткой санкции закона.

2. ОФИЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА — «МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ»

В XVI в. наибольшее распространение получила иосифлянская политическая доктрина.

Автор теории, вошедшей в историю политической мысли под названием «Москва — третий Рим», также был иосифлянином по своей идеологической ориентации. Его доктрина развивала и уточняла главные иосифлянские идеи о природе власти, ее назначении, взаимоотношениях с подданными и церковной организацией.

О самом авторе, монахе (или, может быть, настоятеле) Псковского Елеазарова монастыря Филофее, известно немного. О себе он пишет, пользуясь традиционной самоуничижительной формулой, что есть он «человек сельский, учился буквам, а едлинских борзостей не текох, а риторских астрономий не читал, ни с мудрыми философами в беседе не бывал»*. Вряд ли из этого текста правомерно

* Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901; Приложения, с. 37—38. Филофею атрибутируются современной наукой девять Посланий к различным лицам. Они и опубликованы В. Малининым в указанном издании. В дальнейшем ссылки будут даваться в сокращении — Малинин В. Приложения...

выводить заключение о крестьянском происхождении Филофея. Данных для этого явно недостаточно. Неубедительным представляется и утверждение о том, что он являлся выразителем интересов «верхушки русского общества, в частности его духовной фракции»⁵⁹. Филофей, бесспорно, — представитель господствующих классов. Он выражал свое сочувствие знатным псковичам, которые «от меньших и безродных оунижение терпят». Его симпатии в этом случае явно на стороне псковской знати, а не «меньших и безродных». Но он выступал как явный сторонник промосковской ориентации, поскольку именно в московской политике видел залог дальнейшего укрепления целостности и независимости всего Русского государства. В этом отношении позиция, занятая мыслителем из Елеазарова монастыря, была, безусловно, прогрессивна, особенно если при этом учитывать, что старец жил на «обидимой» псковской земле, которая еще помнила условия присоединения Пскова к Москве, сопровождавшегося полным разрушением псковских политических порядков и выведением из Пскова трехсот семей с поселением на их место москвичей. Управление Псковом передавалось московской администрации.

Среди псковских феодалов были недовольные новыми порядками. Филофей эти настроения не поддержал и, напротив, советовал в своих Посланиях знатным псковичам не противопоставлять собственные невзгоды общегосударственным интересам.

Жил Филофей постоянно в Спасовеликопустыньском Елеазаровом псковском монастыре. В заметке неизвестного автора, по-видимому, его близкого современника, сообщается, что «той старец неисходен бе из монастыря» и был высокообразованным человеком («премудрости словес знаем») ⁶⁰. Мыслитель XVI в. Федор Карпов в послании к Филофею подтверждает не только наличие обширных знаний у старца, но и писательского дара, отметив, что сочинения Филофея написаны «омировым (Гомеровым. — Н. З.) словом и риторским разумом» ⁶¹. Сам Филофей косвенно подтверждает эту характеристику, заявив, что он с удовольствием «забыв свои тяжкие грехи и к словохотной сласти приплетохся» ⁶². Неизвестный биограф отмечает также смелость Филофея и нелицеприятность, благодаря которым он «многа показа дерзновение к государю... тако же и бояром и наместником псковским и обличи их о многой неправде и насилowaniu, не бояся смерти. Великий же князь и вельможи его ведуще его дер-

зость и беспопечение о сем веде, не смеша ничтоже ему зла сотворити»⁶³. Сам Филофей, начиная Послание к псковскому наместнику М. Г. Мисюрю-Мунехину, также сообщает о себе, что божьей милостью «силнии пишут правду»⁶⁴.

У Филофея, в отличие от Нила и Иосифа, нет специальных трактатов. Свою политическую теорию он сформулировал в основном в посланиях к лицам, «властьпридержащим»: псковскому наместнику Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину и великим князьям Василию Ивановичу и Ивану Васильевичу. Эти Послания стали широко известными политическими документами. По-видимому, они точно так же, как и Послания Иосифа Волоцкого, представляли собой распространенную в то время литературную форму изложения политико-публицистических взглядов и были рассчитаны не только на непосредственного адресата, но и на других читателей.

Воспринятая Филофеем и развитая в политическую теорию формула «Третьего Рима» не нова для литературы XV—XVI вв.

Сказания о наследовании религиозно-политического величия одной павшей столицы другой, оказавшейся в силу исторических причин на политическом подъеме, были известны еще в Византии. На Руси они распространились значительно ранее упоминания о них Филофеем. Различные варианты этих Сказаний, содержащие формулу «Третий Рим», встречаются в сюжетах повествований о Вавилонском царстве и «Повести о белом клобуке» и ряде др. Митрополит Зосима называет Ивана III «новым царем Константином», а Москву — «новым градом Константином»⁶⁵.

Филофей воспринял «готовый» художественный образ. В этом и состоял его литературный прием, заключавшийся в использовании системы доказательств, уже известных и апробированных, которые усвоены общественным мнением. «То, что писал Филофей, — утверждает И. Кириллов, — было не новостью для русских людей. Эти понятия и мысли носились в воздухе, они, как испарение, поднимались с созревавшей русской нивы и ими была насыщена атмосфера того времени; Филофей же выражал как чуткий человек лишь направление умов своей эпохи»⁶⁶.

Однако эти обстоятельства ни в коей мере не могут снизить уровень самостоятельности теоретических конст-

рукций Филофея. Напротив, они являются свидетельством его незаурядного политического и литературного дарования. Филофей понял основное направление исторического развития русской государственности, сумел обобщить то, что волновало всех. Воспользовавшись традиционной формулой, он придал ей совершенно новую окраску, приблизив к проблемам современности и прямо связав с ними. Под пером Филофея эта формула лишилась абстрактного звучания и наполнилась живым содержанием, отражавшим современные ему условия общественно-политической жизни Русского государства.

Наиболее подробно у Филофея разработан вопрос о роли и значении для всей Русской земли единой царской власти. Эта тема стоит в центре всех его концепций. Прежде всего Филофей отмечает законность происхождения царской власти. В Послании к великому князю Василию Ивановичу он вспоминает его родословие, возводя династическое начало к Византии (этот прием оправдывает конструкцию «Москва — третий Рим»), указывая Василию III, что править ему следует по заповедям, начало которым было положено великими прадедами; в их числе называются «Великий царь Константин... блаженный же святой Владимир и великий и богоизбранный Ярослав и прочие... их же корень дойде и до тебе государя»⁶⁷.

Большое внимание уделяется Филофеем выяснению сущности царской власти. Персона ее носителя обожествляется. Царь, пишет он, «поставлен есть от бога» и «сердце бо цареву в руке божией и слуга бо есть божий»; он «высокостолпнейший государь и самодержец, боговенчанный христианский царь», «веры содержитель» и «соблюдатель христоименитых людей». На царе лежит непреложная обязанность заботиться о своих подданных, а для этого ему необходимо содержать свое «царствие... со страхом божиим», к чему обязывает «скыпетр в руке и венец... на голове», и быть властелином над своими подвластными, ибо «который царь не властует над подвластными его», тот не избегнет суровой божьей кары, и его государство может постичь землетрясение («трус»), или затопление («море потопи»), или мор («земля пожре»)⁶⁸.

Многokrатно обращается Филофей к описанию образа царя, разрешая его в лучших традициях русской политической литературы. Царь строг ко всем, кто отступает от «правды», поскольку он — «слуга бо есть божий в наказании согрешающим, а поставлен есть от бога на всех твоющих обиду и содевающих неправду». Однако он забот-

лив и справедлив в отношении всех своих подданных. Он обязан «утешить плачущих и вопиющих... избавить обидимых от руки обидящих их», т. е. проявлять полную заботу о «малых сих»⁶⁹.

Высокое представление о царской власти подтверждается требованием безоговорочного подчинения ей со стороны подданных. Они обязаны «государю... верою служить и праздою и покорением». Филофей утверждает, что все подданные принимают обет перед государем и обязаны волю его «творити и заповеди его хранити во всем», и не только в действиях и словах, но даже и в мыслях у них не должно возникать осуждения поступков государя: «да не внидет в сердце тебе всяко слово и помышление лукаво или к богу неблагодарение или на государя хулен помысел». Если и придется кому-либо понапрасну терпеть «царское великое наказание», то возможно только выразить свою печаль «горьким стенанием и истинным покаянием»⁷⁰.

В обязанности государя вменяется забота о подданных и о церквях и монастырях, ибо он «брододержатель святых божьих церквей, престол всех, и епископий и причет и всего христианского исполнения...»⁷¹.

В иосифлянских традициях Филофей представляет церковь как одно из ведомств государства (правда, главнейшее), поэтому он и обязывает великого князя устраивать все церковные дела (искоренение недостатков, борьба с ересями, назначение епископов и т. п.).

Теория совмещения светской и духовной властей им полностью усвоена и моделирована в сторону значительно превышения власти светской над духовной. Правда, он оставляет за духовными пастырями право «говорить правду» лицам, облеченным властью. Полное совмещение властей логически вытекает из его понимания сущности и назначения власти в обществе. Источником власти, определяющим ее сущность, является божественная воля. Непосредственно через власть государя она реализуется в человеческом обществе. Сферой применения государственной воли является всесторонняя практика по устройству и разрешению дел в государстве. Церковь — одно из его главнейших дел, а потому — предмет первейших забот. Государственное и церковное, политическое и религиозное Филофеем, как и большинством иосифлянских мыслителей, не различается.

Нет оснований усматривать в теории Филофея теокра-

тические начала. Никогда и нигде он не ставил духовную власть выше светской.

Секуляризационный вопрос Филофей разрешал в иосифлянских традициях*. В Послании к Ивану Васильевичу** он почти дословно повторяет аргументацию Иосифа Волоцкого.

Интересны и юридико-правовые взгляды Филофея. Как и все мыслители иосифлянского направления, Филофей не разделяет мораль и право. Поэтому беззаконием он называет всякое безнравственное деяние, независимо от того, имеет ли оно правовую основу. Например, о клеветнических действиях (в общей форме), он пишет: «неправдовал кого в чем»; о воровстве: «всякою неправдою восхитил». Безнравственные действия перечисляются в одном ряду с нарушениями закона. Практически любое аморальное действие в его понимании представляет собой нарушение «правды». Оно наказуемо прежде всего по воле провидения: «неправды наша ходатайствуют нам злая (наказание. — *Н. З.*) от господа бога праведного». Если кто пострадал, то восстановление справедливости прежде всего ожидается от небесных сил. Законы государства — это лишь часть «правды», поддерживаемая силой власти, они основаны на божественных заповедях, которые через них и реализуются (здесь он следует традиционной иосифлянской классификации Законов).

Вслед за Иосифом, утверждавшим, что царь «в заповедях его (бога. — *Н. З.*) и во правдах ходяше», Филофей также настаивает на законных формах реализации верховной власти. Ивану Васильевичу он советует жить праведно, наблюдая за тем, чтобы подданные жили по закону и

Следует отметить, что Филофей — один из немногих иосифлянских мыслителей и вообще духовных лиц, кто открыто выступил против распространенной тогда симонии, т. е. назначения на тот или иной церковный чин «по мзде».

** Вопрос о том, какого Ивана Васильевича имел в виду Филофей: Ивана III или Ивана IV, — является спорным. Наука на сегодняшний день не располагает материалами, которые позволили бы наиболее вероятно определить датировку Послания. При таких обстоятельствах, как нам кажется, целесообразно при изучении Послания исходить из анализа его содержания. А оно полностью соответствует тем идеологическим спорам, которые были характерны для политической литературы конца XV — начала XVI в. Даже если и предположить, что Послание писано малолетнему Ивану IV, оно могло быть лишь завершающим в теории Филофея и повторяло все то, что уже было им изложено в более ранний период его творчества, формирование которого целиком относится ко времени царствования Ивана III и Василия III.

заповедям. Так что следует прийти к заключению, что иосифлянские мыслители при всем своем обожествлении носителя верховной власти отстаивали требование «законного правления», т. е. ограничения действий правителя законом.

Свою политическую концепцию, определяющую источники государственной власти, ее законность, компетенцию, Филофей завершил конструкцией «Москва—третий Рим»⁷².

В Посланиях Филофей поднялся до понимания исторического процесса политического развития России, он видел значение объединительной политики русского самодержавия. Порабощение Византии, а также ряда стран Восточной и Юго-Восточной Европы Османской империей дало Филофею повод рассматривать суверенное Московское государство как избранное по воле провидения для утверждения авторитета православной религии. «Все христианские царства... придоша в конец и снидошася во единое царство нашего государя», и произошло это в осуществление древних пророчеств (по пророческим книгам): «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»⁷³.

Сохранившая верность православию Россия, по мысли Филофея, осталась не только невредима, но, напротив, явно набрала силу, сбросила татарское иго, успешно обороняет свои границы, поэтому возвысилась в глазах современников. Величие и славу России Филофей образно сравнивает с величием и славой Рима и особенно Византии, которая издавна считалась могущественным государством. Слава и могущество этих государств, считает Филофей, не исчезли бесследно, они вновь возродились в России.

Некоторые буржуазные исследователи видят в идее провиденциализма элементы агрессии, желание распространить влияние России в той или иной форме на другие страны*

Однако анализ содержания теории Филофея показывает, что политический смысл его формул не имел агрессивной направленности; не предполагал он насильственно навязать свою религиозную идеологию другим народам

* Например, французский ученый С. Туманов даже утверждает, что «в Советском Союзе жива агрессивная традиция третье-ромизма» (см.: Каштанов С. М. Об идеологической трактовке некоторых вопросов истории русской политической мысли в зарубежной историографии. — ВВ, 1957, т. XI, с. 308—324).

и странам, хотя, несомненно, православие представлялось мыслителю единственно правой верой, обеспечивающей человеку путь к спасению, а государству — к процветанию. Но мы нигде не увидим никаких призывов не только к захвату других государств с целью обращения их в православие и присоединения к Московскому государству, но и даже призыва к другим людям, не исповедующим православие, с предложением перехода в эту веру. Распространению в русском обществе доктрины «Москва — третий Рим» весьма содействовали те надежды, которые возлагали на московское правительство поработенные турками народы православного Востока. В этом смысле теория Филофея прогнозировала освободительные тенденции.

Рассуждая о войне и мире, Филофей продолжает сложившуюся в русской политической мысли традицию осуждения войны. Так, в одном из ранних своих произведений (Послании к Мунехину) Филофей просит бога избавить человечество прежде всего от «всякого гнева, скорби и пленения и напрасные смерти», а правителей считает обязанными своими действиями обеспечить людям сохранность их имущества (живот) и жизнь (дыхания) и «мир всем». Такой державе, где все означенные категории будут пребывать в сохранности, обеспечивается «слава в бесконечные веки». ✦

Эти взгляды Филофей сохраняет неизменными на протяжении всего своего творческого пути.

В Посланиях к Василию Ивановичу и Ивану Васильевичу он рассматривает «брань» (войну. — *Н. З.*) как торжество антихриста. «Бог же мира любит и долготелства и здравия». Поэтому Ивану Васильевичу в его царствование он желает «мир от века и до века». Война может быть ниспослана народу только за грехи (так было, например, в граде Константина, который отступил в своей жизни от правды). Самое большое зло, которое, по мнению Филофея, может причинить антихрист человечеству, — это войны, способные погубить не только отдельных людей, но и все государство в целом. Поэтому нет оснований понимать утверждения Филофея, что «все царства христианские веры снисдошася» в русском царстве как программу завоевания таких царств⁷⁴. Это, скорее, утверждение авторитета русского царя и русского царства на международной арене. Смысл данной конструкции заключается еще и в том, что средневековый религиозный мыслитель связывал идею превосходства и торжества православия (особенно в трагической для православного мира ситуации па-

дения Византии и осквернения ее святынь мусульманами (турками) с Москвой с целью показать, что ущерб, нанесенный Константинополю, не имеет серьезного значения для православия и не умаляет ее ценности. В то же время происшедшие исторические перемещения религиозного центра подчеркивают международный политический престиж его преемника — Московского государства. Здесь две идеи как бы сплетались воедино, обнаруживая глубокие диалектические взаимосвязи; «изрушившееся» православие может «поправить» лишь политически суверенное единое государство, пользующееся всеобщим уважением и обладающее достаточной силой, чтобы защитить святыни и оказать помощь их почитателям.

В литературе до сегодняшнего дня не решен вопрос о том, стала ли теория Филофея официальной идеологией Московского государства.

Доктрина Филофея появилась в то время, когда возникла необходимость идеологически оформить уже сложившиеся политические отношения. А. Н. Пыпин считает, что Филофей одним из первых отразил в своей теории «политические итоги Московского царства»⁷⁵.

Продолжая эту линию, Н. С. Чаев отмечает, что теория Филофея «лежит у истоков и в основании всей официальной идеологии XVI в. и представляет собой довольно четкое построение, отражавшее политическую программу государства... Сложившись, это построение приобретает значение государственно-правовой теории»⁷⁶.

Теория имела большое распространение как среди современников мыслителя, так и в последующие века; отдельные формулировки филофеевых посланий приобрели значение «крыматых слов», настолько они были всеупотребимы. Рассматривая юридико-политическое значение теории Филофея, М. Дьяконов отмечает, что «эта теория получила во все последующие времена до учреждения патриаршества и позднее господствующее государственное значение и имела широкое распространение. Москва стала называться «богохранимым преименитым царствующим градом, третьим Римом, благочестием цветущим» (Псалтырь XVI в.), а приведенные выше слова переписывались в сборники, занесены в Степенную книгу и дословно приведены в Уложенной грамоте об учреждении патриаршества, что лучше всего доказывает, как глубоко проникли эти мысли не только в умы современников, но и в официальные сферы»⁷⁷.

Политическая доктрина Филофея получила также и

образное воплощение. Развертыванию темы политической консолидации русского суверенного государства в конструкции теории «Москва — третий Рим» посвящена стенная роспись Золотой палаты Кремлевского дворца (не сохранилась до настоящего времени), Собора Смоленской богоматери Новодевичьего монастыря, а также общая программа росписи Успенского собора Московского Кремля, и особенно икона Апокалипсис из Успенского собора*.

Изображение этой темы оказалось тесно связанным с мариологическим сюжетом, который имел большое значение в системе образов, утверждавших после падения ордынского ига единство, целостность и независимость Русского государства, соотнося образ матери Христа с образом освобожденной матери-родины.

Апокалиптическое пророчество Филофей использовал в качестве символической аллегории, при помощи которой он изложил свою политическую теорию. В центре повествования — фантастический образ жены, которая бежит от страшного змея, алчущего съест ее детей, из старого Рима в Константинополь. Но там ей нет спасения. И она ищет убежища в «третьем Риме» — Москве. Каждое слово здесь воспринимается символически: жена — святая православная вселенская церковь; змей — дьявол. Потоплены змеем-дьяволом ромейское, константинопольское и египетское царства (чада жены, т. е. детища единой вселенской церкви); пал из-за еретических разногласий Рим, в Константинополе греки на Восьмом Вселенском Соборе вступили в соглашение с латинами и было церкви за это «попрание великое». И вот тогда жена «бежа в третий Рим» в новую великую Россию, ничем ранее не замечательную, но которая оказалась в центре божественного промысла. В результате этого выбора не только воссияла православная вера, но и вместе с ней укрепился авторитет «единого русского православного царя»⁷⁸.

Средневековое мышление становится понятным в том случае, если учитывать, что реальные исторические и политические проблемы и категории раскрываются через ми-

* Символические образы Апокалипсиса неоднократно использовались древнерусскими писателями для передачи тех или иных идей, связанных с современностью. Максим Грек в одном из своих произведений изобразил Русское государство в виде жены, одетой в траурные одежды и сидящей на дороге, а Иван Тимофеев воспользовался апокалиптическим образом злой жены для характеристики Марины Мнишек (см.: Державина А. А. «Временник» Ивана Тимофеева. М.—Л., 1951; Комментарий, с. 490).

стическую форму, очень часто служащую им внешней оболочкой. Так, средства живописи использовались не для воспроизведения реальных образов и ситуаций, а для создания идеограмм, выражающих главные мысли эпохи. Они излагались абстрактно, но тем не менее были наиболее доступны для средневекового читателя в силу универсальности идеальных обобщений. Для данного исторического периода такая форма выражения политической идеологии была действенной и распространенной.

Зарубежный исследователь доктрины Филофея Ф. Кемпфер, путая причину и следствие, пытается доказать, что теория псковского старца вызвана не историческими причинами и содержание ее не служит выражением основных политических мотивов эпохи, а является лишь теоретической церковно-исторической интерпретацией знаменитого апокалиптического пророчества о жене, бегущей в пустыню от преследовавшего ее змея*.

Между тем обращение к знаменитому тексту представляло собой лишь обычный для средневекового религиозного мыслителя литературный прием изложения своих идей.

Сама церковная идея Филофея прочно связана со светской политической проблематикой и в какой-то мере даже выступает (объективно) ее проводником.

Неубедительным представляется и утверждение А. Л. Гольдберга о том, что идея «Москва — третий Рим» не пользовалась популярностью в течение трех последних десятилетий правления Ивана IV, поскольку, во-первых, «вытекавшее из этой идеи требование к государственной власти о соблюдении интересов церкви шло вразрез с реальной политикой Ивана IV», а во-вторых, «развитие

* В этой связи небезынтересно отметить, что А. Л. Гольдберг, критикуя в вышеупомянутой статье Кемпфера, тем не менее разделяет его мнение о том, что «содержание идеи Москва — третий Рим ограничено рамками религиозных проблем». Однако А. Л. Гольдберг непоследователен в своих суждениях. Так, определяя круг вопросов, затронутых Филофеем в своих Посланиях, он называет следующие проблемы, рассматриваемые мыслителем: «международный статус Московского церковного престола, положение русской церкви в стране и ее отношения с царской властью». Все эти вопросы, безусловно, следует отнести к политической проблематике, что в конечном итоге не мог не признать и А. Л. Гольдберг, определив произведения Филофея как «сочинения, посвященные острым вопросам политической жизни» (Гольдберг А. Л. Идея «Москва — третий Рим» в сочинениях первой половины XVI в. — ТОДРЛ, т. XXXVII, 1983, с. 143, 148—149).

этой идеи не стимулировало тогдашние отношения русской митрополии с другими церковными престолами».

Мысль о том, будто эта теория не получила распространения в связи с тем, что «московский самодержец (Иван IV. — Н. З.) куда чаще оборачивался гонителем, нежели блюстителем церкви и потому тогдашнее духовенство не склонно было пропагандировать идею, возлагавшую заботу о процветании церкви на царя»⁷⁹, выглядит недостаточно убедительно, поскольку официально и демагогически царь постоянно провозглашал себя покровителем церкви и духовенства; строго соблюдал обрядность, неукоснительно требовал этого и от других. Собор 1551 года вынес решение в пользу интересов церкви. Поэтому нет реальных оснований для предположения, что духовенство отказалось пропагандировать идею о царском покровительстве церкви и ее учреждениям. Отношения с католическими престолами не были напряженными, и какая-либо их стимуляция не входила в планы высшего церковного руководства.

В науке существует мнение, согласно которому теория Филофея получила популярность именно в силу ее агрессивной направленности. Опровержение данных взглядов получило развитие по противоположной схеме, т. е. те исследователи, которые доказывали отсутствие агрессивности в теории Филофея, априорно соглашались с мнением о ее непопулярности. Доктрина не была агрессивной, но это несколько не помешало ей стать популярной потому, что она связывала между собой две такие распространенные идеи, как реабилитация и возвышение пошатнувшегося в связи с падением Византии авторитета православия и провиденциальное избранничество Москвы, способной в силу своей политической значимости защитить эту веру и обеспечить ее дальнейшее процветание.

Теория Филофея была усвоена современниками и последующими поколениями русских людей, входила в состав самых разнообразных официальных документов и художественных произведений, была признана как высшей церковной, так и государственной властью.

Поэтому нам представляется невозможным согласиться с утверждением В. Т. Пашуто, высказанным им на семинаре 21—23 апреля 1981 года в Риме (тема семинара: «от Рима к «третьему Риму»»), что теория «Москва — третий Рим» занимала подчиненное положение в истории политических идей XVI—XVII вв. и к концу XVII в. утратила свое политическое значение⁸⁰.

Для истории политической мысли наиболее важным является то обстоятельство, что в теории Филофея нашел воплощение уже сложившийся к тому времени статус политической власти в русском обществе и определившиеся направления развития как внутренних, так и внешних отношений.

3. ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОГО РЕШЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ В РУССКИХ РЕФОРМАЦИОННЫХ ДВИЖЕНИЯХ XIV—XVI ВВ. СОЦИАЛЬНАЯ УТОПИЯ ФЕОДОСИЯ КОСОГО

В середине 50-х годов XVI в. наблюдается резкое усиление классовой борьбы.

Русские еретические* движения являлись одной из ее идеологических форм.

При исследовании форм религиозного решения политических вопросов в еретических направлениях общественной мысли необходимо учитывать, что они появились в период объединения государства, который исторически закономерно связан с ломкой всей совокупности старых отношений эпохи феодальной раздробленности, а это обстоятельство обычно пробуждает активную работу критической мысли (антифеодальной по своей направленности), подвергающей радикальному пересмотру старые порядки. Данные условия представляют собой питательную среду, характерную для возникновения средневековых реформационных движений**.

В социально-политической теории, формулирующей идеалы еретиков, наиболее яркое воплощение получили идеи, оппозиционные по отношению к церкви, выражающие недовольство всем феодальным строем. Поскольку именно церковь являлась, по образному выражению

* Ересями традиционно принято называть все теории, которые в каких-либо своих положениях расходятся с догматикой официального вероучения, в данном случае — православия.

** Русские реформационные движения XIV—XVI вв. монографически исследованы в советской науке (см.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л., 1955; Клибанов А. И. Реформационные движения в России. М., 1960). В задачу данной работы не входит их подробное хронологическое рассмотрение. Внимание обращено только на те религиозные формы еретических учений, в которых получили разрешение назревшие социально-политические вопросы.

Ф. Энгельса, «наиболее общей санкцией этого строя», то ее и необходимо было развенчать в первую очередь, лишив ореола святости⁸¹. Поэтому нападки на феодализм представляли собой «прежде всего нападки на церковь, все революционные социальные и политические доктрины, должны были по преимуществу представлять из себя богословские ереси»⁸². Реформация, отмечает Ф. Энгельс, выступала как средневековая религиозная форма для революционных по своему содержанию движений угнетенных народных масс. Желаемые социальные и политические преобразования более всего связывались с идеей реформации церкви.

Характерной особенностью первых этапов развития еретических движений на Руси была ориентация их идеологов на помощь политической власти в освобождении от господства церкви.

Еретические движения в Московском государстве получили широкое распространение. Возникнув в конце XIV в., ересь, несмотря на гонения и преследования, продержалась до середины XVI в.

Одним из первых еретических движений конца 70-х годов XIV столетия, получившим большое распространение на Руси, было «стригольничество»*. Возникнув в Новгороде, оно быстро распространилось во Пскове**. Начав с критики недостойного поведения (пьянство, обжорство, жадность) и деятельности (взимание платы за обрядовые действия, поставление в священнический сан по мзде и т. п.) служителей церкви, «стригольники» логически завершали свои выводы отрицанием необходимости существования всей церковной иерархии, требуя полного уничтожения вселенского собора, а также «патриархов и митрополитов и весь чин, который ставится по мзде». Религиозный культ, по их мнению, должен отправляться каждым человеком самостоятельно, а учителем (пастырем) может быть любой, обладающий знанием и желанием учить других.

Церковное стяжательство во всех его формах подвергалось осуждению. Выдвигались требования уничтожения монастырей и монашества в целом. Эти постулаты учения

* Этимология слова «стригольники» вызывает различные толкования у исследователей русских еретических движений, но до настоящего времени удовлетворительного научного объяснения этому термину не найдено.

** Эта ересь известна в литературе как новгородско-псковская.

еретиков подрывали основы экономического положения церкви, а следовательно, и ее политического влияния.

Определенной социально-политической программы у «стригольников» не было, но теоретической основой их требований можно считать идеи раннехристианского коммунизма. «Стригольники» достигли большой обличительной силы в критике существующих порядков (церковных и светских), но позитивные разработки идеальной модели социально-политического устройства воссоздавались ими лишь в общих чертах. В целом их учение, выражавшее оппозицию не только церковной организации, но и феодальному государству, представляло собой новую и в какой-то мере рубежную ступень в развитии русской политической мысли, ибо в основных своих положениях оно развенчивало господствующую официальную идеологическую доктрину.

Ересь «стригольников» как по своему классовому составу, так и по содержанию, имела большое сходство с реформационными движениями стран Западной Европы⁸³.

Ортодоксальная церковь усмотрела большую опасность в «стригольнической» ереси, получившей значительное распространение и втянувшей в свою орбиту большое количество людей, принадлежащих к различным общественным кругам. В обсуждении поставленных «стригольниками» проблем участвовали и «иноцы и мирстии вси». Еретики же «во многие грады и в веси разыдошася и во всех градах и селех умножиша»⁸⁴. На них было организовано гонение. В 1375 г. новгородские еретики, главным образом, ересиархи, были казнены.

Однако ересь не погибла. Мотивы новгородской ереси «стригольников» возобновились в так называемой ереси «жидовствующих»*, получившей большое распространение на Руси. Ересь «жидовствующих» возникла в то время, когда Новгород уже перестал быть самоуправляющейся феодальной республикой, а стал частью Русского единого государства, чем и объясняется ее общерусский характер, почти лишенный сепаратистских элементов. Новая волна еретических движений возникает в разгар споров о монастырском землевладении. Еретики активно включаются в разрешение этой проблемы, заняв наиболее радикальную и последовательную позицию. Неразрешенность острых

* Название «жидовствующие» ересь получила в связи с тем, что ее идеологи свои теоретические положения подкрепляли ссылками на Ветхий Завет, который они предпочитали Новому.

социальных конфликтов и является причиной той острой идеологической преемственности, которая наблюдается между ересью «стригольников» и «жидовствующими»*.

Именно московские еретики поставили вопрос о реформации церкви, полном уничтожении ее владельческих прав и ликвидации монашества как института, хотя в разрешении социальных проблем это направление политической мысли было менее радикальным.

Благосклонное отношение к нему со стороны великого князя московского Ивана III являлось наилучшим свидетельством тому, что в какой-то мере политико-социальная программа ереси более соответствовала задачам великого князя, нежели официальная линия правящей церкви.

Социальным идеалом наиболее радикально настроенных «жидовствующих», как и «стригольников», была все та же раннехристианская община.

Еретическое движение было подавлено. Новгородские еретики предстали перед церковным Собором 1490 г., который приговорил их только к позорящим наказаниям (извержение из сана, отлучение от церкви, проклятие). Впоследствии церковь сумела добиться помощи государственных органов в преследовании и изобличении еретиков, поскольку она настаивала на квалификации еретичества как уголовного преступления, направленного против государства. Лица, заподозренные в причастности к нему, должны были преследоваться «по градскому закону» и судиться «по царскому суду»**. Уже на церковном Соборе 1504 г. «градский закон» и «царский суд» явили себя во всей строгости. На сей раз была применена смертная казнь, членовредительские наказания, тюремное заключение и ссылка⁸⁵.

Но несмотря на полный разгром еретического движения, основные вопросы, вызвавшие к жизни эти учения, продолжали волновать русское общество.

В середине XVI в. обострение классовой борьбы стимулировалось повсеместным ухудшением положения трудящихся масс. Войны с татарскими ханствами (Казань и Астрахань), покорение черкесских и кабардинских кня-

* Эта ересь довольно скоро получила большое распространение в Москве и стала известна как московско-новгородская.

** Законодательное оформление это положение получило только в XVII в. в ст. 1 Соборного Уложения 1649 г. (см.: Соборное Уложение 1649 г. М., 1958, с. 19).

жеств, а затем в 1558 г. война с Ливонией требовали денег, а это означало, в свою очередь, новое усиление налогового бремени. Опричные мероприятия 60-х годов, связанные с перестройкой феодального землевладения, привели в ряде мест к «запустошению» имений и ухудшению положения крестьянства и соответственно к обострению классовой борьбы, размаху которой содействовали «смертоносные глады и моры».

Все эти обстоятельства обусловили вспышку антифеодальных настроений, вызвавших новую волну реформационного движения.

Возникшее в этот период учение Феодосия Косого являлось как бы обобщением предшествующей еретической мысли, завершающим этапом всего русского реформационного движения.

Оно как бы подводило итог длительной социальной политической и философской полемике по вопросам, которые в течение почти двух веков волновали русское общество. Взгляды Ф. Косого не являются чем-то совершенно новым, привнесенным с Запада на русскую идеологическую почву, как полагали некоторые дореволюционные исследователи⁶⁶. Мыслителем разрабатывались те же проблемы, которые были поставлены еретическими движениями XIV—XV вв., обсуждались в политической полемике «иосифлян» и «нестяжателей», содержались в разнообразных проектах-предложениях по преобразованию социально-политической жизни русского общества.

Изучение доктрины этого мыслителя затрудняет отсутствие письменных источников, принадлежащих его перу. Взгляды Косого стали известны благодаря труду его современника — «обличителя» и оппонента — Зиновия Отенского, монаха Отия Новгородского монастыря, подробно изложившего учение своего идеологического противника в целях обстоятельной и пунктуальной критики по всем затронутым проблемам: богословским, социальным и политическим.

Вполне возможно, что в ходе полемики Зиновий и написал своему противнику какие-либо положения или, скорее всего, усилил имеющиеся, но основное содержание учения своего противника он должен был излагать по возможности объективно, так как не мог не учитывать и вероятно сти возражений со стороны своих современников, непосредственно знакомых с теорией Косого. Конечно, при исследовании сообщений Зиновия необходимо принимать во внимание их тенденциозность, диктуемую прежде всего

принципиальной противоположностью взглядов полемистов на все обсуждаемые вопросы.

Биографические сведения о Косом мы узнаем из того же источника. До настоящего времени Зиновий остается единственным биографом ересиарха. Косой был «московитин» и находился в услужении у «единого из честных слуг царевых»⁸⁷. Затем он бежал из Москвы в Заволжье приблизительно в 1547—1550-е годы (А. А. Зимин даже предполагает, что Косой оставил Москву в связи с июньским восстанием 1547 г., опасаясь расправы за участие в нем)⁸⁸.

Косой постригся в монахи на Белом озере, а затем он перебрался в глубь Заволжья на Новоозеро. В связи с осуждением еретика М. Башкина (1553—1554 гг.) в Москву на Собор привезли ряд лиц монашеского состояния из Заволжья, подозреваемых в распространении ереси, в том числе и Феодосия («поимаша самого того Косого»)⁸⁹. Косой содержался под надзором («был блюдом во едином из монастырей московских»). Однако он обманул стражу «ласканием» и убежал в Литву, откуда вновь зазвучала его проповедь («идеже учаша новое учение»)*. В Литве следы Косого теряются.

Оценивая жизненный путь Косого, Зиновий рассматривает его как нарушителя законов и клятвопреступника, поскольку Косой «от работы бо беглец, и господину его тать, чернечество прельсти от чернечества в миряны отступи, от христианства в развращения (Зиновий располагал сведениями, что в Литве Косой женился на вдове-еврейке. — Н. З.), от правоверия в кривоверие прилагаяся и нигде же истинен бысть...», поэтому Косой есть, по оценке Зиновия, «прелагатай (отступник) и прелестник еже есть изменник... а не учитель»⁹⁰.

Социальная основа позиции Косого представлена Зиновием со всей очевидностью. Он пишет о нем как о рабе и холопе, отмечая, что его учение обращено только к зависимой категории людей «вси бо раби удобь притичют к срабному и срадуются»⁹¹. «Новым учением» пытался Косой именно «нищете своей изобрести поможение»⁹². Данный Зиновием анализ социального состава последователей Феодосия позволяет безошибочно заключить,

* Побег в Литву рассматривается Зиновием как нарушение верности отечеству: «Како же будет верен чужой земли Косой, иже от своя земли отбег?» (Зиновий Отенский. Истины показание. с. 33—34).

что это были «холопы, крестьяне, низшее духовенство — белое и черное, представители низов посадского населения — таким образом... ересь Косого является типичной крестьяно-плебейской ересью». Учение Косого «неразрывно связано с классовой борьбой крестьянства и низов общества»⁹³, идеологом которых он и выступает в истории русских реформационных движений. Феодосий Косой требовал отмены всех форм социального и политического угнетения человека.

Официальная форма толкования религиозных текстов заключалась в убеждении широких масс верующих с помощью ученого богословия в незыблемости такого миропорядка, при котором «одни множатся в куплях, а другие оскудевают». Косой предпринял попытку теоретически доказать порочность и несправедливость подобного порядка вещей и показать полную его несовместимость с истинными положениями христианского учения, божественным разумом и доводами разума человеческого. Современный ему социально-политический строй он рассматривал не как данный богом, а как существующий вопреки его воле.

Создание такого учения под силу человеку не только мужественному, но мыслящему и образованному. Приверженцы «Нового учения» опровергают утверждение Зиновия о «невежестве Косого»⁹⁴. Они доказывают, что Косой — «книжник», образованный человек, который умеет толковать темные и неясные места Священного писания и творений древних мыслителей, разъясняя их скрытый и подчас неясный для неискушенного человека смысл⁹⁵. Свое учение Косой, по-видимому, излагал доступно и не в результате примитивизации материи, а в силу глубокого проникновения в исследуемые вопросы, умения приблизить их к современности вообще и собеседнику лично, помочь ему осознать свое место и роль в нынешней, а не загробной жизни. В этом смысле он «открывал» ему и содержание толкуемых текстов; люди понимали его и принимали справедливость его суждений, оценивая само учение как новое слово по сравнению со всем ранее известным*. Учение Косого, «именуемое Новым», сказал один из собеседников Зиновия, художник Феодор, «мноземы пох-

* Зиновий также подчеркивает новизну взглядов Косого. «Таковые глаголы, — утверждает он, — яже не слышашом никогда же прежде...» (Зиновий Отенский. Истины показание., с. 45).

валяемо и приемлемо и любимо от многих, и познаваемо яко истинно есть... Никто же от прежних учителей тако истину позна и не бысть иного учения такова преже, яко же Новое учение»⁹⁶. Люди признавали его учителем и многие следовали за ним.

Ключом к пониманию социально-политических позиций Ф. Косого служат его философско-богословские взгляды*.

Центром всех богословских споров средневековья, как правило, являлся основной универсальный догмат христианства, служивший краеугольным камнем построения христианской религии — учение о Троице. Тринитарный догмат — это не только учение о взаимоотношении главных действующих лиц христианства: бога Отца, Сына и Святого Духа, но и взаимоотношениях между ними, с одной стороны, и сотворенным по их воле человечеством — с другой. Официальное идеалистическое отношение к догмату требовало восприятия триинитарного учения только посредством веры**.

Человек же сотворен богом и полностью подчинен ему, поэтому сам не может нести ответственности за себя и не обладает свободой выбора линии поведения.

Тринитарный догмат смущал верующих практически со времени своего возникновения и вызывал серьезную критику со стороны ряда средневековых ученых. Во всех еретических течениях его обсуждение занимало ведущее место. Одним из спорных моментов в рассмотрении этой сложной богословской проблемы был вопрос о происхождении человечества и его непосредственной связи с богом. Та или иная форма толкования этой стороны догмата да-

* Считать Косого атеистом вряд ли можно (см., например: Покровский В. С. История русской политической мысли. М., 1951, с. 119), так же как и предполагать, что Косой в своих воззрениях «приблизился к атеизму» (см.: Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «Нового учения» Ф. Косого. — Вестник МГУ. Экономико-филологическая серия. М., 1956, № 8, с. 120). Косой никогда не отрицал наличие бога («не глаголет бо Косой, еже несть бога» (см.: Зиновий Отенский. Истины показание., с. 206)). Обвинение Зиновия в «отступлении» от бога и веры не следует понимать буквально, ибо Косой «отступал» лишь от существующей религиозной системы и форм ее организационного воплощения.

** Любое размышление над сущностью этого положения преследовалось и предписывалось «всякому человеку... веровати в Отца и Сына и Святого Духа едино Божество и силу в трех познаваемо и поклоняемо ставах. Тако веруем и всих довлеем» (Иосиф Волоцкий. Просветитель, с. 58).

вала возможность строить теории о сотворенности человека или его самобытности, наличии у него свободной воли или, напротив, наличии изначально только послушания, реализующегося в подчинении чужой воле (бога — царя — господина — отца — мужа). Подводя к рассмотрению догмата с рационалистических позиций, еретики прежде всего искали возможности теоретического обоснования правомерности самостоятельной реализации человеком своей воли.

Косой вообще не воспринимал традиционное положение о троичности божества. Одну из главных величин троицы — Иисуса Христа — он лишал божественной сущности (полностью разрушая этим сам догмат) и рассматривал его только как человека, рожденного по естественным законам, как и все люди («хотя Христа проста человеком именовать, а не бога», который, как и все люди, «...не сотворен... но рожен») ⁹⁷, создателя Нового учения (Новый Завет), имеющего положительную социально-политическую программу. Иисус Христос воспринимался Феодосием как мудрейший философ — наставник людей («един есть наш наставник»), обучающий их правильной (истинной) организации жизни ⁹⁸. Продолжая эту линию, Косой считал и человека не «тварным» созданием, а таким же естественным продуктом природы, как и все другие ее произведения. Человек, по его учению, самобытен; он рождается, живет и умирает по законам природы, регулирующим его жизнь, болезни и смерть ⁹⁹. Здесь Феодосий практически сформулировал понятие «естественного закона», который в своей реализации воплощает божественные истины в жизни природы и человека. Этому закону Косой отдает предпочтение перед всеми видами государственных законов.

В истории русской политической мысли постановка вопроса о «естественном законе» и о его приоритете по сравнению с законами государства встречается впервые, и она, конечно, пробивает брешь в религиозном мировоззрении, расчищая дорогу для формирования естественно-правовой доктрины, которая впоследствии вообще расстанется с теологической оболочкой. У Косого основные элементы этого мировоззрения уже наметились. Как правило, за постановкой вопроса о естественном законе неизбежно следовало и требование соблюдения естественных прав человека, формулируемое обычно в учении о прирожденных правах. Наличествует оно и у Косого. Есть у него и другой необходимый элемент естественно-правовой тео-

рии — «разум»*, который помогает человеку понять его права и подсказывает пути к их приобретению.

Таким образом, у Косого мы встречаемся с совершенно иной классификацией законов, нежели та, которой придерживались официальные философы-богословы Иосиф Волоцкий и Зиновий Отенский.

Косой различает: закон божественный как источник всего законодательства в мире, продиктованный божественной волей и получивший свое материализованное воплощение в Библии (он имеет в виду Ветхий Завет, особенно Пятикнижие); закон естественный, как основу жизни всего органического мира; закон положительный — «гражданский» как совокупность государственных установлений, регулирующих жизнь людей в современном обществе. Закон «гражданский» должен соответствовать божественным и естественным законам, только в этом случае он будет выражать истину, существующие современные ему гражданские законы (этим термином он называет все государственные законы) имеют своим источником не божественную волю, а «человеческие предания», целью которых является сохранение несправедливого порядка вещей, обеспечивающего одним бедность и несвободу, а другим — богатство и свободу¹⁰⁰.

В философской концепции Косого большое место отводится определению категории «духовного разума», который выделяет человека из мира животных и делает его «сыном божьим». При помощи «духовного разума» человек оценивает окружающий мир и свои собственные поступки в нем, познает истину. Когда же она раскроется для людей, то они будут знать, какими путями добывать себе свободу — самое естественное и необходимое из всех прав человека. Люди, познавшие истину, называются «духовными братьями» и «чадами»¹⁰¹. «Духовный разум» выступает в качестве единственного руководителя свободной воли человека.

Спор о свободе воли был весьма многозначен по своему содержанию. Еще «нестяжатели» делали из проблемы свободы воли далеко идущие выводы, отстаивая право на

* В разновидностях западноевропейских естественно-правовых конструкций ум человека, который помогает ему осознать свое положение в обществе и свои права, в отличие от Божественного разума, назван «здравым смыслом», «естественным разумом»; у англичан, например, сложилось понятие, определяемое термином «common sense». «Духовный разум» Косого очень близок к этим категориям.

самоволие и воспринимая наличие свободы воли как возможность выбора линии поведения, как гарантию личной ответственности за свои поступки, контролируемые только собственным разумом («рассуждением»), знанием и опытом.

Концепция «свободы воли» предполагала самостоятельную оценку всех поступков, а «самодейственность» давала возможность определения своего поведения каждым отдельным человеком.

«Духовный разум» и «свободную волю» Косой объявлял главными качествами человека, которые по своей природе несовместимы с «несвободой», являющейся величайшей несправедливостью, не оправданной ни человеческим естеством, ни божественными законами.

Этот средневековый мыслитель сумел подойти к классовому анализу идеологических установок современного ему общества. Противопоставление божественного авторитета «человеческому преданию» являлось у него религиозной формой непризнания и отвержения всех отношений, основанных на социальном насилии. Опираясь на эти исходные посылки своего учения, Косой дает критику существующего социального и политического строя. Прежде всего он развенчивает основные богословско-идеологические формы воздействия на массы как теоретические, так и практические.

Вслед за отрицанием божественной природы Христа, Косой, следуя логике, отрицает культ Богородицы (один из основных в христианстве); почитание креста и соответственно весь цикл так называемых «страстей господних» — им просто нет места в системе Косого, поскольку он отвергал сам тезис о возможности искупительной жертвы Христа, принесенной в целях спасения человечества. Человек должен заботиться о себе сам, располагая личным мужеством и «духовным разумом», и кроме таких же, как он, людей, никто ему в этом помочь не сможет, таков естественный закон жизни. Поклонения достоин только один бог (Саваоф). Людям никаким не следует поклоняться. Все авторитеты, кроме божественного, могут быть подвергнуты сомнению*. Косой отрицал поклонение иконам, крес-

* У итальянского еретика Камилло Ренато (середина XVI в.) концепция бога имеет определенное сходство с учением Косого: «Бога Ренато считал великой силой, единственной и всемогущей, создавшей небо и землю и все сущее на земле». Эти ключевые позиции сицилийский философ использовал для теоретического обоснования правомер-

ту, святым мученикам, отцам церкви, не верил в чудеса и в таинства перевоплощения и воскресения. Особенно возражал он против культа покойников¹⁰².

Само общение с богом — дело глубоко духовное и интимное, не требующее никаких внешних аксессуаров. Все формы, в которых в современном обществе существуют взаимоотношения человека с богом, ложны. Исходя из этих посылок, Косой отвергает церковную организацию как таковую, объявляя ложными все виды ее деятельности. Церковь не нужна, поскольку каждый человек способен сам общаться с богом. Духовенство, по мнению Косого, глубоко безнравственно. Священнослужители все (попы и епископы) «прилежат» лишь внешнеобрядовой стороне учения Христа «пению и канонам», но самую главную и нужную людям заповедь — «великую заповедь любви» — не соблюдают¹⁰³. «Живут попы и епископы не по Евангелию ложные учителя, именья збирают и ядят и пият много и по Евангелию не учат...»¹⁰⁴. Не видно в них «ни мира, ни кротости... но раздвоение и пря и ревность обретается», и царствует среди них «плотское мудрование, — и се самое в игуменах, епископах с митрополитом». Из этих посылок вытекал вывод об упразднении всей церковной организации, во-первых, как не предусмотренной писанием, а во-вторых, как корыстолюбивой, ложной и бесполезной.

Монашество тоже не основано на писании — «чернечество откуда приаше?». «Чернечествовати не женитися... вся та человеческая предания»¹⁰⁵.

Религиозный идеал Косого предполагает простые формы общения лиц, обладающих «духовным разумом», встречающихся в обычных «жителейственных домах», где нет «болванных» предметов, не творятся молебны, нет поклонов. Бог сам в сердцах верующих читает их чаянья. Так понимает Косой продолжение евангельских традиций. «Идеализация нравов апостольской церкви — характерная черта русской реформационной мысли на всем протяжении ее развития»¹⁰⁶ получила у Косого наиболее четкое завершение.

Итак, Косой полностью отвергает церковь как организацию, духовной власти. Каково же его отношение к политической («земской») власти?

ности отрицания «не только церкви, но и государства». Многие учителя ереси называли своих последователей «обретенными братьями» и «чадами» (см.: Чиколини Л. С. Итальянская утопия XVI—XVII вв., с. 105—106, 112).

Прежде всего следует отметить, что он четко осознавал функциональное взаимодействие обеих властей и прямо связывал их между собой, отмечая общность их целей и задач. «В церквах попы учат... земских властей боятся и дани даяти им»¹⁰⁷. Ему понятна истинная природа этих властей и принцип их взаимодействия. Церковь и государство, совместно осуществляя насилие над людьми, отнимают свободу, подвергают их жестоким формам эксплуатации. По этой причине он отрицает право на существование обеих организаций: «не подобает в христианах властем быти не подобает же повиноватися властем и попом»¹⁰⁸.

Некоторые исследователи полагают, что Косому присуща идея безвластия, или анархии. Однако с этим вряд ли можно согласиться. Вопрос о жителстве «бесцарных» людей действительно обсуждался в русском обществе. В широко распространенном произведении о жизни и подвигах Александра Македонского («Александрии») подробно рассказывалось об обществе таких людей, которые «не имели ни царя, ни купли, ни продажи, ни свару, ни разбоя»¹⁰⁹. В свою очередь неизвестный автор «Валаамской беседы» выступил с критикой, видимо, уже распространившихся взглядов о возможности существования общества без святительской и царской властей* Но нам представляется, что у Косого принципиально вопрос о безвластии как таковом, т. е. об анархическом состоянии общества, не поставлен. Протест против власти у него — скорее также одна из форм выражения недовольства социальным гнетом. Вполне вероятно, что смысл заявления Косого о неповиновении «властем и попом» следует понимать более широко, еретики «не хотели быть владымы от господей»¹¹⁰. Кроме того, необходимо учитывать, что раннехристианская община, устройство которой идеализировано многими еретическими движениями как в России, так и на Западе, была управляема властью общественной, лишенной политических прерогатив. Следует также отме-

* В «Беседе» существование «бесцарного» общества прямо связывается с понятием самовластия личности, идея «самовластия» личности выводится из круга богословских идей и связывается с основной политической проблемой времени: «Аще бы самовластна человека сотворил бог бы на весь свет и он не оставил бы царей и великих князей на весь свет и не разделил бы орды от орды». Самовластие воспринимается здесь как грех, в котором следует каяться. Автор «Беседы», по-видимому, знал «Новое учение» Косого и высказался не только против «своеволия», но и против целого ряда других положений Косого (см.: Моисеева Г. Н. Валаамская беседа. Л., 1958, с. 174—175).

тить, что вопрос о политической власти занимал Косого только как часть его главной социальной темы и потому не получил достаточно обстоятельного разрешения. Ему понятно лишь одно, что как с властью, так и с церковью предстоит борьба за достижение своего идеала. В этом аспекте вполне оправданно предположение, что приводимый Косым пример исхода израильского народа из Египта «представляет собой призыв ко всем крепостным и холопам выйти из «Египетского пленения» и «мужеством» и «разумом» уничтожить крепостничество»¹¹¹. Основная идея Косого заключалась в требовании «установления всеобщего равенства... общества, в котором все будут равны»¹¹², вне зависимости от национальности и вероисповедания «и татарове и немци и прочие языцы»¹¹³. Но здесь встает вопрос, только ли уравниения имуществ хотел Косой? Повидимому, он желал большего. Из текстов Зиновия явствует, что Косой являлся первым на Руси проповедником общности имущества, т. е. социалистического, а не эгалитарного идеала. Не уравниение частной собственности, а создание общей, единой для всех, — таков его идеал*. Феодосий и его последователи утверждали, что если кто-либо имеет «духовный разум» и становится «братом духовным» и «чадом», т. е. вступает в их общество, то он приносит в него и все свое состояние, как об этом написано в Деяниях Апостольских. И действительно, такая практика, видимо, у феодосиан бытовала, ибо Зиновий обрушивается с истинно классовою ненавистью на имевшиеся факты обобществления имуществ. «Обходите бо своя ученики присно, и имения их изживающе в объядении и в пьянстве друг друга поядающе»¹¹⁴. Зиновию представляется, что обобществление имуществ может привести лишь к «конечному убожеству». Ему кажется совершенно недопустимым и незаконным такой порядок, при котором люди проедают и проживают достояние, которое им не принадлежало («не готовящихся сицевых вам»¹¹⁵).

Видимо, в идеальном варианте социального устройства, моделируемого «Новым учением», все члены его получают пропитание от трудов рук своих. Так, последователи

* А. И. Клибанов полагает, что идеал Косого состоял в требовании «общности имуществ и в равной доле каждого из них» (Клибанов А. И. Реформационные движения., с. 301). Однако следует заметить, что общность имуществ не обязательно предполагает наличие равных долей — это, скорее, идеал эгалитаризма, т. е. уравнительной доктрины. Общность имуществ — более высокая ступень в развитии социалистической теории.

Косого отмечают, что Косой справедливо взял у своего господина «некое именье», так как заработал его. Этот поступок не являлся, по их мнению, кражей, как полагал Зиновий, потому что Косой честно работал («понеже служил господину своему») и то, что он взял тайно, на самом деле принадлежало ему по праву («есть мзда работы его»). Довольно четкая постановка вопроса о праве на получение заработанного трудами рук своих. Других сведений о труде, его видах и формах распределения заработанного нет. Но разрешение этой проблемы в данном аспекте предоставляет возможность считать, что в «Новом учении» социальное устройство предполагало не только наличие общей собственности, но и необходимость труда и соответственно права на получение за него вознаграждения.

В связи с такой постановкой вопроса интересными представляются взгляды Косого о возможности подаяния милостыни нищим. Еще Нил Сорский установил четкую зависимость между «стяжанием» и «подаянием». Нет «стяжания» — нет и возможности творить подаяния. Трудись и «удовляйся» от «делания своего». Милостыня — лишь оправдание «стяжанию», а «нестяжание есть вишии таковых подаяний». И. С. Пересветов прямо заявил, что противно справедливости подавать милостыню от «неправедно» стяжаемого богатства, награбив в одном месте и отдав в другом*. Косой также принципиально отрицает подаяние. Обоснованный им социалистический идеал исключал нищенство как таковое. В текстах Деяний Апостольских так же, как и в Посланиях ап. Павла, нигде не говорится о подаянии милостыни, а, напротив, речь идет о необходимости работать и об отрицании возможности получать, ничего не давая («не делай да не яст»). А в «Деяниях Апостолов» сообщалось, что в идеальной общине, где «вся обща» «не бяша бо нищ ни един в них»¹¹⁶. Видимо, из этих соображений исходил и Феодосий, когда «не повелевал ни миловати, ни подаяти укроха хлебно-го»¹¹⁷.

Интересен и вопрос о путях достижения идеала в учении Косого. Р. Г. Лапшина, например, предполагает, что мыслитель ориентировался только на мирное распространение учения, в результате усвоения которого люди приобретут «духовный разум» и придут к убеждению о необходимости «объединения людей и имуществ»¹¹⁸. Однако на-

* См. с. 112 настоящей работы.

до отметить, что иногда мирная пропаганда сменялась у Косого призывом к открытым действиям. Зиновий, например, отмечал, что Феодосий призывал своих последователей «сокрушать кресты и иконы»¹¹⁹. Отенский не раз упоминал о том, что Косой не только учитель, но и «делатель». «Ни во овчих кожах волки уже, но откровенная злая делателя»¹²⁰. В более поздней работе Зиновий вполне последовательно проводит мысль о том, что имеет дело не только с учителем и его учением, но с повстанцем и его соратниками. «Видим же паче в вас не миротворение, но паче начинающих рать». Он называет далее феодосиан «исчадиями мятежными», «злобу всякую творяще»¹²¹.

По-видимому, деятельность Косого и его последователей имела и определенные организационные формы*. Так, они собирались в каких-то «жительствовавших домах» и вряд ли только, как предполагает А. И. Клибанов, «усаживались за столы, совершая братские трапезы, на которых преломляли хлеб, считая, что этим продолжают обычай Христа и его учеников»¹²². Скорее всего, темой их бесед были «не столько религиозные, сколько социально-политические проблемы», чему вполне соответствовали и «способы их обсуждения... тайные собрания... близкие крестьянским заговорам, которые имели место в Германии накануне Крестьянской войны»¹²³. Действительно, Зиновий сообщает, что последователи Феодосия для того, чтобы «все зло содеяти», собирались «отай» «в ношах сходящая.. всех очес бояшася»¹²⁴.

Религиозный идеал Косого полностью определил его социально-политические представления о наилучшем устройстве человеческого общества. Подобно всем идеологам плебейского направления ересей в Западной Европе, Феодосий Косой требовал «восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений»¹²⁵. Из «равенства сынов божьих» Косой также выводил гражданское равенство и прежде всего необходимость состояния свободы для всех людей, а что касается равенства имуществ, то здесь он опередил как своих современников, так и западных реформаторов, которые, по словам Ф. Энгельса, требовали «отчасти даже равенство имуществ», Косой же

* И. И. Смирнов вполне правомерно рассматривал Ф. Косого как непосредственного предшественника Болотникова и Хлопка (см.: Смирнов И. И. Восстание Болотникова 1606—1607 гг. Л., 1951, с. 7).

настаивал на социалистическом идеале, т. е. полной общности имущества. Этот вывод логически вытекал из развития Феодосием Косым основных положений «нестяжательства» как социальной доктрины. А. Г. Кузьмин усматривает наличие прямой связи между еретиками и «нестяжателями». Если в свое время «нестяжательство» впитало определенные еретические идеи (движение «стригольников», требовавших секуляризации церковных владений, возникло в XIV веке), то впоследствии «нестяжательские» теоретические положения стали базой для развития антифеодальных направлений мысли.

В связи с этим А. Г. Кузьмин вполне справедливо считает Феодосия Косого прямым продолжателем и последователем идей Нила Сорского, сумевшего с их помощью выразить «интересы низших слоев русского общества»¹²⁶.

В политическом плане, по-видимому, он моделирует идеал самоуправляющейся общины в противовес монархическому принципу организации власти. Этот вывод наиболее последовательно вытекает из всех положений мыслителя, в которых рассматривается социальный и политический статус человека в обществе.

Распространение «Нового учения» Феодосия в XVI в. было довольно значительным как по географическому ареалу, так и по количеству лиц, знакомых с его основными положениями, а известность самого Феодосия Зиновий сравнивает со славой Магомета и Лютера¹²⁷. Влияние идей русских еретиков и, в частности, «Нового учения» Феодосия Косого на формы еретического движения в Литве и Белоруссии в настоящее время всесторонне исследуется советскими учеными*.

* См.: Сокол Ф. Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии в XVI — в первой половине XVII века. Минск, 1984. Автор, соглашаясь с постановкой проблемы А. И. Клибановым (см.: Клибанов А. И. Реформационные движения в России. М., 1960), полагает, что в Литве и Белоруссии имело место именно реформационное движение, выступившее с идеалами раннего христианского коммунизма.

А. Г. Кузьмин предлагает другую точку зрения, утверждая, что в России «слабость городов, подчиненность их власти феодальным наместникам (т. е. отсутствие городского самоуправления. — Н. З.) лишали материальной базы реформационные устремления отдельных церковных деятелей» (см.: Кузьмин А. Г. Публицистика и общественная мысль. — В кн.: Очерки русской культуры XVI в. М., 1977, с. 135). В данном случае позиция А. И. Клибанова и Ф. Ф. Сокола представляется нам наиболее правильной, а доводы о наличии условий, позволяющих характеризовать еретические движения в России в XV—XVI вв. как реформационные (как по форме, так и по содержанию), научно убедительными.

Все это позволяет утверждать, что учение Косого сыграло значительную роль в истории русской политической и философской мысли, не говоря уже о том, что оно представляло собой первый вариант социалистической утопии на русской почве, имевший не только теоретическую конструкцию, но и первый практический опыт.

¹ См.: Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Л., 1973, с. 129.

² См.: Очерки русской культуры XVI в. М., 1977, с. 138.

³ См.: Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое влияние на Руси в XI—XIII вв. М., 1978, с. 116.

⁴ Синицына Н. В. «Нестяжательство» и русская православная церковь XIV—XVI вв. — В сб.: Религии мира. История и современность. М., 1983, с. 82.

⁵ Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912, с. 39 (в дальнейшем — Нил Сорский. Предание...).

⁶ Там же, с. 46—47.

⁷ Там же, с. 5.

⁸ Там же, с. 6.

⁹ Там же, с. 7.

¹⁰ Там же.

¹¹ Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977, с. 105.

¹² Нил Сорский. Предание. с. 81.

¹³ Там же, с. 47.

¹⁴ Синицына Н. В. «Нестяжательство» и русская православная церковь XIV—XVI вв., с. 84—85.

¹⁵ См.: Очерки истории СССР. Период феодализма. Конец XV—XVI вв. М., 1955, с. 175.

¹⁶ Бегунов Ю. К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви. — ТОДРЛ, т. XX. М.—Л., 1964, с. 351.

¹⁷ Письмо о нелюбках. ПТСО. М., 1851, т. X, с. 505.

¹⁸ Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли (первая треть XVI в.). Л., 1970, с. 280 (в дальнейшем — Казакова Н. А. Очерки...).

¹⁹ Соборный ответ 1503 года. — В кн.: Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, с. 326—327.

²⁰ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1855, с. 175.

²¹ См.: Добротолюбие в славянорусском переводе. Ч. I. М., 1851, с. 93.

²² Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии XVI — начала XVII вв. М., 1980, с. 110—111.

²³ Нил Сорский. Предание. с. 5.

²⁴ Там же, с. 36.

²⁵ Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. СПб., 1882, с. 277

²⁶ Нил Сорский. Предание. с. 91.

²⁷ Архангельский А. С. Указ. соч., с. 279.

²⁸ См.: Нил Сорский. Предание. с. 85.

- ²⁹ Послания Нила Сорского. — ТОДРЛ, т. XXIX. Л., 1974, с. 140.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же.
- ³² См.: Васснан Патрикеев и его сочинения. Публ. Н. А. Казаковой. Л., 1960. — Слово ответно, с. 258.
- ³³ Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель. — В кн.: Послания Иосифа Волоцкого, с. 96.
- ³⁴ Хорошкевич А. Л. История государственности в публицистике времен централизации. — В кн.: Общество и государство феодальной Руси. М., 1975, с. 115.
- ³⁵ См.: Адрианова-Перетц В. П. Древнерусские литературные памятники в югославской письменности. — ТОДРЛ, т. XIX, 1962, с. 23.
- ³⁶ Послания Иосифа Волоцкого, с. 308.
- ³⁷ Великие Минеи Четьи. СПб., вып. 1, 1868, стб. 550 (в дальнейшем — ВМЧ).
- ³⁸ Казакова Н. А. Вопрос о монастырском землевладении на Руси в конце XV — начале XVI века. — В кн.: Васснан Патрикеев и его сочинения. М. — Л., 1960, с. 23.
- ³⁹ Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871, с. 12—13.
- ⁴⁰ Послания Иосифа Волоцкого, с. 181.
- ⁴¹ См.: ВМЧ, стб. 600.
- ⁴² Послания Иосифа Волоцкого, с. 182.
- ⁴³ Там же, с. 202.
- ⁴⁴ Там же, с. 198.
- ⁴⁵ Medlin W. K. Moscow and East Rome, a Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia. Geneva, 1952, p. 59.
- ⁴⁶ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси. . Источники. М., 1955, с. 346.
- ⁴⁷ Послания Иосифа Волоцкого, с. 176.
- ⁴⁸ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси. . Источники. М., 1955, с. 346.
- ⁴⁹ Дьяконов М. Власть московских государей. СПб., 1889, а. 130.
- ⁵⁰ Послания Иосифа Волоцкого, с. 230.
- ⁵¹ Там же, с. 184.
- ⁵² Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1896, с. 548.
- ⁵³ См.: Kologrivov I. Essays on the History of Russian Holyines. Brussels, 1961, p. 204.
- ⁵⁴ Послания Иосифа Волоцкого, с. 179.
- ⁵⁵ Иосиф Волоцкий. Просветитель, с. 488—489.
- ⁵⁶ Послания Иосифа Волоцкого, с. 175—178.
- ⁵⁷ Иосиф Волоцкий. Просветитель, с. 148.
- ⁵⁸ Там же, с. 149.
- ⁵⁹ Гольдберг А. Л. Идея «Москва — третий Рим» в сочинениях первой половины XVI в. — ТОДРЛ, т. XXXVII. Л., 1983, с. 143.
- ⁶⁰ Заметка неизвестного автора о Филофее. — В кн.: Малинин В. Приложения, с. 25.
- ⁶¹ См.: Зимин А. А. Общественно-политические взгляды Федора Карпова. — ТОДРЛ, т. XII. Л., 1956, с. 161.
- ⁶² Малинин В. Приложения. . с. 8.
- ⁶³ Там же, с. 25.
- ⁶⁴ Там же, с. 26.
- ⁶⁵ Дьяконов М. Власть московских государей. М., 1889, с. 66.
- ⁶⁶ Кириллов И. Третий Рим. М., 1914, с. 30.

- 67 М а л и н и н В. Приложения... с. 52.
- 68 Там же, с. 16, 27, 67, 51, 30.
- 69 Там же, с. 16, 55.
- 70 Там же, с. 17, 23, 7.
- 71 Там же, с. 27.
- 72 См.: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра I. — В сб.: Художественный язык средневековья. М., 1982, с. 239, 240.
- 73 М а л и н и н В. Приложения... с. 45.
- 74 См.: С. Toumanoff. Moscow the third Rome genesis and significance of a politico-religious idea. — The Catholic historical review, 1955, v. 40, p. 477.
- 75 Пыпин А. Н. История русской литературы, СПб., 1898, т. II, с. 72.
- 76 Чаев И. С. Москва — третий Рим в политической практике московского правительства. — Исторические записки, 1945, т. 17, с. 22.
- 77 Дьяконов М. Власть московских государей, с. 67—68.
- 78 Гольдберг А. Л. Указ. статья, с. 61—64.
- 79 См.: М а л и н и н В. Приложение... с. 143.
- 80 См. сообщение Я. Н. Шапова «О международном семинаре в Риме» на тему: «От Рима к третьему Риму». — Вопросы истории, 1982, № 3, с. 151; см. также: Краткая история СССР, т. I, с. 121.
- 81 См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 361.
- 82 Там же.
- 83 См.: Чиколини Л. С. Указ. соч.
- 84 Иосиф Волоцкий. Просветитель, с. 484.
- 85 ПСРЛ, т. VIII. СПб., 1853, с. 244.
- 86 См.: Боцановский В. Ф. Русские вольнодумцы XIV—XV вв. — Новое слово. СПб., 1896, № 12, с. 157.
- 87 Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о Новом учении. Казань, 1863, с. 24—25.
- 88 Зимин А. А. Пересветов и его современники, М., с. 183.
- 89 См.: Зиновий Отенский. Истины показание... с. 879.
- Арест Косого приблизительно датируется 1554—1555 гг.
- 90 Там же, с. 40.
- 91 Зиновий Отенский. Истины показание. с. 48.
- 92 Зиновий Отенский. Послание многословное. М., 1880, с. 48.
- 93 Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «Нового учения» Феодосия Косого. — Вестник МГУ Экономико-филологическая серия. М., 1956, № 2, с. 144.
- 94 Зиновий Отенский. Истины показание... с. 45.
- 95 Там же, с. 42—43.
- 96 Там же, с. 15.
- 97 Там же, с. 358.
- 98 Там же, с. 219—220.
- 99 Там же, с. 277.
- 100 Там же, с. 827, 876.
- 101 Зиновий Отенский. Послание многословное, с. XVII.
- 102 Там же, с. XVII—XVIII.
- 103 Там же, с. 2.
- 104 Там же.
- 105 Там же, с. 212.
- 106 Клибанов А. И. Реформационные движения с. 297.
- 107 Зиновий Отенский. Послание многословное, с. XVI—XVII.
- 108 Там же, с. 143—144.

¹⁰⁹ История русской литературы. Л., 1980, с. 192. Зиновий Отенский также обсуждал проблему жительства «бесцарных» людей, воспринимая это состояние как такое общество, где «коемуждо аще по своему хотению творити» (Истины показание... с. 575).

¹¹⁰ Клибанов А. И. Реформационные движения... с. 301.

¹¹¹ Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «Нового учения» Феодосия Косого, с. 116.

¹¹² Шелестов Д. К. Свободомыслие в учении Косого. — ВИРА. М., 1954, № 2, с. 214.

¹¹³ Зиновий Отенский. Послание многословное, с. 143.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же, с. 290.

¹¹⁶ Деяния Апостолов, IV, 32, 34.

¹¹⁷ Зиновий Отенский. Послание многословное, с. 291.

¹¹⁸ Лапшина Р. Г. Феодосий Косой — идеолог крестьянства XVI в. — ТОДРЛ, т. IX, Л., 1953, с. 248.

¹¹⁹ Зиновий Отенский. Истины показание... с. 41.

¹²⁰ Там же, с. 880.

¹²¹ См.: Зиновий Отенский. Послание многословное, с. 290.

¹²² Клибанов А. И. Реформационные движения... с. 297.

¹²³ Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «Нового учения» Феодосия Косого, с. 111. Близость путей Феодосия Косого и Томаса Мюнцера, родственность их идеальной общественной модели не раз отмечалась исследователями. Однако эта тема нуждается в специальной разработке (см.: Рыбаков Б. А. Воинствующие церковники XVI в. — Антирелигиозник, 1934, № 2—3; Лапшина Р. Г. Феодосий Косой — идеолог крестьянства XVI в. — ТОДРЛ, т. IX, с. 245; Клибанов А. И. Реформационные движения... с. 276).

¹²⁴ Зиновий Отенский. Послание многословное, с. 188.

¹²⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 362.

¹²⁶ Кузьмин А. Г. Публицистика и общественная мысль. — В кн.: Очерки русской культуры XVI в. М., 1977, с. 135.

¹²⁷ См.: Зиновий Отенский. Истины показание... с. 48—49.



**ПРОГРАММА
ПОЛИТИКО-
ПРАВОВЫХ
ПРЕОБРАЗОВАНИЙ
В ЦЕНТРА-
ЛИЗОВАННОМ
ГОСУДАРСТВЕ**





Процесс объединения русских земель и создания на их основе единого суверенного государства в своих основных чертах был завершен во второй половине XVI в. Росту внешнего и внутреннего политического престижа царской власти содействовало расширение территориальных границ Московского государства. В годы правления Ивана IV к России были присоединены Казань, Астрахань и Западная Сибирь. Признали вассальную зависимость от русского царя народы Северного Кавказа.

В 1547 году великий князь московский Иван IV венчался на царство и получил титул «царя всея Руси», официально утвердив этим актом единодержавие внутри страны и упрочив свое положение на международной арене, на которой он выступал отныне как суверенный верховный властитель, равный всем другим главам государств.

К этому периоду в системе внутривнутриполитических отношений в стране назрели определенные коллизии политико-юридического характера, образовавшиеся в связи с тем, что создание единого государства стало уже очевидным фактом, а государственный аппарат, соответствующий центральному, а не удельному принципу построения и деятельности, еще только возникал. В этом переходе к новым формам организации управления страной и заключалась основная сложность внутренней жизни эпохи.

Необходимость проведения реформ, обеспечивающих процесс централизации государственно-властного аппарата и установление единообразия в управлении страной, стала совершенно очевидной. К тому же она стимулировалась ростом классовой борьбы, обострившейся не только между основными классами феодального общества, но и между

отдельными социальными группами господствующего класса феодалов.

Для разрешения всех этих проблем к началу 1549 г. при Иване IV образуется правительство (известное впоследствии под названием «Избранной рады»), состоящее из представителей боярства и дворянства. Возглавил его незнатный костромской дворянин Алексей Адашев. Правительство срочно провело ряд реформ, затронувших разнообразные стороны организации власти и управления в стране*.

Земским Собором 1549 года завершился процесс формирования в России сословно-представительной монархии. Соборная форма предусматривала разрешение важнейших государственных дел с участием представителей сословий, однако она не создала препятствия сосредоточению властных полномочий в руках царя, а напротив, в определенной степени даже способствовала росту абсолютистских начал в государственном управлении.

Собор 1549 года одобрил политику Избранной рады и официально провозгласил начало проведения реформ в государстве. Последующая затем подготовка и проведение Стоглавого Собора, ставившего своей задачей рассмотрение наиболее важных церковно-государственных проблем, также содействовали оживлению реформаторских настроений. С новой силой разгорелись споры вокруг проблем церковной организации и имущественных прав монастырей. Однако характер и их содержание в некоторой степени изменились. Публицистов из церковной среды волновали вопросы, связанные с определением политического и юридического статуса не только церковно-монастырской системы, но и государства, в особенности механизм построения его аппарата и функциональная деятельность ведущих звеньев.

Расцвет политической публицистики, наблюдаемый в стране в середине XVI в., стимулировался не только реформаторской деятельностью правительства, но и подъемом национального самосознания, связанного с окончательным падением золотоордынского ига (1480) и присоединением к России Казанского (1552) и Астраханского (1556) ханств.

Этот период в истории Русского государства отмечен

* Например, был принят ряд административно-финансовых узаконений, которыми вводилась единая налоговая система и уничтожались наместничества. «Указ о кормлениях» устанавливал новые формы управления страной; «Уложение о службе» — основы формирования армии нового типа. Судебник 1550 года и «Уложение о новых формах суда» определяли правовые формы деятельности органов государства.

всесторонним развитием культуры, на базе которой и формировалось политико-юридическое мировоззрение*

Внимание писателей тех лет сосредоточивается на группе наиболее важных социальных и политических проблем. Они обсуждают темы, связанные с общим статусом верховной власти, формой ее организации, способами и методами реализации. Особый интерес вызывает определение юридического положения сторон — участников властеотношения (властвующих и подвластных), в котором угадываются попытки установления компетенции высших органов власти.

Выясняется содержание группы теоретико-правовых проблем (классификация норм права, соотношение «правды», справедливости и закона и др.), анализируется юридическая практика в государстве (организация и деятельность судебной системы, порядок судопроизводства, виды доказательств** и т. п.).

В данной исторической ситуации Л. В. Черепнин четко выделяет два направления в государственном строительстве и сопровождающей его политической идеологии, которые отвечали идеалам разных социальных групп класса феодалов. Первое из них, опиравшееся на реформы, проведенные Избранной радой, предполагало развитие принципа «сочетания учреждений приказного аппарата с органами сословного представительства в центре... и на местах», т. е. формулировало с той или иной степенью конкретности идеал ограниченной монархии с сословно-представительными и правительственными органами при верховной власти. Этот общественно-политический идеал разрабатывался такими мыслителями, как М. Грек, И. Пересветов, А. Курбский, З. Отенский, И. Тимофеев и ряд других.

* В XVI веке в России уже было распространено книгопечатание. Письменное, печатное слово, а также произведения изобразительного искусства (во многом служившие проводниками философских и политических учений) знакомили читателя с эпизодами мировой истории, традициями античной и византийской культуры.

** Русский законодательный корпус того времени, представленный Судебниками 1497 и 1550 годов и Судебником Василия III, находился на высоком юридическом уровне как по кругу регулируемых вопросов, так и по юридической технике. Р. Ю. Виппер отмечал, что «только хорошо вышколенная группа законовеев способна была редактировать такие своды, как великокняжеский Судебник 1497 года и царский Судебник 1550 года: «в то время ни в Германии, ни вообще где-либо на Западе не было ничего подобного; судьи изнывали под тяжестью запутанных, не приведенных в систему правовых положений разных времен» (см.: Виппер Р. Иван Грозный. Ташкент, 1942, с. 25).

Второе направление, проводимое непосредственно царем Иваном IV, заключалось в обосновании правомерности неограниченной монархии со сосредоточением всей полноты политической власти в руках царя, не имеющего никаких ограничений в реализации своих полномочий¹. Практическое воплощение этой теории в государственном строительстве выразилось в ликвидации Избранной рады к началу 60-х годов XVI в. и проведении опричной реформы (1564 г.), установившей деспотический политический режим.

1. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МАКСИМА ГРЕКА

В литературе имя философа и политического мыслителя середины XVI в. Максима Грека обычно связывается с «нестяжательским» направлением мысли. Однако следует учитывать, что термины «стяжатель» и «нестяжатель» при определении политического курса того или иного мыслителя звучат крайне условно и не могут дать исчерпывающей характеристики позиционной сущности политических платформ этих мыслителей.

Противоположность взглядов между «нестяжателями» и «иосифлянами», вызывавшая оживленную полемику в XV — начале XVI вв., в основном лежит в сфере определения социально-экономического статуса церковно-монастырской системы. В области политико-юридических воззрений серьезных партийных разногласий между ними не усматривается. Сходство или различие в разрешении той или иной политической темы определяются уровнем развития политического мышления на данном историческом этапе, а также совокупностью приемов, при помощи которых мыслители разрабатывают свои теоретические схемы, поэтому весьма часто при разрешении политической проблематики идеологи как «нестяжательского», так и «иосифлянского» направлений, приходят к однозначным выводам.

В середине XVI в. (особенно после Стоглавого Собора 1551 г.) публицистические споры вокруг церковно-организационной проблематики несколько утрачивают свою остроту, уступая место полемике по вопросам, касающимся устройства и деятельности государственно-правовой системы. Поэтому разделение политической мысли на эти два направления, с самого начала носившее несколько условный характер, все более теряет свой смысл и значение.

Максим Грек приехал в Россию в 1516 году по пригла-

шестью великого князя Василия III для перевода богослужебных книг с греческого на русский язык. К этому времени ученый греческий монах прошел большой и сложный жизненный путь. Многие годы он провел в Италии в бурное время Итальянского Возрождения, прослушал курс университетских наук, стал монахом, а затем вернулся в Грецию и поселился в афонском Ватопедском монастыре, всецело посвятив себя занятиям по философии, богословию и переводческой деятельности. В Россию он приехал с заслуженной славой ученого человека. Почти за год он овладел русским языком. Будучи человеком способным и любознательным, Максим Грек заинтересовался всеми насущными проблемами русской общественно-политической жизни, глубоко постиг их содержание и сумел принять активное участие в публицистической полемике, уделив «большое внимание вопросам государственного управления»².

Его судьба в России сложилась трагически. Он был дважды соборно осужден (1525 и 1531) и почти на двадцать пять лет лишен свободы. Тем не менее его творческая жизнь не прерывалась. Большую часть своих произведений Максим Грек написал в заточении. Широкий диапазон знаний, глубина понимания затронутых вопросов, оригинальность их разрешения стяжали ему прижизненную славу.

Тем не менее французский исследователь Илья Денисов явно преувеличил роль Максима Грека в московском обществе середины XVI века, посчитав его чуть ли не пророком цивилизации в России, пробудившим русский народ от многовековой спячки³. Этот взгляд представляет собой лишь отражение распространенного в буржуазной науке представления о крайней отсталости культурной жизни в средневековой России. Данная точка зрения полностью опровергнута многочисленными советскими комплексными исследованиями по русской медиевистической культуре. Именно наличие высокого уровня политико-правового мышления на Руси, сложившегося в XV—XVI вв., позволило Максиму Греку квалифицированно рассматривать насущные социально-политические проблемы и быть понятым его русским окружением.

В области философского и общекультурного знания он выступил апологетом образованности, утверждая необходимость изучения всех наук не только божественных, но и «окружных»*: «Окружная бо учения добра и нужна суща человеческому житию...»⁴. В подтверждение данных положе-

* Под «окружными», или «внешними», науками на Руси обычно подразумевались все светские знания.

ний он приводит в качестве примера, достойного подражания, Парижский университет, в котором бесплатно («от царских сокровищ») обучается множество людей, притом не только богословским и философским наукам, но и «внешнего наказания всяческие учения...», причем он отмечает, что среди учеников из разных стран есть «сынове простейших человек», а есть «и самех, иже в царскую высоту»⁵.

Максим поддержал и основательно развил концепцию Нила Сорского о необходимости наличия у человека «свободной воли». Его поступки, по учению Максима, должны быть определены только свободной волей, поскольку «душа свободна есть и владычица страстем», и главное заключается в умении «одоleti собою себе» — это, по представлению афонского философа, «всех одолений перва победа»⁶. Источником зла на земле являются поступки людей. В «злых делах» виновны только сами люди. Максим отстаивает принцип «самовластия» «для обоснования не только посмертного воздаяния, но и ответственности человека за свои земные дела; в этом его главное значение»⁷.

В свой метод исследования Максим Грек наряду со схоластическими приемами богословия вводит и такие категории, как «разум», «законы мышления», прибегая в системе доказательств тех или иных положений к ссылке на «здравый разум» и «историческую правду».

В этом отношении теория Максима Грека является как бы подготовительной ступенью, предвестником естественно-правовых концепций.

Общая теоретическая платформа, характеризующая социальные взгляды Максима Грека, имеет «нестяжательскую» ориентацию, поскольку исходным пунктом всех рассуждений философа является евангельская проповедь нестяжания и обязательности личного труда. Инок обязан быть «странен, незнаем, бездомен, безотечествен и безименен»⁸. Лицам, принявшим монашеский обет, лучше «обнищати... нежели сребром облитися. Стужаема терпети, а не самим стужати... и не желать питатися кровию убогих...»⁹. «Неложных инок жительство» должно отличаться от жизни мирян «нестяжательством и нищетою». Однако церковь преступила евангельские заповеди «собираючи себе богатство неправдою и богомерскими ростами и за села и земли в судилище приходяще и, с суперники сварящаяся...»¹⁰.

Максим Грек понял природу крупной частной собственности, охарактеризовав источник ее приобретения и умножения как несправедливый. Однако он не был вообще про-

тивинком частной собственности и сторонником общности имуществ. Данные теоретические посылки привели его к выводу только о противоречии практики вотчинного быта монастырей евангельским идеалам нищеты.

Оппоненты «нестяжательской» доктрины в качестве основной аргументации, оправдывающей стяжательское положение крупного общежительного монастыря, обычно выдвигали тезис о личной нищете каждого в отдельности члена корпорации, утверждая, что евангельские принципы не нарушаются, поскольку каждый монах нищ, а все богатство в целом принадлежит монастырю и никто из его членов не может «взять что и отнести», поскольку все имущество есть «обще всем».

Максим Грек считает несостоятельным этот тезис, смело приводя сравнение такого монастыря с шайкой разбойников (сравнение само по себе рискованное!), все члены которой несут ответственность за грабежи, даже если и не каждый из них получает долю в дележе награбленного¹¹. Нелепой представляется ему и практика таких пострижений в монахи, при которых люди, надев монашеское платье и отказавшись от всех своих мирских «имений», начинают вновь под прикрытием монастыря заниматься стяжательством. Нет в том правды, заявляет мыслитель, чтобы отказаться от своих имений «быдто бы бога ради, а чюжих пристяжати». Покидающий мир человек обязан лишиться всего, что связывало его с ним, а главным образом «богатства, всяческих стяжаний им же есть сопряжена неправда и всякое лихоимание... ненасытно любление злата и сребра»¹².

Н. В. Сеницына полагает, что нестяжательность М. Грека заключается не в реальном практическом отказе от богатства, а лишь в желании устранить из души монаха неверные мнения относительно имущества: жадность, стремление к наживе. Философом, по мнению исследователя, «критикуется не самый факт владения монастырями селами, населенными крестьянами, но алчность монахов, их постоянное стремление к новым приобретениям». Максим Грек, — как полагает Н. В. Сеницына, — осуждает «не самый факт труда «поселян», обеспечивающий многочисленные монастырские «потребы», но кабальные формы эксплуатации внутри феодальных монастырских вотчин...»¹³.

Такая оценка «нестяжательской» позиции Максима представляется нам не совсем точной.

Следует учитывать, что принципиально Максим Грек вообще осуждает богатство, которое, по его мнению, лежит

в основе всех «нестроений и преступлений человеческих». Стяжательство — самый тяжелый человеческий порок, губительный не только для иноков, но и для мирян. Монастыри по своему статусу вообще не должны иметь накоплений, ведущих к порочной жизни за счет эксплуатации других лиц. Корень всех недостатков монастырской организации как социального характера (эксплуатация крестьян, ростовщичество, обман и т. п.), так и нравственного (моральный облик лиц, принявших иноческий обет: алчность, жадность, сребролюбие, взяточничество, покупка чинов и званий, растленное поведение в быту и др.), М. Грек усматривает в стяжательской практике всей церковно-монастырской системы.

Н. В. Синицына находит черты некоторой непоследовательности нестяжательской конструкции Максима в признании мыслителем права монастырской корпорации на владение свободными землями, пашнями, садами, огородами, виноградниками и т. п., а также возможности использования справедливо оплачиваемого наемного труда. Здесь необходимо учитывать, что владение свободными ненаселенными землями М. Грек рассматривает прежде всего как реальное обеспечение личного труда членов корпорации. «Все бо монастыри без имений, рекше без сел живут, едними своими рукоделии и непрестанными труды в поте лица своего добывают себе житейская». Но трудятся монахи на землях монастыря, у которого есть виноградники, пашни и двор¹⁴. Использование наемного труда предполагается в случаях болезней, старости монахов, при обработке далеко и неудобно расположенного участка, и в других ситуациях. Обращение в подобных случаях к наемному, но справедливо оплачиваемому труду, предусматривается и Нилом Сорским.

Интересны представления М. Грека о путях достижения нестяжательского статуса монастырской системы. Он должен быть установлен «достойными делами», к которым философ относит «роздание собранных имений и стяжаний», оставление долга должникам и уничтожение кабальных записей («роздрати кобалы»), сопровождающихся предоставлением свободы всем кабальным людям, с жалованием («отпустить в свободу, еще с жалованием люди... кобальная»). Монахи, действующие подобным образом, заслужат похвалу «праведного судьи». В противном же случае их не спасут ни монашеское служение, ни даже принятие схимы. Вера, по мысли Максима, должна быть реализована в системе праведных дел, только тогда она может быть призна-

на истинной, и главнейшими из этих дел являются отказ от сребролюбия, лихоимства и закабаления одних людей другими¹⁵.

Максим Грек, безусловно, далек от мысли «о принудительной секуляризации не только церковных, но и монастырских вотчин»¹⁶. В этом отношении у него есть определенные расхождения с планами Нила Сорского. Сорский-отшельник пытался теоретически обосновать политику секуляризации, т. е. открытого вмешательства государства в экономический статус церкви. Он выступил в разгар секуляризаторских споров (Собор 1503 г.), будучи к этому времени известным и почитаемым лицом в стране (великий князь держал его в «чести и велице»). Публицистические произведения Максима совпадали с периодом установления между церковью и государством компромисса, в основе которого лежало обязательство великого князя не вмешиваться в экономический статус и прерогативы всей церковной организации в целом.

Осознание невозможности достижения желаемого идеального варианта подсказывало философу более реальные практические способы борьбы со стяжательской практикой монастырей. В истории социально-политической мысли весьма часто встречается прием, с помощью которого мыслители заменяют свой идеал в силу его очевидной недостижимости облегченным паллиативом, более реальным для осуществления в данных условиях.

Максим Грек настаивал на прекращении монастырской практики «стяжаний» и «ростов», жестокой эксплуатации крестьянства, доводящей их до полного обнищания, более строгом выполнении правил несения иноческого подвига всеми лицами, принявшими постриг, от простого монаха до высшего духовного чина и неукоснительном использовании церковно-монастырского богатства в целях раздачи милостыни. Он даже полагал возможным принудительное вмешательство со стороны государства в дела церкви, в случае неисполнения духовными властями этих требований.

Новонайденные материалы (судные списки М. Грека и Исаака Собака) позволили исследователям с определенностью утверждать, что причиной двукратного соборного осуждения философа послужили именно обличения вотчинных прав монастырей и вопиющих пороков в жизни духовенства и монашества¹⁷.

В критике монастырской стяжательской практики афонский монах особо выделяет недопустимость эксплуатации крестьянства. Среди писателей XVI в. Максим Грек нари-

совал наиболее впечатляющую картину жесточайшей эксплуатации крестьян в монастырских вотчинах¹⁸. Он писал о положении крестьян убедительно и образно, практически не прибегая ни к каким аллегориям. Нелицеприятно выглядят монахи, называемые «прегордыми хищниками», которые «душетлительными лихоиманиями... изсушают пот и кровь поселян»¹⁹. Достойны всякого сочувствия и жалости крестьяне, «беспреданно тружасьи» и живущие в ужасающей скудости и нищете, не имея даже ржаного хлеба и соли. Их положение бесправно: монахи сгоняют их с земли, жестоко наказывают, заковывают в кандалы, сажают в темницы и т. д. Крестьянин не властен сам разорвать эти путы и оставить земли монастыря.

Современные исследователи отмечают, что в произведениях Максима Грека практически показана реализация ст. 57 Судебника 1497 года, препятствующая выходу крестьян в целях закрепления за феодалами рабочих рук²⁰. Действительно, изображение тягостной доли феодально зависимого крестьянина, нарисованное Греком, «не имеет равных в русской литературе XVI в.»²¹.

В истории русской государственно-правовой мысли значительный интерес представляют политические взгляды Максима Грека. Его интересовали проблемы, связанные с выяснением происхождения и сущности верховной власти, формой ее организации, способами реализации высших властных полномочий.

Большое внимание он уделял и выяснению законности действий верховной власти, устройству правосудия в стране, определению ее общего внешнеполитического курса.

К законным способам происхождения власти Максим Грек относит занятие престола не только по наследству, но и выборным путем. В русскую политическую литературу он вводит эту идею первым, причем у него имеется не только постановка вопроса о законности избрания правителя, но и положение об участии в этом процессе общественного мнения в форме «единомыслия» всей земли²². Дальнейшего развития у Максима она не получила из-за отсутствия тогда в России подобной практики. Но пройдет совсем немного лет, и это положение политической теории Максима Грека послужит отправным моментом в разработке русскими мыслителями такой модели государственной власти, как ограниченная монархия (в ее сословно-представительной форме).

Цель и главную задачу государства Максим усматри-

вает в устройении «всех вещей живущих на земле человек... правдою и благозаконием»²³, т. е. в обеспечении мирной и спокойной жизни и стабильного внутреннего порядка.

Предпочтительной формой власти, по М. Греку, является такая ее организация, при которой царь управляет подвластными «в синклитских советах царских и в управлениях вселетних»²⁴. «Во всех высказываниях Максима Грека, — отмечает А. И. Иванов, — проводится одна мысль: единоличное управление государством ведет к гибели»²⁵. «Самовластие и самоизволение» правителей М. Грек считает одним из самых тягчайших грехов, наказанием за которые являются губительные для всех народов войны.

К власти должны быть допущены «благодетельные советники», «крепкодушные воеводы». Так, при Александре Македонском держава управлялась при содействии «премногих благородных княз и властелех», которым он раздал в управление «грады, волости и села»²⁶. Советники государя должны быть «мудры и доброхотны». Плохих советников, «говорящих и советующих что-нибудь развратное», следует немедленно удалять, чтобы не подвергнуться их влиянию. Перечисляя состав «советующих лиц», М. Грек обычно рядом с боярством упоминает и дворянство (воеводы, военачальники). Везде подчеркивается почетная роль воинства в государстве, как одной из сил, при помощи которой осуществляется главная задача государственной деятельности — обеспечение мира и стабильности жизни подданных державы.

В связи с этим трудно согласиться с традиционной оценкой политической позиции Максима Грека как сторонника ограничения самодержавной власти только одной сословной группировкой — боярством и защитника боярско-аристократической реакции²⁷. Эта точка зрения, несмотря на свою распространенность, не находит подтверждения в текстах, атрибутируемых современной наукой Максиму Греку.

В данном вопросе его классовая позиция скорее выразилась в утверждении необходимости координации главных социально-политических сил в стране, и в этом отношении она совпала с политическим курсом правительства Алексея Адашева.

На наш взгляд, Н. А. Казакова вполне справедливо полагает, что в определении формы власти М. Грек подошел к мысли о сословно-представительной монархии²⁸, ко-

торая смогла бы воплотить «идею координации основных политических сил русского государства (духовенства, боярства и дворянства), объединенных вокруг сильной великокняжеской власти»²⁹.

Современные исследователи видят в нем сторонника «передовых, оппозиционно настроенных сил тогдашнего общества»³⁰, вызывавшего своими идеями «сочувствие самых разнообразных кругов: от вольнодумцев в правящей среде до беднейшего крестьянства»³¹.

Максим Грек ставит вопрос о совете и советниках как необходимом ограничении самоволия властвующей персоны. Он развивает далее последовательно мысль об ограничении верховной власти не только советом и законом, но и суммой нравственных критериев, которые должны определять поведение и действия наделенного высшими властными полномочиями главы государства.

Тема законной реализации власти рассмотрена в его произведениях всесторонне и последовательно.

В понятийном аппарате М. Грека слово «правда» употребляется как термин, выражающий понятия «закон», «законность» и «справедливый суд».

Категория справедливости носит явно выраженный нравственный характер. Такая терминологическая культура была традиционной и в Киевской, и в Московской Руси. Она употреблялась в законодательных актах еще со времен Русской Правды, само название которой характеризует Сборник как свод законов, выражающих «правду» (истину).

Интересно также отметить, что впоследствии законодательные Сборники других стран, переводимые на русский язык (*Lex Salica*, *Lex Burgundiorum* и др.), всегда назывались Пrawdami (Салическая Правда, Бургундская Правда и др.), хотя, казалось бы, что калькированный перевод слова «*Lex*» должен был бы воспроизводить «закон».

В ст. 56 Пространной редакции Русской Правды говорится, что если закуп «бежит обиды деля своего господина, то про то не работять его (не обращать в рабство.— Н. З.), но дати ему правду» — здесь законодатель предусматривает случай, при котором закуп не вообще сбежал от господина при неизвестных обстоятельствах, а только в результате плохого (несправедливого) с ним обращения; он предлагает разрешение этой ситуации в судебном порядке с выяснением всех обстоятельств дела и на основании закона. Вся санкция статьи представлена формулой «дати ему правду». Таким образом, формула раскрыта через

такие категории, как суд и закон. Слово «правда» традиционно употреблялось в значении «правый суд», «законное разрешение дел», а часто просто синонимично значению слова «закон».

В законодательных сборниках XV—XVII вв. (Судебники 1497, 1550 годов, Соборное Уложение 1649 г.) одной из форм юридико-технических средств выражения содержания материальных и процессуальных норм являлась вся семантическая группа слов, включающая термины одного синонимического ряда, связанного с понятиями «правды — неправды» и их вариантами.

Например, в ст. 29 Судебника 1497 г. устанавливается норма, предусматривающая плату недельщику (судебному работнику) в твердом размере, равном десяти деньгам, однако допускается и удвоение этой суммы в том случае, если недельщику будут поручены, кроме обычных действий (твердо регламентированных законом), дополнительные, выражающиеся в расследовании обстоятельств дела. «Пошлина недельщику за вызов в суд в пределах Москвы устанавливается в размере 10 денег и увеличивается вдвое, если недельщик производит расследование по делу» — (понятие «расследование обстоятельств дела» воспринимается законодателем как добывание «правды», т. е. установление истины по делу) и согласно юридической технике того времени целиком заменяется формулой: «а на правду вдвое».

В главе X Соборного Уложения 1649 г., определяющей судопроизводство в стране, в ст. 1 специально отмечается, что «Суд государя Царя» обязан «всякая расправа делать всем людям Московского государства... в правду», т. е. только по закону.

В дальнейшем развитии смыслового содержания термина «правда» модификации отмечаются за счет расширения нравственных категорий в его составе, и напротив — термин «неправда» сужался, сводясь все более к чисто юридическим категориям. «Неправда» обычно означает нарушение норм положительного права и употребляется как характеристика законопреступных действий.

При исследовании юридических конструкций и схем (предложений по реорганизации суда, судопроизводства, совершенствования правовой системы и форм законной реализации властных полномочий органов государства и т. п.) необходимо четко уяснить терминологию, посредством которой эти схемы воспроизводятся, поскольку она является специфически юридической. Терминология эта

была уже достаточно сформирована и носила абстрактный характер, чем и определялось ее общее и однотипное применение.

В связи с изложенным нам представляется неточным утверждение А. И. Клибанова и В. И. Корецкого о том, что «каждый из публицистов, писавший о «правде», вкладывал в это понятие конкретное общественное содержание»³². Термин понимался и применялся однозначно в самых различных ситуациях. Им обозначались все виды нарушений законов (как гражданами, так и представителями власти) и нравственных норм.

М. Грек под «неправдой» прежде всего понимает нарушения закона. Для него характерным является в большей степени ограничение понятия «неправды» юридическими критериями по сравнению с «правдой», содержание которой воспринимается шире, за счет привлечения нравственных категорий. Тем не менее «правда» часто употребляется для характеристики законных форм реализации власти и прежде всего в области чисто юридической деятельности — судопроизводстве. Этому пониманию соответствует и его знаменитое определение «правды» (часто цитируемое в произведениях современников): «правда сиречь прав суд»³³, т. е. такое судебное разбирательство, в котором всякая тяжба рассмотрена на основании закона, нелицеприятно, немздоимно.

Царская власть, согласно учению Максима Грека, обязательно должна быть ограничена законом, притом не только божественным, но и положительным. В русской политической литературе московского периода Максим Грек последовательно разрабатывал традиционные идеи о необходимости ограничения действий высшей властвующей персоны положительным законом. Если у его старших современников — Иосифа Волоцкого и Филофея встречаются только отдельные высказывания, свидетельствующие о направлении политического мышления по этому пути, то у Максима Грека данное положение сопровождается развернутой аргументацией.

Царь обязан «устроить вещи подручников» «правдою и благозаконием», во всем следуя божественным заповедям и законам. В теории М. Грека не наблюдается поглощения положительного права божественным. (Полного совмещения закона положительного с божественным, как, например, у Илариона, у него нет.) Положительное право существует самостоятельно и реализуется в системе государственного законодательства, которым должна быть регулиро-

ема вся административная деятельность, обеспечивающая властеотношение сторон законными формами.

Содержание Максимовых ограничений действий царя «правдой» раскрывается в анализе приводимых им примеров правлений иноверных царей, которые, хотя и уступают по вере православному русскому царю («иже аще и латина суть по ереси»), но «правят вещи подручников по установлению градских законов». В описании назидательных примеров организации государственной жизни «праведных царств» похвально отмечается именно устройство «градского жительствова» на основании законов³⁴. Эта теория Максима наносила удар как по доктринальному, так и практическому оправданию экстраординарного положения высшей светской власти, неподотчетной в своих действиях никому, кроме бога. Страна должна быть очищена от «всякого неправования разбойничества же и кровопролития неправеднейших и клеветник» на основании «правды» и при помощи правосудия³⁵. Царю следует решать все дела в государстве «правым судом и правдою». Этим только он может угодить богу, который любит более всего «правду и щедроту и милость»³⁶.

Соблюдение царем одной религиозной обрядности не приблизит его к богу, ибо часто власть имущие строго постятся, проявляют рвение к молитвам, но притесняют обидами и лихоимствами бедных, влачат их в судилища, озлобляют³⁷. Бог же ценит в царях более всего соблюдение «правды». Так, он возвысил персидского (нехристианского) царя Кира, хотя тот был и «нечестив и идолопоклонник», только за «превелию правду и кротость к подручникам своим», и, напротив, иерусалимские царства Седекиево и Еханиево (благоверных царей) он разорил исключительно «за их всяческое беззаконие и сатанинскую гордость»³⁸. В Послании к царю Ивану Васильевичу Грек отмечал, что Византия была повержена неверными, несмотря на прекрасную организацию православного культа, исключительно по причине неисполнения византийскими царями своих гражданских обязанностей. Цари византийские «хищачу неправедне имена подручников, презираху свои боляры... вдовицы обидимыя и сироты нищая, они не совершала правосудия и не наказывали преступников («не отмща обидящих»)»^{39*}. Противопоставление гражданской «прав-

* М. Д. Буланин установил, что в данном случае имеют место реминисценции из «Киропедии» Ксенофонта (см.: Буланин М. Д. Переводы и Послания М. Грека. М., 1984, с. 18). Прием предпочти-

Вера + Правда

ды» в делах государства бездеятельной вере и благочестию, реализующихся в системе справедливых и праведных дел, произвело большое впечатление на современников. Впоследствии к этой мысли и к этим формулам обратились Иван Пересветов, Зиновий Отенский, Андрей Курбский и Иван Тимофеев при отстаивании ими принципа законности в реализации власти и определении должностных обязанностей наделенных высшими властными полномочиями персон.

К теме законного осуществления власти очень тесно примыкает у Максима Грека и тема судопроизводства.

О пороках судебного рассмотрения дел, произвольной шкале системы наказаний писали многие мыслители XV—XVI вв.

В общей системе критики современности, в произведениях М. Грека разоблачению пороков судопроизводства принадлежит значительное место. Он отмечает взяточничество судей, которые «лихоимствуют, хитят имения и стяжания (здесь термин «стяжание» употреблен в смысле «имущество») вдовиц и сирот», замышляют «всякие вины на неповинных». Помощь в суде оказывается только «приносящему множайшую мзду». Ради получения мзды судебные чиновники не постоят и перед наймом лжесвидетелей и опорочиванием правых показаний. Такой суд наносит ущерб не только всем подданным государства, но и авторитету царя и даже престижу всего государства перед «окрест себя живущих ляхов... немцев...», у которых всяким правосудием и человеколюбием праят вещи подручников по установлению «градских законов...».

Критикует М. Грек практику внесудебного произвола и незаконных поборов, выражающуюся в подбрасывании улики преступления невинным людям в целях получения откупа. (О подкидывании трупов во дворы богатых людей свидетельствует и Пересветов, как об устоявшейся практике незаконных поборов.)

Рассматривая систему судебных доказательств, мыслитель возражает против средневековых форм судебного по-

тельного противопоставления «праведных дел» бездеятельной вере (в чем бы ни находила она свое реальное выражение: в организации храмового служения, почитании святых или суровых личных ограничениях) вообще характерен для этого мыслителя и составляет один из его технологических приемов. В «Киропедии» М. Грек, по-видимому, почерпнул иллюстративные примеры назидательного свойства, позволившие ему придать наибольшую очевидность своим положениям о превосходстве гражданской «правды» (от кого бы она ни исходила) над бездеятельной верой.

единка, отдавая предпочтение свидетельским показаниям и клятве как видам судебных доказательств⁴⁰.

Таким образом, ограничение всех действий власти законом, по мысли Грека, способствует установлению справедливого правосудия и ликвидации внесудебных видов произвола как со стороны самого царя, так и его чиновников. Царь сам также не может действовать незаконно. Так, он не имеет никаких прав присваивать себе чужую частную собственность. В этом случае М. Грек не подразумевает какую-либо форму защиты именно имущества церковно-монастырской системы, как полагает Н. В. Синицына⁴¹, вопрос поставлен мыслителем гораздо шире: он настаивает на отсутствии у властителя возможности вмешательства в право частной собственности своих граждан. Царь не должен покушаться на «вещи» своих подручников. Его власти есть пределы, и один из них — охраняемое законом право частной собственности. Западный современник Максима Грека Н. Макиавелли в своих советах государю прежде всего отмечал недопустимость покушения на имущество подданных, расценивая подобные действия как грубейшее нарушение закона — злодеяние⁴².

Сущность верховной власти Максим Грек рассматривает традиционно, как реализацию божественной воли. В его теории явно наличествуют элементы сакрализации персоны ее носителя, и в этом направлении афонский философ продолжает традиции иосифлянкой политической мысли. Царь рассматривается как «образ одушевлен самого царя небесного». Власть царя превозносится в таких формулах, которые исключают возможность видеть в Максиме Греке защитника привилегий удельной знати в ущерб авторитету централизованной власти. Носителя верховной власти он называет «высшим царем», а Русское государство — богохранной и боговенчанной державой: «преславнейша яже паче всех»⁴³. Личность царя при реализации им таких высочайших полномочий должна соответствовать определенным нравственным критериям. Максим Грек практически повторил разработанные иосифлянскими мыслителями положения о том, что царь, являясь господином над людьми, обязан господствовать над своими страстями и не давать волю таким порокам, как властолюбие, сребролюбие и славолубие. Если царь не соответствует этому идеальному политико-юридическому и нравственному статусу и своим поведением и действиями не может поддержать высокую честь «царева имени», то такой царь может быть назван «мучителем». «Мучительство» приносит позор царству и возмез-

дне самому правителю. Возмездие ожидается от бога, и оно обрушится не только на царя, но и на всех тех, кто способствует созданию подобных ситуаций. Праведный гнев божий грозит всем, кто растлевают царский сан «всяческими своими неправдованиями, лихоиманиями и богомерзскими блужениями»⁴⁴.

Таким образом, в теории Максима Грека вопрос об оценке действий и поведении царя поставлен весьма четко, но разрешен исключительно в духе средневекового религиозного направления мысли: возмездие не в руках людей, оно совершается лишь по воле всевышнего. Максим не считает людей вправе прикасаться к «некасаемому», т. е. к «помазаннику божию». Однако сама постановка проблемы предоставляла возможность оценивать с точки зрения земных реалий действия царя, критиковать их, искать пути исправления уклонившегося от исполнения своего долга верховного властителя, что открывало определенные возможности в развитии политического мышления в данном направлении, выводя его за пределы божественного предопределения и промысла, обрекающего людей терпеть любую власть, в том числе и тираническую, как ниспосланную за их же грехи. Такие выводы и были сделаны младшими современниками Максима — Андреем Курбским и Иваном Тимофеевым.

Коснулся Максим и традиционной для русской политической мысли темы царской «грозы», под которой он понимает «устрашение государское», вытекающее из авторитета «царева имени», направляемое исключительно на «исправление» подручников, а «а не на их погубление». Реализация «грозы» предусмотрена в рамках все той же «правды»⁴⁵. Таким образом, Максим Грек в прогрессивных традициях русской политической мысли развивал тему самодержавия, понимаемого как единство, суверенность и полнота верховной власти, реализующей свои полномочия в законных пределах. Организация верховной власти, допускающая к участию в ее осуществлении представителей основных социальных группировок класса феодалов, свидетельствует о выборе такой формы правления, которая в наибольшей степени исключала бы возможность проявления произвола со стороны властителя. Эти предложения мыслителя вряд ли справедливо было бы оценивать, как выражение идей «феодалной реакции», оказывающей решительное противодействие борьбе московских государей за централизацию⁴⁶.

Разрешая традиционную для русской политической мыс-

ли тему о соотношении церковной и светской властей, М. Грек придерживался распространенной в Византии концепции гармонии властей с выделением нравственного превосходства духовной власти, поскольку именно «святительство царя мажет и венчает на царство, а не царство святителей»⁴⁷. Обе власти имеют одну цель и исходят из единого начала, а их взаимоотношения определяются как «богоизбранное супружество», так как они призваны совместно «вкупе вещи подручных устроить».

Здесь мысли Максима не оригинальны и полностью воспроизводят византийскую теорию гармонии властей, декларированную предисловием к шестой новелле Кодекса Юстиниана, текст которой М. Грек пересказывает в Послании к Ивану Васильевичу.

Безусловно, тезис о гармонии властей не носил прогрессивного характера в данных исторических условиях и не совпадал с общей тенденцией развития государственности, которая неизбежно вела к установлению полного подчинения церковной власти светской и усилению таким образом государственной власти. М. Грек в этом вопросе находился в плену византийских представлений о соотношении властей, которые перенес на русскую почву без учета исторических условий развития страны.

Прогрессивную позицию занял Максим Грек в вопросах, касающихся войны и мира.

Мир философ считает наилучшим состоянием, допуская необходимость войны лишь «ради крепчайшая нужи». Никто не должен подстрекать правителя на ведение войны. Царю следует иметь такого советника, который не на «рати и восвания вооружает тя, но советует тебе мир и примирение любить всегда со всеми окрестными соседы». Максим Грек осуждает и иерархов церкви, толкающих своими советами царя на «мужеубительные брани... изоруживши их зело бодренно и изостривши молитвами и благословении и словесы подвижными, убивати, пленяти...». Он критикует агрессивные стремления к расширению пределов «держав своих, друг на друга враждебне ополчашася... друг друга наветующе...». У «боголюбивого царя» мысль печется «о мирном устроении подручником». Душа такого царя только тогда спокойна, когда он «видит подручных людех своих тихо и мирно житие имущих». В Послании царю Ивану Васильевичу Максим прославляет тех царей, которые утверждают свою державу «во глубоце мире и тишине». Но поскольку существует внешняя опасность для государства («поганые варвары»), то необходимо иметь сильное, хоро-

шо обученное регулярное войско для оказания им сопротивления. Страна должна обладать «многолюдным воинством», управляемым «воеводами, чиновниками, тысяцкими, сотниками» и всегда готовым «на противополчение восстающих поганых варвар».

К воинам необходимо проявлять заботу, награждать их, особенно пострадавших в бою, и воспитывать их в уважении по отношению к селянам, к которым войску всегда следует иметь «поощаение и бережение... никогда же насильованным бывшим от воин». Если воинство что и берет у поселян на свои нужды «бо вся по правде и по цене и егда цветяху сеяние прилежнеше соблюдаше яко негде мимоходящ конь повредит я...». Воин должен быть «целомудрен и всякими добродетелями украшен»⁴⁸.

Здесь Максим Грек во многом перекликается с Владимиром Мономахом, наставляющим князей в своем «Поучении» в правилах ведения военных действий. И это не случайно. Мономах являлся весьма уважаемой фигурой в XV—XVI вв. К нему возводили свое родословие великие московские князья, почитая за образец его объединительную политику. Поэтому, разрешая насущные проблемы времени, среди которых весьма существенное место занимает определение мирного курса внешней политики, Максим Грек опирается на традиционный авторитет.

Социально-политические взгляды Максима Грека оказали большое влияние на последующее развитие политической мысли. Критика пороков социальной системы, деятельности светских и церковных властей, бесправного положения крестьянства, проповедь «нестяжательных» принципов церковно-монастырской организации сделали его произведения чрезвычайно популярными в различных общественных кругах.

Положения политической теории Максима Грека об ограничении верховной власти законом, критериях юридической и нравственной оценки действий царя, его должностных обязанностей, об устройстве в стране правосудия в дальнейшем глубоко разрабатывались в трудах его младших современников и мыслителей последующего времени.

Значительное развитие получили и его мысли об организации судопроизводства, системе судебных доказательств.

Весьма своевременной была и постановка проблемы о создании армии нового типа, отношении к воинству, нравственным правилам его поведения. Данная проблематика

получила непосредственную разработку и детализацию в политической теории И. С. Пересветова.

Традиционные для русской политической мысли положения об ограничении самодержавной власти советом, состоящим из мудрых советников, привели к активизации накануне Стоглавого Собора споров о форме организации и способах реализации верховной власти.

Почти весь комплекс политических проблем, затронутых М. Греком, разрабатывался в политических теориях мыслителей XVI и первой четверти XVII вв. Образные формулы сочинений Максима употреблялись царем Иваном IV в рукописании Стоглавому Собору и Стоглавым Собором в своих решениях. Поставленные Максимом государственно-правовые проблемы и технологические приемы, примененные при их разрешении, оказали большое влияние на развитие русской политической мысли.

2. СВЕТСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ И. С. ПЕРЕСВЕТОВА

Широкую программу политико-юридических преобразований предложил служивый дворянин Иван Семенович Пересветов*.

Проблематика его произведений носит исключительно светский юридико-политический характер. Пересветов совершенно не касался догматических и обрядовых религиозных споров; не волнуют его и формы церковного устройства. У него встречаются отдельные замечания в адрес церковной организации, но даются они в общем плане критического обзора всей русской действительности. Ясный государственный ум Пересветова, четкость его позиции, умение представить механизм действия и структуру основных звеньев государственного аппарата позволяет говорить о нем как выдающемся мыслителе не только национального, но и мирового масштаба. Свои реформаторские предложения Пересветов сопровождал обсуждением наиболее острых и злободневных теоретических, политических, юридических и философских проблем.

Основное внимание мыслителя сосредоточено на круге политико-правовых проблем, связанных с определением статуса верховной власти организацией аппарата управле-

* Произведения И. С. Пересветова опубликованы А. А. Зиминим в кн.: Сочинения И. Пересветова. М. — Л., 1956.

ния и формами его деятельности в централизованном государстве. Он рассмотрел вопросы о форме правления, объеме властных полномочий царя, законности их реализации, создании единого общегосударственного законодательства. В области управления внутренними делами страны Пересветов предложил судебную, военную, финансовую реформы, а также мероприятия по упорядочению торговых операций в стране.

Некоторые острые социальные вопросы также нашли свое разрешение в учении Пересветова. Среди них наибольший интерес вызывают мысли относительно ликвидации форм кабальной зависимости людей. Доктрина мыслителя представляет собой прежде всего политическую теорию, разрабатывающую принципы построения и деятельности всей государственно-правовой системы, а его реформаторские предложения служат средством их практической реализации.

Удивительная дальновидность политического мышления Пересветова заключалась в том, что в своей теоретической схеме он сумел определить структуру и форму деятельности ведущих звеньев государственного аппарата и их функциональные задачи, наметив основные пути дальнейшего прогрессивного развития.

В биографии И. С. Пересветова имеется много неясных мест, позволяющих некоторым исследователям до настоящего времени выдвигать версии о том, что за именем Пересветова скрывалось иное лицо или группа лиц, или даже сам адресат челобитчика — Иван IV⁴⁹. До настоящего времени наука располагает в основном только теми сведениями, которые сообщает о себе сам автор.

Родом Пересветов был из Литвы («выезжей из Литвы»), свое родословие он возводит к Пересвету, герою Куликовской битвы. До приезда в Россию служил «трем королям», а затем, «оставя аз тамо дворянскую службу выехал на твое имя царево» (приблизительно 1538—1539 гг.).

И. С. Пересветов хорошо образован и начитан. Ему известна современная переводная и отечественная литература. К разрешению многих вопросов он подходит с учетом традиционной культуры, выработанной русской полигической мыслью (особенно это чувствуется в рассуждениях на юридическую тему). Состав его лексики и фразеологии позволяет предположить, что он знаком с литературой Киевской Руси, хорошо изучил произведение Даниила Заточника и уж конечно был в курсе полемики «иосифлян», и

«нестяжателей»*, а также знал основные положения еретических учений и, видимо, «ересь» М. Башкина и «Новое учение» Ф. Косого.

О жизни Пересветова на Руси сведений почти не сохранилось⁵⁰. Его личная жизнь сложилась неудачно: поместье свое он не сумел сделать доходным, имущество «истерял» и в тяжбе из-за земли с соседями-боярами окончательно разорился. В 1549 году он подал Ивану IV две челобитные (Малую и Большую) с проектами различных государственных и социальных преобразований.

«Служилый человек», «воинник» Иван Пересветов довольно четко выразил интересы своего класса — дворянства.

В условиях возникновения централизованного государства дворянство становилось социально и политически значимым классом, поэтому вполне естественным было его желание участвовать в распределении политических благ и почестей. Публицист разделял классовую платформу и политическую ориентацию возглавляемого А. Адашевым правительства, программа которого предполагала установление компромисса между монархом и основными классами феодалов: боярством и дворянством. Боярство необходимо было потеснить, для того чтобы передать часть политических прерогатив дворянству. Классовое содержание политической программы Пересветова определялось и его происхождением, но этот факт не являлся решающим. Дальновидный мыслитель понял прогрессивную линию в развитии государственности и всемерно старался содействовать ее укреплению и росту. Дворянство, действительно, являлось одной из движущих сил общественного прогресса в начале XVI в., и в ряде случаев деятельность и требова-

* Из проблем, поставленных в ходе этой полемики, И. С. Пересветов коснулся вопросов о «праведном труде» и «неправедном богатстве», сформулировав свое отрицательное отношение к стяжательству, основанному на «неправде» и хищениях. Он категорически высказался против оправдания «стяжательства» благим употреблением полученных ценностей, и в первую очередь на раздачу милостыни нуждающимся. В этом вопросе он предложил свою концепцию, равно отличающуюся от позиции как «иносифлян», так и «нестяжателей». Милостыню можно творить, писал Пересветов, только пользуясь результатами «праведного труда», а если же «емляй у иных, убогим даешь, то лутчи есть не грабити чужих, ни милостынями творити», «ибо лихонмства бог не принимает». Эти высказывания позволяют прийти к заключению о «нестяжательской» ориентации мыслителя в разрешении церковно-организационных проблем (см.: Сочинения И. С. Пересветова. М., 1956, с. 168—169).

ния этого класса выходили за рамки сословно-классовой ограниченности, а его выдающийся представитель во многом опередил даже свой класс.

Основным методом изложения своих публицистических произведений он избирает аллегорию с ассоциативными параллелями. Большинство из них написано в форме обращения на высочайшее имя. При помощи острых политических аллюзий Пересветов достигает злободневности в изложении, казалось бы, далеких исторических событий. Предметом критики социального устройства и государственно-правовых порядков служит «греческое царство» (Византия), побежденное в 1453 г. турками. Мыслитель ставит себе задачу дать исторический анализ причин поражения крупнейшего и некогда блистательного государства, оплота православия. Ассоциативные параллели с русской действительностью весьма прозрачны и носят не только оттенок критики, но и элементы грозного провидения. По-видимому, этот образ и в определенной мере технология подачи материала навеяны произведениями Максима Грека. Но политическая окраска аллюзий Пересветова и их злободневный смысл были более очевидными.

В качестве образца для подражания Пересветов описывает турецкое государство (Османскую империю), достигшее своего наивысшего расцвета в XV—XVI вв. и прославившееся непобедимым*. Анализ порядков этой страны Пересветов использует для изложения своей реформаторской мысли. Никаких реальных параллелей с Османской империей и деятельностью ее султана (имеется в виду Мехмед II (1451—1481), покоривший Византию и захвативший Константинополь) в действительности в произведениях Пересветова не содержится. Литературный прием противопоставления поверженной страны стране победившей позволил мыслителю одновременно выступить с критикой социального и политического устройства, приведшего страну к гибели, и с анализом причин победы, содержащихся, по мнению И. С. Пересветова, в формах идеальной социально-политической структуры и юридических порядках государства, одержавшего победу*.

* В литературе исследуемого периода наблюдается острый интерес к турецкой теме (см.: Казакова Н. А. Западная Европа в русской письменности XV—XVI вв., с. 148). Метод положительного сопоставления отдельных государственных институтов и политических деятелей Московской державы и Османской империи был обычным для литературных произведений XV—XVI вв. Так, панский посол А. Поссевино в своих записках о России в XVI в. сравнивает вели-

В центре всех сюжетов Пересветова оказывается «вопрос о формах государственной власти», его разрешение занимает в системе его политических взглядов одно из центральных мест⁵¹.

Эта тема была традиционной для русской политической мысли, но особое оживление в ее публицистическом обсуждении наметилось после принятия Иваном IV царского венца. Поставив себе задачей определить политический статус верховной власти, мыслители предприняли попытки теоретического осмысления терминов, которыми обозначались различные аспекты (элементы) формы государства, отделяя общее понятие государственного устройства (в данном случае понимаемого как государственно-территориальная целостность и независимость) от понятия, выражающего форму правления (организация самих органов власти).

Так, автор «Валаамской беседы», написанной в предсборной ситуации (Стоглавый Собор 1551 г.), т. е. практически одновременно с произведениями И. С. Пересветова, довольно четко сформулировал все эти положения. «Самодержавие» он понимал в значении «царство», т. е. суверенное, независимое государство, обеспечивающее «единство государственной власти, ее верховенство, но не неограниченность власти царя». «Цари» в титулах пишущца самодержавия, утверждал неизвестный автор, потому, что им поручено «мир воздержати». Понимание самодержавия в смысле полного самовластия, напротив, отрицалось со специальной оговоркой в тексте произведения. Произвол сурово осуждался. Предпочтительной представлялась такая форма правления, которая ограничивала бы верховную власть. «Государем и царем установлено царство и грады с волостями держати, а власть имети со князи и з бояры и с прочими великородными приближенными своими...» Более того, в тексте «Беседы» содержится открытая угроза монарху, если тот будет править один, а не «со властями» и не «с миром всем». Его судьба в этом случае может оказаться переменчивой, и он «на своих степенях царских» не сможет удержаться.

чие и воинскую силу московского царя именно с турецким: «Турецкий султан... и князь московский — единственные правители в мире, которые держат своих людей в прямом повиновении и поэтому самые могущественные». При этом Поссевино отмечает, что и сами турки «высоко ценят московского князя» (см.: Поссевино Антонио. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983, с. 65).

Пересветов в своих позитивных конструкциях исходит из этих же теоретических предпосылок. Они являются ключом к пониманию моделируемой им формы организации политической власти.

Анализ трудов публициста показывает, что он считает наличие совещательного органа необходимым атрибутом всякой власти, опирающейся на законные основания. Так, «наилучший правитель» Магмет-султан, должный, по его мнению, служить историческим примером, имеет совет («верную Думу»), в который входят сеиты (знать), паши (военачальники), кадии и абызы (судьи) и молны (духовенство). Даже в экстремальных условиях, будучи на поле брани, Магмет-султан, обращает внимание Пересветов, «не тако совещает по три дни, собравшу пашей своих и санчакбиев», но и обсуждает дальнейшие военные действия. Победу Магмет-султан празднует «со всеми чипы своими», и при поражении он «тое же ноци не спа, но совет зол сотвориша...». Принимая решения в обычной обстановке, Магмет-султан советуется со своей верной Думой: «да и помыслил с сеиты и с молнами и с обызы и с паши мудрыми, и со всею верною Думою». В другом месте Пересветовым подчеркивается, что для принятия решений по особо важным вопросам Магмет-султан руководствуется не своими желаниями, а усмотрением Совета⁵².

А. А. Зимин считает, что пересветовское представление о государе соответствует в какой-то мере положению главы сословно-представительной монархии, в которой решающее место займет дворянство. Публицист, по мнению исследователя, «призывает в своих сочинениях... к монархии, основанной на рациональных началах законности...»⁵³.

Однако до настоящего времени в литературе еще сохраняется мнение, утверждающее, что И. С. Пересветов выступал за «единоличное управление царской власти», полагая, что именно такая форма наилучшим образом отвечает интересам российского дворянства, а следовательно, по своей политической ориентации являлся сторонником неограниченной монархии⁵⁴. Обычно эта точка зрения аргументируется наличием в произведениях мыслителя критики боярского самоуправства, чинимого в малолетство царя Ивана. Но следует отметить, что подобная критика совершенно не равнозначна отрицанию боярской Думы как государственного органа.

Боярское самоуправство довольно широко подвергалось осуждению в различных публицистических произведениях.

Антибоярские тенденции встречаются у Максима Грека, Андрея Курбского, духовника царя — члена Избранной рады Сильвестра и многих других. Поэтому вполне естественным представляется обращение Пересветова к такому острому сюжету. Он считал, что беззаконие, беспрепятственно чинимое вельможами, опасно не только для подданных, но и для царской власти, ибо царское звание теряет свое «прирожденное» значение, а само царское имя обесценивается («Именем было царским не мочно прожити никому, ни главы из дому выклонити, ни версты переехать ото обиды вельмож его; все царство заложилось за вельмож его...»). Мыслитель особо отмечает их взаимные свары («сипели друг на друга яко змеи»), сеющие междоусобицы в стране, чинимый ими неправедный суд, взимающий плату и с правого, и с виноватого.

Критикуя боярство, Пересветов дает широкую картину современной ему русской действительности, заостряя внимание на институте наместничества. Искоренения этих недостатков Пересветов ожидает от сильной центральной власти, потому что только ей присуще «царское от бога приращение по небесному знамению»⁵⁵. Однако все эти положения не дают оснований предполагать, что «Иван Пересветов наилучшим государством считает неограниченное самодержавие»⁵⁶. В этом утверждении к тому же совмещаются понятия государственного устройства [мыслитель действительно выступал за единую суверенную централизованную государственную систему, обычно обозначаемую термином «самодержавие» (см. с. 178 настоящей работы)] противопологаемым феодальной раздробленности] и формы правления, в качестве которой Пересветов хотел бы видеть не «неограниченное самодержавие» («самовластье»), как полагает П. С. Грацианский, а монархию, опирающуюся в реализации своих властных полномочий на Совет, состоящий из представителей различных социальных групп класса феодалов, приблизительный состав которого и компетенцию он конструирует, описывая «верную думу» турецкого султана⁵⁷.

Другим вопросом, широко освещавшимся в политико-публицистической литературе середины XVI в., был вопрос о необходимости военной реформы. Существующая система боярского ополчения не отвечала более задачам и целям централизованного государства.

В системе преобразований, предложенных И. Пересветовым, тема военной реформы занимает центральное место и разработана основательно. Ее он излагает в своей обыч-

ной манере: первоначально дает критику организации войска у греческого царя Константина (читай — в Московском государстве), затем вносит целый ряд разносторонних предложений, предусматривающих изменения в структуре и организации вооруженных сил страны, которые якобы заимствованы им из примеров военной организации Османской империи.

Однако прежде чем приступить к изложению материала о военных преобразованиях, реформатор проявил заботу о материальной базе, обеспечивающей возможность их осуществления.

Он выдвигает положение о создании общегосударственной казны, призванной заменить наместническую технику собирания и распределения доходов. Наместничество — один из серьезных пережитков удельной раздробленности, поэтому И. С. Пересветов предлагает полностью его ликвидировать («никому в некотором городе наместничества не давать»), вельмож (бояр) обеспечивать из царской казны, а налоги «со всего царства своего из всех городов и волостей и из поместий» собирать централизованным порядком в единую царскую казну при помощи особых чиновников (сборщиков), находящихся на царском жаловании. Сборщики не бесконтрольны, их проверяют («обыскивают») другие чиновники, выясняя, «по приказу ли царскому собирают» (т. е. законно ли). При таких порядках, утверждает Пересветов, казна богатеет («казне несть конца»), а при наличии денег в государстве можно покончить и с другим удельным пережитком — боярским ополчением, которое никак не может обеспечить военных нужд централизованного государства. Оно не действенно, его существование только делает честь вельможам, они потому и слугами царевыми называются, что «цветно и конно и людно выезжают на службу его...» — вельможи русского царя сами «богатеют и ленивеют... крепко за веру христианскую не стоят и люто против недруга смертною игрою не играют тем лгут богу и государю». Такой порядок, по мнению Пересветова, следует ликвидировать полностью и окончательно, создав единое регулярное боеспособное войско, находящееся всегда в боевой готовности — «а войско его царское с коня не сседает николи же и оружия из рук не испущают».

Вместе с ликвидацией наместничества Пересветов считает необходимым ликвидировать и местничество, которое, по его мнению, также мешает правильной организации военной службы в государстве. Так, обсуждая вопрос о жало-

вании военным людям, он отмечает, что награждать их следует по заслугам. Если кто «царю верно служит, хотя от меньшего колена, и он его на величество подымает, и имя ему велико дает и жалования ему много прибавляет». Жаловать следует тех воинов, которые «умеют царю служить и против недруга крепко стояти. А ведома нету, какова они отца дети...»⁵⁸. Пересветов последовательно проводит принцип оценки личных заслуг, поощрения усердия и талантов, выступая против местнической системы иерархического распределения политических благ и почестей. Прогрессивность его взглядов в этом вопросе далеко выходит за рамки эпохи.

Реформатор предлагал увеличить численность войск. Примерное число вооруженных единиц он определяет в 300 тыс., тогда как русское войско в то время едва достигало 100 тыс. человек⁵⁹. Войско должно быть хорошо обучено: «У турецкого царя воинники с великой мудрости и с науки становятся противу недруга играти смертной игрою» и иметь регулярную организацию: «в полку разряжены воинники по десятским и по сотником, а те сотники по тысящником». Вооружение армии должно соответствовать европейскому уровню. Предусмотрел Пересветов и структурное подразделение армии: 40 тыс. воинов, по его проекту, должны являться личной охраной главы государства, их задача состоит в охране столицы от внешних вторжений и ликвидации возможных внутренних междоусобий, измен, заговоров. В это войско входят «гораздые стрельцы» с «огненной стрельбой». Кроме личной охраны, которая размещена вблизи монарха, следует держать еще и пограничные отряды «юнаков храбрых с огненной стрелбой гораздо ученою» и укрепить наиболее опасные границы боеспособными крепостями. Там необходимо постоянно держать войско в 20 тыс. человек. Воинников «...оброчивши... из казны своим жалованием государевым годовым и оне навькнув в поле жити и от недруга его (царева.— Н. З.) крымского царя воевати».

Резервом формирования войска служит воинская повинность. Отношение к «воиннику» со стороны царя и высшей военной администрации предполагается заботливое и уважительное, ибо «царю без воинства не мочно быти», даже небесные силы, и те «на един час пламенного оружия из рук своих не опускают... а царю как без воинства быти? Воинником царь силен и славен». Воинник должен иметь почет и довольство: «воинника всегда чередити аки сокола, сердце ему веселити, и ни в чем на него кручины не напус-

тити»⁶⁰, за усердную службу повышать в чинах и увеличивать размер жалованья и «к себе их близко припущати, и во всем им верити, и жалоба их послушати во всем и любити, аки отцу детей своих, и быти до них щедрю...». Рассматривая вопрос об обеспечении войска (особенно тех воинов, которые должны «навыкнуть в поле жити»), Пересветов также затрагивает вопрос о торговле. Его интересует не столько сам процесс торговли, сколько законодательное упорядочение этого рода деятельности, т. е. решение все той же задачи — введение «правды-закона» во все сферы государственной жизни. «Нечистый торг», пишет Пересветов, должен быть искоренен, торговые операции следует проводить, основываясь только на «правде». Так, Магмет-султан «великую правду во царство свое ввел (под великой «правдой» здесь, видимо, подразумевается введение всестороннего законодательства.— Н. З.) и купцем куплю уставил, и купити и продати единым словом, хотя на тысящу рублев»⁶¹. Размеры торга Пересветовым не установлены, так что вряд ли здесь следует усматривать стеснение коммерческой инициативы, как предполагает А. А. Зимин⁶², Пересветов настаивает лишь на определенном порядке, целью которого является исключение обмана при торговых операциях. Он равно защищает и продавца, и покупателя: «а естли кто даром возьмет, а не заплатит тое цены, что указано, ино таковому смертная казнь и лутчаго не пощадят. А естли тот оманет, не столько даст, как вес держит, или цену возьмет не такову, болши устава царева, которому царь уставил товару цену (не всем, а только, видимо, некоторым видам товаров.— Н. З.) ино таковому смертная казнь бывает, что заповедь цареву преступает»⁶³. Пересветов последовательно проводит принцип законности всей общественной и государственной жизни.

Вопрос о необходимости законодательного урегулирования торговых операций поднял еще Максим Грек. Он первый обратил внимание на проблему организации торга в войсках, расположенных вдали от центральных городов и в наибольшей степени страдавших от произвола купцов. Пересветов развил эту мысль более детально.

К воинской теме примыкает и другое серьезное реформаторское предложение И. С. Пересветова относительно ликвидации всех форм кабальной зависимости и особенно самой тяжелой из них — холопства. Аргументацией к этому требованию служит принцип формирования войска и качество несения воинской службы. Порабощенные люди — плохие бойцы, их положение само по себе бесчестно, поэто-

му «они срама не боятся и чести себе не добывают», а кроме того, они всегда могут «прельститься другим царем», если он пообещает им свободу. В мирной жизни кабальная зависимость также осуждается Пересветовым. В сохранении жестких форм несвободы он усматривает нарушение всех видов законов. Вечное закабаление противно, по его мнению, божественным законам: «Един Бог над всем светом, то есть которые записывают в работу вовеки», угождают дьяволу. Порабощение противно и государственным порядкам — в порабощенной земле царит беззаконие: «в той земле все зло сотворяется: татба, разбой, обида, всему царству оскужение великое». Поэтому «идеальный правитель» Магмет-султан уничтожил в своем государстве все формы кабальной зависимости людей, «пожегши огнем» все «книги полные и докладные» и даровал всем людям свободу⁶⁴.

Анализ текстов Пересветова не позволяет согласиться с теми исследователями, которые считают, что реформатор выступает только против порабощения лиц свободного состояния⁶⁵ или, что еще менее вероятно, стремится к ослаблению «экономических позиций крупных феодалов, которые широко использовали труд холопов в своих вотчинах»⁶⁶.

Пересветов осуждает сам принцип порабощения как несовместимый с принципами христианской религии. По содержанию этой части своей доктрины он близко подходит к самому радикальному мыслителю XVI в. Феодосию Косому, который из равенства всех людей перед богом логически выводил недопустимость порабощения одним человеком другого.

Одной из насущных задач внешнеполитического курса Русского государства Пересветов считал взятие Казани. Эта акция представлялась ему необходимой для завершения объединения Русского государства, ибо земля Казанская очень близка («под пазухой») и от нее бывали частые «кручины» (разбойные нападения по всей Волге с разорением и гибелью ряда русских городов). Кроме того, поскольку эти места географически расположены в центре всей российской территории, то следовало бы вообще переориентироваться на эти богатые волжские земли и перенести столицу в Нижний Новгород. Присоединение Казани Пересветов считал необходимым с политической, экономической и военной точек зрения. В данном случае в доктрине Пересветова получили наибольшее воплощение оборонительные тенденции, ибо война с Казанским ханством при всем ее несомненном феодальном характере, диктовалась

потребностью самообороны от нападений мусульманских юртов Восточной Европы, захватническими действиями которых руководила Османская империя. Этим и определялся прогрессивный характер Казанской войны.

Победа над Казанским ханством должна была, в первую очередь, принести облегчение простому народу, особенно страдавшему от кровопролитий и пленений. . . Война против «безбожных казанских сарацин» понималась как продолжение вековой борьбы русского народа с ордынскими захватчиками⁶⁷.

В своем творчестве мыслитель уделил большое внимание критике беззакония. Эта тема является стержневой осью всех построений И. С. Пересветова и пронизывает все его рассуждения, каких бы проблем они ни касались. «Беззаконие» и «неправда» (эти термины у него синонимичны) являются главным злом всех государственных неустойств и пороков. Критикуя боярское самовластие, он прежде всего отмечает полное пренебрежение бояр-времщиков к закону и законным формам государственной деятельности. Пересветов обвиняет их в том, что они богатели «от злоимства», «праведный суд изломили да неповинно осуждали по мздам», т. е. дает вполне юридический анализ «беззакония».

В понятие «неправедности» Пересветов включает использование незаконных процессуальных средств, применяемых в деятельности суда: лжесвидетельства, ложной присяги, а также рассмотрение заведомо ложных, сфабрикованных уголовных дел и т. п.

В Малой Челобитной к неправедным действиям Пересветов относит и внесудебные формы расправы — «обиды», которые совершают государственные чиновники, имея возможность действовать не по закону, а по произволу. Жертвой такого внесудебного произвола оказался он сам «от обид и от волокит наг и бос и пеш»⁶⁸. Во всех этих рассуждениях явно ощущается юридическое содержание термина «правда». А. Л. Саккетти и Ю. Ф. Сальников полагают, что понятие «правды» заимствовано мыслителем из канонических книг и через него Пересветов раскрывает содержание веры⁶⁹. А. И. Клибанов видит в нем «верховную регулятивную норму», эквивалентную «нашему понятию идеала»⁷⁰. Действительно регулятивного характера пересветовская правда не лишена, но действие его в большей степени носит юридический, нежели этический характер.

А. А. Зимин и А. Л. Хорошкевич трактуют «правду» Пересветова весьма широко, как справедливый государст-

венный строй, при этом Зимин полагает, что представление о «правде» у публициста не является чем-то неизменным; оно постоянно видоизменяется⁷¹.

«Справедливый строй», по мысли реформатора, — это тот неперменный результат, который наступает вследствие реализации в государстве во всех видах его деятельности «правды» — закона.

Понятие «правды», на наш взгляд, носит общий (а не частный) характер и представляет собой сложившийся термин юридического значения, применяемый в законодательстве для выражения юридических понятий и формул, что само по себе исключало «свободу» в его употреблении.

Исследователи часто пишут о том, что И. С. Пересветов противопоставил веру «правде» в своей знаменитой фразе: «Бог любит не веру, а правду». Некоторые современные ученые усматривают в этом высказывании даже «ослепительный блеск еретической мысли»⁷², а другие, напротив, — «политическую конкретизацию христианского вероучения»⁷³. Однако следует отметить, что непосредственно И. С. Пересветову прием противопоставления этих категорий не принадлежит. Формула, предусматривающая предпочтение земных идеалов небесным («правды» — вере), была введена в русскую политическую литературу Максимом Греком и получила в дальнейшем большое распространение. Ее использовал Пересветов для разоблачения беззаконий в государственной практике; к ней обратился Зиновий Отенский, встречается она и у Тимофеева в однотипном значении. Да и сама фраза не содержит ничего нетрадиционного. Новозаветная литература постоянно и много говорит об уважении к закону. «Праведное поведение» включает в качестве обязательного компонента повиновение законам всех людей.

Вера и «правда» взаимно связаны. «Истинная правда — Христос есть», и вера в него есть вера в «правду». Вера призвана помогать людям понимать и исполнять «правду», и если такое единство соблюдается, то в этом государстве «бог пребывает и помощь свою великую подает»⁷⁴. Это идеальный вариант полного взаимопроникновения веры и «правды», но имеются, пишет Пересветов, и исторические примеры расщепления этих категорий: вера наличествует, а «правды» — нет. Так было в царствующем граде Константинополе, где вера была «всем сполна» в большей степени чем где бы то ни было: «и собрание страстей господних, и пречистой его богоматери ризы и святых мощей и божественных икон... святых обителей и храмов божествен-

ных...», но в гражданской жизни «царствующий град» был отмечен «деяниями беззаконными», и «междоусобными бранями», и «злодеяниями». В результате — люди в нем «оскудеша и обнищаша», и сам город лишился божественного покровительства («пречистые богоматери отпадше») и «преуничижися град и смирися до зела»⁷⁵.

В этих рассуждениях содержится все тот же призыв к «праведной» (в смысле законопослушной и нравственной) жизни и недопустимость оправдания «неправедного» поведения (нарушения законов) верой. Никаких отступлений от общей схемы рассуждения Пересветова, на наш взгляд, здесь нет. Ортодоксальный церковный мыслитель Зиновий Отенский в «Похвальном Слове Ионе Новгородскому» повторил эту мысль, доказывая, что бог предпочел иноверцев (турок), поскольку они праведно организовали гражданскую жизнь, т. е. имели в своем государстве «правду». Греков же, имевших только правую веру, но не следовавших «правде», бог погубил. Эта мысль не вызывала у современников никаких сомнений, так как не выпадала из общей схемы поисков истины, связывая веру и «правду» воедино.

В центре внимания мыслителя мероприятия по организации «правого суда», поскольку он, считает Пересветов, представляет основу всей «праведной» деятельности государства. Для этих целей он считает необходимым рассмотреть «идеальное» судебное устройство у Магмет-султана (обычная для него форма реформаторских предложений), который в своем государстве держит «правду».

Судебная реформа у Пересветова, равно как финансовая и военная, прежде всего имеет своей задачей уничтожение наместничества. Суд должен быть полностью выведен из под его юрисдикции. Идеальный правитель — Магмет-султан — «по всему царству розослал верные свои судьи», назначаемые непосредственно верховной властью. Жалованье он им положил из государственной казны и притом весьма достаточное, чтобы судьям «мочно прожить з году на год». Судебные пошлины (присуд) поступают в государственную казну, чтобы судьи «не искушались неправо судити». Действуют они на основании выданных им Судебных книг, чтобы им было «по чему винити и правити»⁷⁶. Суд работает не бесконтрольно; над ним установлен жесткий надзор, который осуществляет при помощи «обысков» и другими методами «мудрый человек», т. е. наиболее доверенный государственный чиновник, надзирающий за деятельностью всей судебной системы. Если в результате проверки («обиска»), выявится, что отправление правосудия проводится

«не по правде, а по мзде», судей ждет суровое наказание. В своей деятельности они должны опираться только на закон. Так, Магмет-султан «велел... во все свои грады книги законные и судебные, написав, разослати». Перед законом все должны быть равны: «нашедши виноватого не пошадити лучшего»*.

Судьям как чиновникам вменяется в обязанность совершать и некоторые контрольно-административные функции, наблюдая за поступлением налогов в казну «по доходным спискам».

Из общей судебной системы И. С. Пересветов выделяет военный суд. В армии суд осуществляют высшие начальники («а воиников судят паши, под которым сколко войска в полку и тот свое войско и знает»). Суд свершается на месте, скорый, правый и грозный, не облагаемый пошлиной⁷⁷.

Принцип определения наказания у мыслителя сформулирован по лучшим прогрессивным образцам его времени: «казнят их (наказывают преступников. — Н. З.) по делу их; да рекут тако: и от бога написано комуждо по делам его».

Магмет-султан именно так и устроил в своем государстве, чем заслужил покровительство бога, который помогает только тем царям, «кто правду любит и праведен суд судит: правда богу сердечная радость, а царю великая мудрость».

Средства введения этой «правды» весьма авторитарны — она вводится «грозою», потому что только последняя может пресечь зло. Термин «гроза», по-видимому, означает систему жестких мероприятий, целенаправленно проводимых от имени центральной власти. Однако это отнюдь не произвол и не тирания, как полагают некоторые исследователи. «Гроза» — это совокупность средств, которыми следует воспользоваться в законных пределах для проведения реформ, обеспечивающих введение правопорядка.

О необходимости реализации власти в законных пределах писал еще Иосиф Волоцкий, называвший «мучителем» царя, который не «ходит в заповедях Его (бога. — Н. З.) и во правдах», т. е. действует не по закону. Пересветов развил эту мысль теоретически, аргументировав необходимость правления, основанного на законе. Но если Иосиф в основ-

* Здесь И. С. Пересветов формулирует требования формального равенства перед законом, выходя за рамки не только классовой ограниченности, но и своей эпохи (см.: Сочинения И. С. Пересветова, с. 174).

ном опасался «злочестивого царя», который не будет заботиться о делах церкви и пресекать действия еретиков, то Пересветов смотрел гораздо шире: в принцип «праведного» правления он включает действие всего государственного механизма вместе с возглавляющей его центральной властью на основании законов.

В истории политической мысли Пересветов выступил как последовательный, образованный и широко мыслящий реформатор. Он обладал редким даром политического предвидения, опиравшегося на анализ современной ему действительности и на достижения науки, которыми располагала его эпоха.

Обширные знания в различных сферах позволили Пересветову разработать доктрину, которая является новой ступенью в истории развития политической мысли*.

3. ПОЛИТИКО-ЮРИДИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЗИНОВИЯ ОТЕНСКОГО

В середине XVI в. большое распространение получают полемические политико-публицистические произведения новгородского писателя Зиновия Отенского.

* Имел ли Пересветов, подобно ряду реформаторов, свой идеальный вариант государственного устройства? А. А. Зимин считает, что «в сочинениях И. С. Пересветова мы уже находим развернутую картину идеального государства» (см.: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники, с. 415). А. И. Клибанов даже предполагает, что реформы Пересветова — это лишь «передний край картины», на котором разрешаются «злободневные для дворянства проблемы». Дальние планы картины «туманны, но «широки», и под завесой тумана исследователь просматривает идеальный вариант в социально-утопическом аспекте (см.: Клибанов А. И. Правда «земли» и «царства» Ивана Пересветова., с. 242—243). Вряд ли можно расценивать реформы Пересветова «как развернутую картину идеального государства» и еще менее как утопию социалистического типа. Пересветов нигде (в отличие, например, от Ф. Косого) не говорит о таких атрибутах социалистической системы, как общая собственность (Клибанов вводит понятие «условной собственности»), обязательность труда, нормированность распределения и т. п. Он вообще мало затрагивает социальную проблематику (предложение ликвидации кабальной зависимости не сопровождается у него никакими соображениями о социальном устройстве освобождаемых лиц). Все его предложения носят в основном политико-юридический характер и отвечают главной цели — созданию государственного аппарата, обеспечивающего функционирование центральной, а не удельной власти.

В своих многочисленных и обширных по объему трудах Зиновий коснулся практически всех злободневных политико-социальных, философских и юридических проблем*.

Биографические сведения о мыслителе ограничены. Неизвестно, из какой среды он происходил и откуда родом.

Исследователи выдвигают предположение, что захолустный, расположенный в труднодоступных болотах Отня пустыни монастырь выбран им не добровольно, а стал местом его ссылки в связи с осуждением Максима Грека, об отношении которого с Зиновием не раз упоминается в произведениях последнего**. В маленьком монастырьке опальный старец был заживо погребен до конца своих дней. Однако удаленность от тогдашнего цивилизованного мира и общественной деятельности не помешала ему быть в курсе всех государственно-правовых преобразований, политических и философских идей века. Отенский старец был широко образованным человеком. Сам о себе старец говорит, как о человеке книжного образования: «от словес бо их (книг.— Н. З.) множайшая навыкох и аз»⁷⁸.

Социальную базу и классовый характер творчества Зиновия однозначно определить сложно. Безусловно, он принадлежал к правящему классу феодалов и был защитником такой вопиющей социальной несправедливости, как

* На сегодняшний день перу мыслителя из Отня монастыря атрибутированы следующие произведения:

1. Истины показание к вопросившим о новом учении (Казань, 1863);

2. Послание многословное (М., 1880);

3. Слово к святому Никите и Слово на открытие мощей Ионы Новгородского (опубликованы в книге Ф. Калугина «Зиновий, инок Отенский и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894);

4. Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину (опубликовано В. И. Корецким и А. И. Клибановым в ТОДРЛ, т. XVII, Л., 1961, с. 201—224);

5. «Слово похвальное об Ипатии» — вновь найденное противоречивое произведение Зиновия Отенского (опубликовано В. И. Корецким в ТОДРЛ, т. XXI, Л., 1965, с. 166—168);

6. Послание Зиновия к ... Гурию Заболотскому, и Касьяну и брату его Гурию Коровиным; Послание Зиновия к инокам, вопросившим его о питии (опубликованы В. И. Корецким в ТОДРЛ, т. XXV, М.—Л., 1970, с. 119—134).

** Есть мнение, что Зиновий Отенский был учеником Максима Грека и какое-то время жил и работал в Чудовом монастыре совместно с учителем, возможно до осуждения последнего (см.: Александрополус М. Сены из жизни Максима Грека. М., 1983). Это мнение разделяют В. И. Корецкий и А. И. Клибанов (см.: Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину, с. 217).

холопство. Весь подневольный люд он глубоко презирал. Совершенно нелепыми казались Зиновию притязания таких людей на участие в интеллектуальной жизни общества, так как они, по его мнению, из-за скудости ума своего подобны зверям («бессловеснейшие свиньи»), не обладают «словом» и «токмо змеиное шептание имеют»... Они прозябают «в пьянстве и в объядении и в нечистотах всегда, ныряючи в тине злобесия страстей»⁷⁹. Но особой остроты достигают обличения Зиновия, когда он критикует идеи об объединении имуществ. Всеми доступными ему средствами он старается помешать осуществлению таких планов. Здесь позиция Зиновия, безусловно, реакционна. Эти его взгляды послужили основанием для общей негативной оценки всей его доктрины⁸⁰. Между тем необходимо учитывать, что история политической мысли знает примеры, когда мыслитель занимал реакционные позиции в отношении социальных групп, расположенных на низших ступенях общественной структуры, одновременно придерживаясь в области политических взглядов прогрессивных и даже демократических идеалов. Так, Аристотель известен в истории политических учений как апологет рабства, выступивший с теоретическим обоснованием «законности» и «естественности» этого института, допуская даже возможность увеличения рабов в государстве посредством охоты на них, подобно охоте на диких животных. Но не только эти взгляды определяют в науке общую оценку творчества мыслителя. В политической теории он придерживался прогрессивных идеалов, выступая разоблачителем тиранических методов правления и приверженцем демократических форм организации государственной власти, обеспечивающей «наилучшую жизнь для каждого индивида в отдельности и для всего государства в целом»⁸¹.

В оценочных категориях, определяющих сущность теоретических представлений того или иного политического мыслителя, должен приниматься во внимание весь комплекс его взглядов с учетом обстоятельств реальной исторической обстановки, в которой он жил и работал.

Зиновий пытался найти причины «брожения» среди «простой чади» не только в распространении «вредоносных» учений, но и в непосредственных язвах современной ему социальной действительности. Он дает довольно резкую критику действий властей как в области политической (отправление правосудия), так и экономической (политика цен, налоги). Он обнаруживает понимание непримиримости классовых противоречий, утверждая, что богатому

«не возможи... разумети убогаво недостаточное». «Владущис» не желают «разумевати убожества, ни разсуждати обнищание, ни самые смерти вменяти» и даже в экстремальных ситуациях, когда наступает жестокий голод, сопровождающийся эпидемиями, которые уносят огромное число жизней, и некому становится обрабатывать землю («множества селян свои рала повергше, разыдошася»), то и тогда «земстии правители» прежде всего думают о своей мощне, желая нажитья непосредственно на народном бедствии «хотяща умножить ризницы», и на опустевшие села увеличивают размер налога «на оставшихся», хотя их еще более «истязовати», «налагающе дань к дани». Он обвиняет правящий класс в недостаточной гибкости, считая, что «богатый, не приемлемый нищеты», не может быть «убогим законоположник». Когда богатый «законополагает», то убогого он может только «обезнестовити... похитити», ибо не познавшие «тесноты» и «недостатков» не имеют жалости к «убогим» и не в состоянии их понять, а потому не хотят «и перстом своим двинути» в сторону удовлетворения насущных интересов бедных⁸².

Будучи представителем господствующего класса, Зиновий испытывал и вполне понятный страх перед гневом и яростью народа, боясь «злобы рабов», от которой «земля трясется» (видимо, ему довелось видеть локальные вспышки этой «злобы»)⁸³. Однако это не мешало мыслителю дать правдивую оценку существующего в стране положения. Конечно, это была критика «справа», но критика смелая, данная с полным пониманием современной ему социальной действительности, и в этом ее объективная ценность.* Зиновию удалось дать классовый анализ действительности, правильно выявить соотношение классовых сил на политико-социальной арене его времени, угадав при этом экономические предпосылки их столкновений.

По вопросам о церковно-организационном устройстве и монастырском землевладении Зиновий занял ортодоксально-иосифлянскую позицию, утверждая, что при соблюдении личного «нестяжания» монахами евангельские принципы не нарушаются.

** В. И. Корецкий и А. И. Клибанов считают, что критика, которую давал Зиновий существующей действительности, «была критикой с оглядкой» (см.: Корецкий В. И. и Клибанов А. И. Послание Зиновия к дьяку Я. В. Шишкину... с. 212). Он не бросил открытый вызов обществу (как, например, Феодосий Косой), но к личностям социально-политических неурядиц своей современности его следует причислить несомненно.

Значительно больший интерес представляют политические взгляды Зиновия.

В его доктрине содержится развернутое обоснование необходимости власти в человеческом обществе. Источник власти у него определяется традиционно — как божественная воля. Люди по своей природе, пишет Зиновий, не могут жить без власти. У «бесцарных людей», не имеющих владыки, «всякое нестроение и мятеж бывает»⁸⁴. У Зиновия есть и намеки на понимание различия между государственной и общественной жизнью. Государство (царство) преследует благие цели в своей деятельности. Оно «устраивается во общую пользу и крепость», и его целью является достижение «благожизни» для всех живущих во всех царствованиях. Здесь Зиновий весьма близко подходит к формуле Аристотеля, утверждавшего, что государство образуется «ради целей возможно лучшего существования»⁸⁵. Мысль о необходимости власти (политической) в человеческом обществе он обосновывает, обращаясь к Посланию апостола Павла к римлянам: «всяка душа владыкам превладущим да повинуется», поскольку в этом мире все «существующие власти от бога учинены суть»⁸⁶. Но носителя власти Зиновий не склонен обожествлять. Власть, по его мнению, несомненно, имеет божественное происхождение, и в ней заключено отражение божественного миропорядка, но природа царская ничем не отличается от обычной человеческой. Все люди произошли от одного корня — от Адама, от него же «цари... воеводы, начальники, и... бесславнии и нищии». Царь не безгрешен по самой своей природе, так как он не бог и может впадать в тяжкие грехи. Особенно «грешно» «еже царем величие мнится», тогда царь становится гордым и заносчивым; о судьбе такого царя страшно и подумать («не хошу же глаголати»). У такого заносчивого правителя быстрее, чем у злака, изменяется судьба и может быть он как «высим», так и «низлагаем»⁸⁷. Здесь явно звучит намек на Ивана IV (особенно учитывая дату написания Послания, — приблизительно середина 50-х годов)*.

Не выступает Зиновий и апологетом самовластья. Мятеж в государстве может быть не только от безвластия, но и в случае злоупотребления царской властью. Если властитель начнет творить все по своему произволу («своему

* Публикатор памятника назвал это Послание «Утешительным» (см.: Корецкий В. И. Новые Послания Зиновия Отенского. — ТОДРЛ, т. XXV. М.—Л., 1970, с. 119).

хотению»), а «не рассмотрятя всему царству общия пользы и крепости» и будет «уповать только собою» и дела решать «перед очами своими», то он может погубить свое царство; исторические примеры тому давно известны, когда в результате самоуправства цари свои великие царства «искажиша или погубиша».

Положительный идеал Зиновий не воссоздает, но предпочтению явно оказывает модели ограниченной монархии. Вполне возможно, что Зиновий, как и И. С. Пересветов, разделял политику компромисса между боярством и дворянством, проводимую Избранной радой. Косвенным подтверждением этому служит его критика принципа оценки людей по родовитости, изложенная Зиновием в «Утешительном послании» Гурию Заболоцкому, где он доказывает, что по естеству все люди едины и многие прекрасные из них «светлые честию» произошли от простых людей (праотцы и прадеды их были земледельцы и кузнецы) и, напротив, ведущие род от «благородного» корня часто бывают посрамлены жизнью.

В этом Послании Зиновий еще раз подчеркивает брэнность царской власти и зависимость ее величия как от нравственного облика ее носителя, так и от тех форм, в которых он реализует данные ему властные полномочия. Царь всегда должен помнить, что как бы он ни прославлялся и не величался, его власть не самостоятельна, а производна и может быть доверена только лучшим*.

Рассуждения о формах реализации царской власти приводят Зиновия и к обсуждению вопроса о соблюдении в государстве «правды» и законности, т. е. о законных формах осуществления власти.

Злободневная тема «правды» и «праведно» свершаемого суда также не обойдена Зиновием. Он уделяет ей большое внимание и разрешает, как и И. С. Пересветов, в прогрессивных традициях.

Основанием всех правовых концепций мыслителя служит проводимая им классификация законов, которая по основным своим признакам близка к схеме, разработанной средневековыми мыслителями теологической ориента-

* Таким образом, обращаясь к единой посылке (источник власти — божественная воля), Зиновий делает из нее совершенно другие выводы, нежели мыслители иосифлянской ориентации. У него этот источник власти не возвышает властителя над людьми, а только наделяет его большей ответственностью перед ними (Утешительное послание... с. 127—128).

ции (например, Ф. Аквинским). Однако у Зиновия классификационные признаки расширены.

Все законы мыслитель делит на две большие категории, внутри которых различает отдельные виды и подвиды. Основанием классификации служит форма выражения божественной воли. Непосредственно она проявляется в так называемых «богодухновенных» законах, к которым Зиновий относит: 1) Заповеди бога; 2) Святоотеческие писания; 3) Постановления церковных Соборов (последние два вида законов представляют собой конкретизацию первого вида). Все они в совокупности рассматриваются как законы первой и основной категории.

Опосредованное выражение «божественная воля» получает в законах «земли рожения своего» и в положительном законодательстве. Под «законами земли рожения своего» Зиновий подразумевает обычай каждой страны. Дополнительным классификационным признаком здесь служит своеобразно интерпретированное понятие географической среды, в состав которой мыслитель вводит собственно климат, плодородие почв, долготу светового дня. «Кояждо страна, — утверждает он, — развенствен обычай имеет, по особому ея строения чину, солнечного ради обхождения и воздушного нашествия. Во стране убо сибирстей и самоедстей глаголют множества зимы имеется, скудно же лета зело, ни ораня, ни сеяния имут... Во Александрии во все 12 месяцев непременно день и ночь равны. И северная страна излишне студена, южная излишне знойна. Иные же страны богаты зело, ...иные же и убози зело...»⁸⁸ Этими обстоятельствами, ниспосланными по божественной воле, независимо от человеческого промысла, определяются обычаи в каждой стране, благодаря чему различные народы по-разному устраивают свои города и села, по-разному одеваются и едят разную пищу, а также выбирают соответственно климату форму несения иноческого подвига. Скиты хороши только в пустынях в теплом египетском климате, а на Руси в связи с холодом и неплодородием почв невозможно в них прожить и прокормиться. В северном климате лучшим вариантом является монастырская форма организации. В этих рассуждениях божественная воля воспринимается человечеством через природу и те законы, по которым она развивается и воздействует на людей.

Зависимость этнопсихологических стереотипов от климата установлена в политической науке давно. Эти теории не были ложными, но они были недостаточны для выясне-

ния сущности обычая, закона, формы правления и т. п., так как принимали в расчет только один из факторов, их определяющих, без учета других (социальных, экономических, политических). Этот же недостаток присущ и теории Зиновия.

Норма обычного права у него не предполагается irrelevantной относительно основных нравственных истин. Более того, она оказывается тесно с ними связанной или, точнее, даже слитой. К нарушению обычаев, например, Зиновий относит побег Косого в Литву («оставление земли своея»); перемену имени, вида одежды, женитьбу на вдове-еврейке.

Все эти действия он определяет как «лживое житье», производя в своих оценках полное смещение обычных и нравственных норм, но не законов государства, ибо ни одно из поименованных действий Косого, по существующему тогда законодательству, не являлось правонарушением. Определяя круг действий норм обычного права, Зиновий полагает необходимым в общей оценке их совокупности исходить только из нравственных представлений. Это естественно для средневекового религиозного мыслителя, ибо положенное в основу всех его построений понятие истины (с которым все и соотносится) имеет нравственно-религиозный характер и восходит по своему источнику к единому божественному началу.

Ко второй категории Зиновий относит так называемое положительное законодательство. Оно представлено у него в двух видах: 1) законы царские и 2) законы градские (он синонимично в ряде случаев называет их «земскими»). Здесь подразумеваются законы общие (царские) и местные (градские-земские), т. е. проведена классификация по юридической силе и месту действия одновременно.

Все положительное законодательство, согласно Зиновию, имеет сферой своего регулятивного действия внешние формы поведения людей в обществе. Его действие ограничено. Оно запрещает такие преступления, как «убийство, и прелюбодеяние и запаление граду и цатаизменение (подделка монеты. — Н. З.) и еликая таковая»⁸⁹. Несовершенство и недостаточность положительных законов Зиновий усматривает в том, что ими не налагаются запрещения («зазрения») на такие безнравственные деяния, как «гнев», «укоризна», пьянство, «лихоимание» и ряд других. В этой сфере действуют только нравственные законы (которые, по мнению мыслителя, полностью изложены в «правилах святых и Апостоле»), они имеют все-

объемлющий характер и только при полном и всестороннем их соблюдении может быть рационально организована общественная и государственная жизнь. Нарушающий нравственные запреты человек не угоден богу и является плохим гражданином своего отечества. Этот вид правил (он часто именуется Зиновием «Божественной Правдой») карает не только «злодеяющих», но и «ленящихся благая творити». Здесь мы встречаемся с одной из первых в истории средневековой политической мысли попыткой отделения права от нравственности и определения круга отношений, регулируемых положительным законодательством и нравственными правилами.

По содержанию рассматриваемых категорий их классификация проводится довольно четко, но технико-юридические характеристики еще не имеют определенной квалификации. Термины: право, закон, запрет, правило и т. п. употребляются в равной степени как для выражения чисто юридических, так и нравственных понятий.

Мыслитель настаивает на предпочтительности нравственности как высшей и всеобъемлющей категории при регулировании всех форм поведения человека в обществе. Мысль Киевского писателя XI в. Илариона о превосходстве нравственного начала над правовым воспринята Зиновием и разработана, но в отличие от Илариона Зиновий не считает законы первоначальной ступенью на пути достижения человечеством нравственного совершенства. У него, как и у всех мыслителей позднего средневековья, законы выступают лишь как частичная и притом элементарная конкретизация нравственно-этических норм, предполагающих реализацию справедливости во всех сферах и аспектах земной жизни. Понятие нравственно-этических норм и заповедей христианства у него, как и у большинства религиозных мыслителей, статично и неизменно.

А. И. Клибанов и В. И. Корецкий полагают, что «для Зиновия понятие гражданского закона в конечном счете растворялось в понятии закона божественного»⁹⁰. Это положение, на наш взгляд, нуждается в уточнении. Зиновий не растворяет один закон в другом (положительный в божественном), а располагает их по логической схеме соотношения большего и меньшего, частного и общего. Закон положительный лишь часть закона божественного. Особенность теории Зиновия как раз в том и заключается, что он пытался разграничить все виды регулятивных норм, действующих в обществе с определением для каждого из них сферы действия, выделяя именно положитель-

ные законы, которые он рассматривает как форму частичной реализации божественной истины, что и предоставляет ему теоретическую возможность для обоснования строгой обязательности их исполнения всеми лицами в государстве.

По мнению Зиновия, соблюдение законности («правды во всем») является обязанностью всех должностных лиц. От этого не свободен никто в государстве. Царская сила имеет своим основанием закон, ибо «она, сила твоя оправданию начало есть». Царь должен быть «праведен» и все разрешать по закону («право все рассмотриши») в противном случае он может быть назван тираном⁹¹. Основное содержание формулы: «право все рассмотриши» заключается прежде всего в организации суда и отправлении в стране правосудия:

Интересно отметить, что в числе критериев, определяющих «праведную» («законную») и справедливую реализацию властителем своих полномочий, совершенно отсутствуют какие-либо компоненты, связанные с отправлением религиозного культа как по форме, так и по содержанию. У Иосифа Волоцкого, например, забота о церкви, участие в различных видах церковного благочестия является прямой обязанностью царя, и соблюдение ее служит важным критерием оценки его деятельности. У Ф. Аквинского забота о нуждах церкви со стороны правителя, равно как и соблюдение им всех форм благочестия, также является основным критерием правомерности употребления (реализации) власти⁹².

Не сторонник Зиновий и традиционной теории совмещения властей: церковной и гражданской. В этом вопросе он скорее следует точке зрения автора «Валаамской беседы», ратующего за полное разделение этих властей с определением для каждой из них самостоятельной сферы влияния. Большое внимание уделяет Зиновий вопросам правосудия. Его интересуют проблемы обеспечения законности рассмотрения всех гражданских (гражданский в терминологии того времени — государственный) дел. Все государственные и общественные пороки представлялись ему в первую очередь результатами «неправедных» судов. От них именно умножается зло и «насилия в татьбе и во убийствах»⁹³.

Для изложения своих взглядов Зиновий также воспользовался методом исторических параллелей и политических аллюзий, при помощи которого он критикует известные ему язвы современности. Приведенный им близкий

к текстам И. С. Пересветова и М. Грека перифраз о гибели греческого великого царства, которое бог бросил под ноги иноверным завоевателям за отступление от закона (причем гражданского, а не божественного), подтверждает факт знакомства Зиновия с творениями его современников (заимствование здесь наблюдается и концептуальное, и фразеологическое) и полную солидаризацию с ними во взглядах. Греки при всем их церковном величии покорены «малым» и «худым» народом, потому что они в своей государственной жизни отклонились от закона («суда бо не взыскаша и праведна суда не судиша»), не защищали слабых («вдовица и сироты оставиша хотящим озлобляти их»), не проявляли забот о подданных «милости подручным не сотвориша», незаконно увеличивали тяжесть налогов («злата на владомых сбирати не пересташа»). Суд, который существовал у греков, был только судом, а не правосудием, поскольку он изобиловал насилем и мздоимством. Предпочтение было оказано богом иноверным исключительно по гражданской линии, который в этом случае, очевидно, предпочел правду вере. Ибо сиятельное православное царство, имеющее веру, но не имеющее правды, бог погубил, а вознес царство, которое «веру христову ненавиждаще обидяху»⁹⁴. Смысл исторических параллелей здесь весьма прозрачен, а смелость автора удивительна.

Основательно и специально на конкретном новгородско-псковском материале тема «праведного» суда и его организации и деятельности рассматривалась Зиновием еще в Послании к наместнику великого князя Ивана III, дьяку Якову Васильевичу Шишкину. Это Послание написано им в конце 1530-х годов (дьяк Шишкин Яков Васильевич служил в Великом Новгороде в 1533/34, 1536/37, 1538/39, 1539/40 гг.) и является прямым доказательством того, что общий комплекс политико-юридических воззрений Отенского-мыслителя оставался неизменным, углубляясь и совершенствуясь с течением времени. Надо отметить, что стабильности юридических воззрений Зиновия содействовала и судебная практика. В Послании к Я. В. Шишкину Зиновий дал анализ современной ему судебной системы, показав глубокое знание ее пороков. Он отмечал волокиту, несправедливость, взятки, при помощи которых покупались свидетели («послухи купити») и судья («судью намздити»), произвол судебных чиновников, не по закону, а по своей воле милующих виновных или заставляющих истца против его желания заключать мировую сделку вме-

сто проведения «обыска» (расследования) и разрешения дела по закону («по правде»).

Зиновий рисует сначала общую картину пороков, отягчающих судопроизводство в целом, а затем на этом фоне дает критику деятельности лично новгородского дьяка Я. В. Шишкина. Он обвиняет дьяка в том, что тот манкирует своими служебными обязанностями, ездит «в государеву полату поздно», а в его отсутствие там «дела не делают никаторова». Дела часто откладываются, при ведении их допускается непростительная волокита, что губительно для истца, который «томится» и «проедается» (приехав издалека) и страдает («кипит»), и пагубно для самого дела, ибо обстоятельства меняются и истина ускользает. А надобно бы дьяку Шишкину «ездити рано и сидеть долго»* Я. В. Шишкин, кроме того, часто отвлекается на исполнение христианского долга, видимо, не работает в посты и праздники, много времени проводит в обществе митрополита Макария за чтением христианской литературы и душеспасительными беседами. Все это очень похвально для христианина вообще, но не для государева дьяка, облеченного высоким долгом по отношению к людям, выполнение которого Зиновий ставит превыше всего. Не посты и молитвы и душеспасительные беседы приблизят дьяка к господу, а добросовестное исполнение им своих должностных обязанностей («аще суд и правду творить и любить милость»). В этом Послании впервые в русской политической литературе звучат мотивы уважения к долж-

* См.: Послание З. Отенского к Шишкину, с. 220, 221, 222.

Судебник 1497 года в ст. 36 прямо вменяет в обязанности судебных чиновников «ни истцов, ни ответчиков ни волочити, а ставит их перед судом». Впоследствии Судебник 1550 года уже в нескольких статьях оговорил недопустимость волокиты до делам (см. ст. ст. 36, 49, 98). В этом отношении требования Зиновия находятся в полном соответствии с требованиями законодательства. Отсюда непонятно утверждение публикаторов памятника о том, что «Зиновий в полемике с Шишкиным вдохновлялся «не заботой о пресечении волокиты» и «не сочувствием народным нуждам», а желанием противопоставить «архаические формы суда политически правовым» (см.: Клибанов А. И. и Корецкий В. И. Послание Зиновия Отенского к Я. В. Шишкину. — ТОДРЛ, т. XVII, с. 214). Напротив, требования Зиновия, очевидно, совпадают с прогрессивной ориентацией законодательства и содержат даже некоторое политическое предвидение, которое было полностью реализовано Судебником 1550 г. Вопрос о «сочувствии народным нуждам» прямо к затронутым проблемам отношения не имеет. Оно (сочувствие) может быть лицемерным, а может быть и подлинным. В данном случае требование, мотивацией к которому служит это сочувствие, безусловно, прогрессивное и основное на законе, а не вопреки ему.

ности, к порученному делу и высокой ответственности за него*.

Немалая для этого нужна была смелость в то время, когда христианское обрядовое лицемерие было возведено в ранг не только моральной, но и политической добродетели. Пройдет совсем немного лет, и сам царь Иван IV, пренебрегая своими непосредственными обязанностями, будет разыгрывать роль «благочестивого монаха» в Александровой слободе, устраивая «потеху» из молитв и бдений. Зиновий повторит эту мысль, имея в виду уже более высокий адресат, и в 1568 г. Должностные лица не могут «ирази же не о сем (т. е. не о делах своих. — Н. З.) упражняхуся», ибо они обязаны «творить суд и правду».

На наш взгляд, публикаторы Послания Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину необоснованно рассматривают конкретную критику деятельности великокняжеского дьяка вообще как сепаратистское выступление новгородского церковного мыслителя «против централизирующих мероприятий государства» и против новых форм судопроизводства, противопоставляя им старые «архаические формы суда»⁹⁵.

«Реакционность» и «архаичность» воззрений Зиновия А. И. Клибанов и В. И. Корецкий аргументируют анализом двух его основных предложений, посредством которых Отенский старец желал бы внести изменения в практическую деятельность великокняжеского дьяка, обладавшего судебными полномочиями на всей новгородско-псковской земле.

Этот анализ вызывает серьезные возражения. Первое требование Зиновия заключается в необходимости установления производства «скорого суда». Однако, по мнению публикаторов памятника, Зиновий подменял понятие «правый суд» понятием «скорый суд». Этот вывод основывается на анализе настояний Зиновия на обязательности «крестного целования» как формы доказательства в судебном процессе. А. И. Клибанов и В. И. Корецкий полагают, что «крестное целование» убыстряло рассмотрение дела, заменяя «обыск», являющийся более длительной новой (а следовательно, и более прогрессивной) формой процесса. Однако следует отметить, что «крестное целование» не

* Надо отметить, что и здесь Зиновий уловил передовые тенденции в законодательстве, ибо Судебник 1497 года впервые законодательно предусматривает «ответственность должностных лиц за нарушение установленного Судебником порядка судопроизводства» (см.: Штамм С. И. Судебник 1497 г. М. 1955, с. 47).

является самостоятельной формой процесса, как полагают исследователи⁹⁶, а представляет собой (и всегда представляло) во всех следственных и судебных процедурах только лишь вид доказательства и потому никак не могло «заменить» весь судебный процесс*. К тому же автор Послания совсем не возражает против новой формы процесса — «обыска», в котором этот вид доказательств также должен иметь место.

Надо отметить, что в XVI в. «развивались и параллельно существовали две разные процессуальные системы — суд и розыск»⁹⁷. «Судом» называлась старая форма состязательного процесса, и она применялась в основном при разрешении менее важных уголовных и гражданских дел. «Розыск» предполагал следственный или инквизиционный процесс, при котором судоговорение — состязание сторон — заменялось допросом потерпевшего со стороны судьи. Последний был обязан также разыскивать доказательства, допрашивать не только стороны, но и свидетелей, производить обыски и очные ставки. В этом виде судебного процесса предусматривалась активная роль государства.

В своих рассуждениях Зиновий нигде не отдает предпочтения состязательному виду процесса («суду»). Напротив, настаивая на необходимости учинения скорого и правого суда, он как раз перечисляет основные виды доказательств по инквизиционному процессу («обыску»): послухов опросить и обыск произвести (а если судья обвинит «не обыскиваючи... в том судье грех»). «Крестное целование» не отменяет и не заменяет другие виды доказательств по делу. Но и пренебрежение этим видом доказательства Зиновий не одобряет. Видимо, он знает случаи, когда дьяк Шишкин формально выполнял свои обязанности, разрешая дела без «крестного целования» и без «обыска». Такое «ускорение» рассмотрения дела расценивается Зиновием как «лености покрышка». Суд, происходящий только «по речем», т. е. на основании показаний сторон

* «Крестному целованию» не следует приписывать и излишнюю «архаичность». Так, в ст. ст. 12—13 Судебника 1497 г. говорится о необходимости подкреплять свидетельские показания, изобличающие виновного, присягой, а в ст. 67 устанавливается материальная ответственность за дачу ложных показаний, не исключая при этом и ложную присягу. В Судебнике 1550 года присяга и «крестное целование» приобретают еще большее значение. В 1556 году был принят специальный указ, отменяющий все виды ордалий, и в том числе «поле», и заменяющий их «крестным целованием».

или свидетелей (в случае отсутствия материальных улик, что весьма часто бывало в те времена при несовершенных методах и формах следственной работы), представляется Зиновию несостоятельным, если он не подкрепляется «крестоцелованием» и клятвенным заверением всех участников процесса в правдивости своих показаний. Почитаемость клятвы, страх клятвопреступления составляли неперемьные атрибуты христианской этики, и обращение к ним свидетельствует только о поисках всех возможных форм обеспечения результативности процесса судебного разбирательства.

«Скорый суд» означает у Зиновия прежде всего своевременное безотлагательное проведение всех необходимых действий по делу. «Не рцы отошед возвращуся, и утра дам управу», пишет мыслитель, ибо откладывание может помешать правому рассмотрению дела, так как «до утра заинтересованные участники процесса могут «многа злая» сделать, и это должно быть поставлено в вину «ленивому» судии». Конечно, не следует понимать буквально срок «с утра до вечера». Но необходимо отметить, что в этих рассуждениях-наказах нигде не встречается пренебрежения материальным или процессуальным правом в пользу ускоренного вынесения решения по делу. Основная мысль писателя заключается в утверждении обязанности судьи «суд судить без лености (а не без доказательств. — Н. З.), не откладывая день и судив», судное дело «обговаривать не изволочив»⁹⁸. Таким образом, Зиновий беспокоится именно о скором и правом суде, не подменяя этих понятий, а совмещая их.

Вторым моментом, определившим отрицательную оценку публикаторами памятника юридических воззрений Зиновия, являются мысли и предложения последнего относительно института наказания. А. И. Клибанов и В. И. Корецкий утверждают, что Зиновий при разрешении вопроса о наказании отрицал «любые человеческие соображения об обстоятельствах преступления», а само наказание выступало у него только как месть, не позволяя учитывать «соображения об обстоятельствах преступления и тем более о личности преступника, которые необходимо входили в понятие милости и казались Зиновию крамолой»⁹⁹. Такая позиция была бы вообще юридически несостоятельной, и Зиновий не мог мыслить подобным образом хотя бы потому, что слово «крамола» было установившимся юридическим термином, под которым по Судебнику 1497 г. понималось: «измена, заговор, призыв к восстанию или поднятие восстания и иные действия, направленные против

правительства»¹⁰⁰. Ни один современник не мог расширительно толковать такой термин или понимать его в другом смысле.

Мечь, как одна из целей наказания преступника, безусловно, наличествует в рассуждениях Зиновия. Да иначе и быть не могло, поскольку весь современный ему, так же как и традиционный («Русская Правда»), законодательный корпус стоял на таких позициях.

Наказание по Судебникам 1497 и 1550 годов также имело своей целью возмездие, увеличение доходов фиска и устрашение.

Весьма интересна трактовка Зиновием вопроса о «милости виноватому». «Милость виноватому» — сюжет, активно обсуждавшийся в публицистике XVI в. Прогрессивный мыслитель того времени, современник Зиновия, Федор Карпов категорически отрицал возможность применения к виноватому милости до установления вины или вместо установления вины. Зиновий уделяет рассмотрению этой проблемы большое внимание и разрешает ее однозначно, не допуская кривотолков. Прежде всего всякое дело должно быть решено по Судебнику. Суд должен быть нелицеприятен, для него не существует по отношению к тяжущимся сторонам «ни роду, ни племени, ни имени, ни друга»*. Отправляя свою должность, судья обязан сделать все, что предписывает закон «судити по суду и обвинити и казнити (наказать. — Н. З.) по обыску». Такая постановка вопроса исключает возможность применения милости к виноватому до суда или в момент его изобличения. Возможность применения «милости» к виноватому в досудебном порядке одновременно является, по мнению Зиновия, «грубостью» по отношению к правому. Мы не встречаемся здесь с отрицанием вообще обращения к «милости» при определении тяжести вины и соответствующей ей меры

* В Судебнике 1550 года требование Зиновия нашло четкое законодательное воплощение. Так, в ст. 97 говорится «а вперед всякие дела судити по сему Судебнику и управу чинити по тому как царь и великий князь всем Судебнике с которого дни уложил». Суд, считает Зиновий, должен одинаково относиться ко всем истцам и ответчикам по делам: «старому и малому, и сильну и немощну и богату», не принимая во внимание отношения родства, свойства и дружбы. В первых статьях Судебников 1497 и 1550 годов это положение имеет четкое законодательное выражение: «А судом не дружити и не мстити никому и посулу в суде не имати; також всякому судье — посулов в суде не имати» (см.: Судебники XIV—XVI вв. М., 1952, с. 20, 176, 193).

наказания. В данном случае внимание мыслителя сосредоточено на процессе расследования и изобличения преступника, и применение «милости» на этой стадии рассмотрения дела будет граничить с нарушением дьяком как должностным лицом закона государственного, а как человеком и христианином — закона морального. «Миловать» (в смысле «жалеть») необходимо правого, он пострадал, к нему обращена несправедливость, которую и должен ликвидировать государственный чиновник. Возвращаясь к обсуждению этой темы в «Слове» на открытие мощей архиепископа Ионы, Зиновий подчеркнул, что наказание не исключает милость и библейский царь Давид, например, увещевая сыновей, предупреждает, что в случае совершения ими беззаконий они будут «посещены жезлом», и милость его от этого справедливого наказания «не разорится». Суд и правда в смысле свершения правосудия должны неизменно наступать «содействующих злое» и совершающих беззаконие. В случае, если «обличенный» человек осознает свою вину («паче же аще покается»), тогда вполне возможно явить к нему «милость». Зиновий желал четко разграничить вопрос о «милости» к виноватому и проблему его изобличения и наказания, в которой заключена сущность судебного-юридической деятельности и обеспечение правосудия как такового.

Выступает он и против мировых сделок, которыми, по видимому, чиновники пытались «прикрыть» нерасследованные и неразрешенные дела, распространяя эту практику на дела, подлежащие инквизиционному процессу, исключаяющему возможность мировой сделки по согласию сторон. Судья не должен уговаривать стороны мириться, ибо он «не души их поставлен судити, но дел их». При очевидном нарушении закона мировая сделка будет лишь «малой правдой», прикрытием «немощности» судей. Только третейский суд «приводит на мир правды смотря», поскольку он не облечен сыскными полномочиями и может практически только мирить. Но судье не подобает «от суда отсылать на мир, если только сами оба истца не просятся мириться», и вынуждать истца отступить от своих законных требований. В руках судьи закон и дело, и он обязан разрешить его на основании закона: обвинить «по суду или обыску и уж никак не мирить силою»*.

* См. Послание Зиновия Отенского к Я. В. Шишкину, с. 223. Здесь Зиновий называет оба вида процесса, не отдавая ни одному из

Данные положения политической теории Зиновия не позволяют согласиться с мнением А. И. Клибанова и В. И. Корецкого о том, что в этих своих рассуждениях мыслитель пытался отстоять «формы третейского суда, отстраняя тяжущихся от влияния государственного закона»¹⁰¹. Зиновий не отдавал никакого предпочтения этому виду рассмотрения споров, да и вообще проблемы соотношения данных видов судебного разбирательства не касался, но поскольку третейские суды существовали и функционировали в известной мыслителю юридической практике, он пытался показать различие между ними и государственными судебно-административными органами как в сфере их деятельности, так и тех формах, в которых происходило в них судебное разбирательство. В компетенцию третейского суда входило рассмотрение малозначительных по объему и содержанию споров, не связанных с причинением серьезного ущерба (физического и материального) какой-либо стороне, и потому допустимое в этих судах окончание дела миром не могло, по мнению Зиновия, формально переноситься на практику Судебной палаты, которой ведал Шишкин, как и всей системы административно-судебных учреждений, рассматривавших совсем иную категорию дел.

Трудно усмотреть в этих рассуждениях какую-либо степень невнимания или неуважения к государственному закону, скорее напротив, дьяк настаивал на введении мероприятий, обеспечивающих лицу, обратившемуся за судебной защитой своих прав, рассмотрении его дела на основании закона, а не мировой сделки сомнительного характера (заключенной под воздействием настояний).

Нет оснований также считать, что воззрения Зиновия по вопросам «правого» суда и техники судопроизводства, изложенные в послании к Я. В. Шишкину, «имеют в виду судебную политику Шишкина только в гражданских делах и вопрос об уголовном судопроизводстве он обходит»¹⁰². Здесь следует учесть, что Зиновий и его современники термин «гражданский» обычно употребляли в значении «государственный», а не в современном семантическом его значении, а термины «истец» и «ответчик» применимы по Судебникам 1497 и 1550-х годов по отношению к уча-

них предпочтения, что соответствовало современной ему юридической практике. Зиновий настаивает на обеспечении законности судопроизводства и придает большое значение деятельности государственных судебных чиновников.

стникам обеих форм процесса. Различия между уголовными и гражданскими правонарушениями в Судебнике 1497 г. не проводятся, а в Судебнике 1550 г. только намечаются. Законодательное оформление оно получит лишь в Уложении Алексея Михайловича, где будет дана классификация преступлений по отраслям права. «Мир» и «прощение» в допустимых законом пределах были возможны по отношению ко всем правонарушителям.

Отенский отшельник сумел подметить наиболее вопиющие язвы действительности и с учетом современного ему законодательства (у него отсутствуют даже упоминания о старых формах судопроизводства: «божий суд», «поле» и т. п.) внести предложения, предусматривающие их устранение или, по крайней мере, явное смягчение.

Подходя к итоговой оценке всей политической доктрины мыслителя, необходимо отметить, что позиция Зиновия по вопросам, касающимся происхождения, сущности, формы власти и особенно статуса ее верховного носителя; условий реализации им властных полномочий, необходимости соблюдения «правды» во всех аспектах государственной деятельности, предпочтения «правды» — «вере» (т. е. гражданского (государственного) — религиозному), позволяет охарактеризовать в целом его политическое учение как прогрессивное, во многом перекликающееся со взглядами таких передовых мыслителей, как М. Грек и И. С. Пересветов.

Анализ новонайденных произведений, атрибутированных Зиновию современными исследователями В. И. Корецким и А. И. Клибановым, показывает высокий уровень его юридического мышления и соответствие его взглядов тем передовым тенденциям, которые характеризуют правовые новации в Судебниках. Материальной базой такого зрелого юридического сознания следует считать русское законодательство XV — XVI вв. Доктрина Зиновия Отенского является новым звеном в общей цепи развития русской политико-юридической мысли, а его политические воззрения оказали серьезное влияние как на современников, так и на позднейших писателей и публицистов.

4. ГОСУДАРСТВЕННО-ПРАВОВАЯ ДОКТРИНА

А. М. КУРБСКОГО

Князь Андрей Михайлович Курбский, принимавший активное участие в деятельности Избранной рады, прославленный воевода, известный во всем государстве, вы-

ступил с политической программой, оппозиционной существующим политическим порядком и в некоторой степени официальной политической доктрине*. В дореволюционной русской литературе прочно утвердилась схема, согласно которой Иван IV рассматривался как крупный государственный деятель, активный сторонник централизации государства, а его публицистический оппонент — князь Андрей Курбский обычно представлялся апологетом удельного боярства, сторонником феодальной раздробленности¹⁰³. Эта точка зрения нашла свое выражение и в ряде советских изданий. Так, в «Истории политических учений» Иван IV назван проводником прогрессивной политической идеологии, а Курбский — «защитником старобоярских порядков», выдвинувшим теорию, обосновывающую «феодальное право отъезда», и идею распада централизованного государства на независимые уделы¹⁰⁴. Его политический идеал характеризуется как реакционный, выражающий «программу защитников старины»¹⁰⁵ и «враждебность централизации России»¹⁰⁶, а классовая платформа однозначно оценивается как «идеология удельного боярства».

В последнее время в советской историографии эта схема стала вызывать серьезные возражения¹⁰⁷. Более углубленное изучение проблемы, расширение источниковой базы, достигнутое трудами советских ученых, привлечение новонайденных материалов, многоаспектность научного поиска показали недостаточную обоснованность некоторых представлений, считавшихся общепринятыми. Так, Ю. Д. Рыков пересмотрел и уточнил свою оценку политической позиции Курбского. Если в своем диссертационном исследовании (1972 г.) он утверждал, что «система взглядов Курбского отражала идеологию феодальной аристократии, выступающей против усиления царской власти», то

* Политическая теория князя А. М. Курбского получила свое воплощение в следующих произведениях:

1) История о великом князе Московском (СПб., 1913);

2) Письма к разным лицам (СПб., 1913);

3) Послания к царю Ивану IV (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979).

Атрибуция произведений Курбского не встречает возражений у современных исследователей, за исключением американского историка Эдварда Кинана, оспаривающего подлинность переписки Курбского и Ивана IV. Однако эта гипотеза убедительно опровергнута советской исторической наукой (см.: Скрынников Р. Г. Переписка Грозного и Курбского, Парадоксы Эдварда Кинана. Л., 1973).

в статье о государственной концепции Курбского (1982 г.) он характеризует автора «Истории о великом князе Московском» как «выразителя интересов наиболее дальновидных кругов русского боярства XVI в.»¹⁰⁸. Близость Курбского к Избранной раде, соответствие его доктрины ее реформаторской деятельности отметили А. А. Зимин и А. Л. Хорошкевич¹⁰⁹.

Заметен отход от традиционной схемы и у прогрессивных зарубежных исследователей.

Тем не менее в свете сохраняющихся разногласий представляется необходимым более тщательный анализ именно политических взглядов А. М. Курбского, непосредственно его социально-политической программы и составляющих ее компонентов.

Курбский был выходцем из старинной, но «захудалой и задолжавшей фамилии». Своего положения при царском дворе («боярина, советника и воеводы») он добился исключительно благодаря личным заслугам: воеводской службой и правительственной деятельностью. За это же он был пожалован землей в окрестностях Москвы (в размере 200 четвертей), а впоследствии (1556 г.) и боярским чином. В 1560 г. он получил назначение командовать всем русским войском на Ливонском фронте¹¹⁰.

В конце 50-х — начале 60-х годов между Иваном IV и правительством возникают серьезные разногласия в вопросе о внешнеполитическом курсе страны. «Ряд членов правительства и в том числе Алексей Адашев... считали войну за Прибалтику еще преждевременной и настаивали на том, чтобы направить все силы страны на освоение южных и восточных рубежей»¹¹¹. Раскол между царем и правительством привел практически к его роспуску и опале главных действующих лиц — А. Адашева и Сильвестра. Царская немилость коснулась и Курбского как активного деятеля правительства, разделявшего его внешнеполитический курс.

Царь начал с «наказания малого», сослав воеводу наместником в Юрьев. Именно в этом городе печально закончилась карьера подвижника Курбского по проведению реформ — главы правительства А. Адашева. Объективно оценив значение царской немилости, Курбский решил бежать. В Послании к печерскому старцу Васьяну он прямо пишет, что до него дошел слух об «умышлениях» великого князя, собиравшегося его убить, и поэтому «сего ради сице и помышляше како бы избегнути неправедного убисния»... он оставил отечество¹¹².

Иван IV не оспаривает этих обстоятельств. В ответных посланиях князю, а также заявлении польскому королю (через Колычева) он прямо вменяет в вину Курбскому именно «умышление над государем... над его царицей и над детьми... всякое лихое дело»¹¹³. Не отрицает царь и того, что действительно имел намерение «его помирить». В настоящее время советским исследователем Б. Н. Флорей обнаружены новые документы, свидетельствующие о предъявлении царем Курбскому обвинения в государственной измене. «К концу 70-х годов... царь прямо бросил в лицо Курбскому обвинение в том, что он участвовал в действиях, направленных на воцарение Владимира Старицкого». Царь утверждал: «... хотел еси на государстве видети князя Владимира Андреевича мимо его государя и государских детей...»*.

Никакими доказательствами о наличии у Курбского в действительности таких намерений наука на сегодняшний день не располагает. Это свидетельство является одним из дополнительных доказательств того, что царь действительно возводил серьезные обвинения на Курбского, результатом которых, по всей вероятности, должна была бы стать смертная казнь боярина. В литературе традиционным стало мнение об «измене» и «предательстве» Курбского. Однако для выяснения этой проблемы и вынесения столь строгого и позорного исторического приговора необходим дифференцированный анализ всей совокупности как объективных, так и субъективных факторов исторической ситуации.

Опричная политика Ивана IV, сопровождавшаяся террором и массовыми репрессиями в отношении подданных всех сословий, навела, по выражению Н. М. Карамзина, «ужас на всех россиян», который и «произвел бегство многих из них в чужие земли», поскольку люди не хотели подвергаться злобному своевольию тирана. Спасаясь от несправедливого и, главным образом, несправедливо реализуемого царского гнева, отечество оставляли лица разных сословий, чинов и состояний, ибо «законы граждан-

* Флоря Б. Н. Новое о Грозном и Курбском. Документы. — Вопросы истории, 1973, № 3, с. 141—145. Вполне вероятно, что «мысль о погашении жизни Грозного царя» в целях «сокращения его ярости» занимала его современников, как свидетельствует об этом Иван Тимофеев (см.: «Временник» Ивана Тимофеева. М.—Л., 1951, с. 178), но какая-либо реальная причастность А. М. Курбского к этому «заговору» не доказана.

ские не могут быть сильнее естественного: спастись от учителя»¹¹⁴.

В обоснование своего побега Курбский нигде и никогда не ссылается на феодальное право отъезда (этот мотив приписан ему впоследствии исследователями), к тому времени, превратившееся в фикцию¹¹⁵, а только на текст Нового Завета, в котором рекомендуется бежать от верной смерти.

Сам Курбский рассматривал свой побег только как вынужденное изгнание: «... до конца всего лишен был и из земли божьей тобою без вины изгнан», — пишет он Ивану IV¹¹⁶. Оценивая свою прежнюю службу на родине, Курбский писал старцу Васьяну в Печерский монастырь, что он всегда доблестно сражался во славу отечества, предводительствуя «полками и никогда же бегуном не быв»¹¹⁷, и доверенное ему войско не обращал спиной к врагу. Не преследовал он и целей личного обогащения и выгоды, поскольку в эмиграции пребывал в скитаниях и бедности¹¹⁸, влача жизнь изгнанника. Факты биографии Курбского до побега ни о каких изменнических намерениях не свидетельствуют. Некоторые авторы, исходя из признания «измены» Курбского, всю его политическую теорию рассматривают не иначе, как «оправдание жизненной позиции», а критику им тиранического режима Ивана IV как «игру перед самим собой, стремлением оправдать себя в собственных глазах»¹¹⁹.

Безусловно, эмиграция определенным образом отразилась на судьбе Курбского. Будучи вынужденным поступить на службу к польскому королю, Курбский оказал ему ряд военных услуг и в том числе участвовал в Полоцком походе в составе его войск (1564 г.). Это событие записано в летописных известиях. За два года перед этим (1562 г.) Курбский в составе войск Ивана IV жестоко прошелся по этой же самой пограничной земле¹²⁰. В средневековье такая ситуация была скорее нормой, нежели исключением. Так, И. С. Пересветов служил в Венгрии в войсках турецкого ставленника Яна Запольи, а затем в армии его противника Фердинанда I Габсбурга. Западно-европейские рыцари, постоянным делом которых была война, ходили в бой под различными знаменами и гербовыми знаками и действия их не квалифицировались как изменнические. Изменой считался переход на сторону врага на поле боя вместе с доверенным войском.

К тому же не следует забывать, что в опричные времена сам царь Иван IV не стеснялся кровавых воспных

походов по своей территории, при которых никакие национальные святыни (в поругании которых он в своих посланиях так демагогически обвиняет Курбского) им не оберегались.

В дальнейшем Курбский вообще отказался от участия в военных походах, которые в той или иной мере вызывали столкновение с русскими войсками. Когда польский король обратился к нему с требованием оказать военное содействие перекопскому царю и пройти с ним в качестве предводителя его войск «ту часть земли русской, что под властью» Ивана IV, Курбский отказался¹²¹.

Следует также отметить, что в своих взглядах Курбский придерживался традиционной для русской политической мысли мирной ориентации. Он расценивал «воинский труд» лишь как закономерную необходимость, целью которой является восстановление нарушенного мира. Мир всегда предпочтителен войне. Результатом своих воинских успехов Курбский считал установление мира в своей и других странах, который обеспечивает народам жизнь «не в трепете, ни во ужаси, но в тишине и в мире глубоче»¹²².

Д. С. Лихачев, квалифицируя действия Курбского как изменнические, относит к ним собственно побег и участие «в дальнейшем в военных и дипломатических действиях против России»¹²³. Но как доказал Я. С. Лурье, Курбский, участвуя в дипломатических переговорах с Габсбургским домом в 1569 г. со стороны Польши, добивался установления договорных соглашений для России с одним из сильнейших государств Европы в труднейший для нее (России) момент в турецко-татарских отношениях, которое было полностью направлено к пользе России. Я. С. Лурье даже высказывает предположение, что в случае успеха этих переговоров Курбский «мог рассчитывать на почетное возвращение на родину»¹²⁴.

Таким образом, вопрос об «измене» или «предательстве» Курбского нуждается в дальнейших исследованиях и доказательствах.

Прежде чем приступить непосредственно к анализу политико-юридических взглядов Курбского, следует выяснить его классовую позицию. По рождению своему Курбский действительно принадлежал к аристократическим кругам, но по социальному статусу примыкал к рядам служилого поместного сословия. Основные, узловые положения его политической доктрины имеют продворянскую ориентацию. Они являются как бы теоретическим обоснованием политики и практики Избранной рады и во мно-

гом солидаризируются с идеями И. С. Пересветова. Политическая теория Курбского ни в коей мере не являлась выражением феодально-вотчинных настроений. Ни в одном из известных на сегодняшний день документов он не призывал к удельным порядкам и не противопоставлял их государственной централизации.

Форма изложения политических взглядов у Курбского во многом остается еще теологизированной. Однако в содержании его произведений присутствуют светские мотивы, а внимание автора сосредоточивается на раскрытии социально-политических категорий.

Понятия о власти, источнике ее происхождения, сущности и назначении формально остаются теонормными, а вся политическая конструкция — теоцентричной: в ее центре расположено вечное, неизменное и вневременное абсолютное начало — бог и его воля, которая и является источником власти в государстве; «цари и князи от всевышнего помазуются на правление... Державные призванные на власть от бога поставлены»¹²⁵.

Назначение власти заключается в справедливом и милостивом управлении державой ко благу всех ее подданных и праведном (правосудном) разрешении всех дел. Интересны его мысли о том, что роль верховной власти не только почетна, но и ответственна; она прежде всего связана с делами по управлению государством и вершением судебных функций. Вслед за М. Греком и Зиновием Отенским Курбский не одобряет праздного времяпрепровождения персон, облеченных высшей властью. Но если Зиновий требовал исполнения служебного долга от царского наместника, то Курбский обращается непосредственно к самому царю. Так, он не одобряет частых и длительных поездок царя на богомолье в дальние монастыри, считая такое занятие пустой тратой времени. Цари прежде всего должны радеть о государственных делах, которые как раз по избранничеству и надлежит делать «царем и властем», а не тратить свое время и силы на богомольные поездки по монастырям, куда корысти ради их приглашают монахи. Такие поездки и обычно сопровождающую их «милостыню» Курбский осуждал. Показную внешнюю приверженность Ивана IV к широковещательному отправлению религиозного культа воевода называл «благочестием ложным и обещанием к богу, сопротивным разуму»¹²⁶.

По мнению публициста, власть в лице Ивана IV и его «злых советников» отклонилась от выполнения задач, возложенных на нее высшей волей. Эту власть и персонально

ее носителя Курбский лишает божественного ореола, называя ее «безбожной» и «беззаконной».

На царском престоле оказался человек, неподготовленный надлежащей системой образования и воспитания к такой миссии, как управление державой. Он груб и неучен, воспитан «во злострастиях и самодовольстве»¹²⁷. Такому человеку, грубому и неученому и еще к тому же умом поврежденному «неудобно бывает императором быти и войска водити»¹²⁸.

Однако в первую половину царствования, когда власть была ограничена «мудрым Советом» (Избранной радой), управление государством осуществлялось успешно как во внешней сфере (казанские походы), так и во внутренних делах (реформы 1550-х годов). Во всем чувствовалось мудрое правление: воеводами назначались искусные и храбрые люди, в войсках учреждался порядок («стратилатские чины»), верное служение отечеству щедро вознаграждалось. Напротив, нерадевшие отечеству «паразиты или тунейдцы» не только не жаловались, но и изгонялись («нетокмо не даровано», но и «отгоняемо»). Такая политика подвигала «человеков на мужество... и на храбрость»*.

«Се таков наш царь был, пока любил около себя добрых и правду советующих»¹²⁹, — пишет Курбский.

Упадок в делах царства и сопутствующие ему военные неудачи Курбский связывает с падением правительства и введением опричнины. Роспуск рады знаменовал полное и безусловное сосредоточение ничем не ограниченной власти в руках Ивана IV. «Скоро по Алексееве смерти и по Сильвестрову изгнанию, воскурилось гонение великое и пожар лютости по всей земле Руской возгорелся». Создав для поддержания своего тиранического режима «великий полк сотанинский» и окружив себя «кромешниками», царь произвел «гонение... неслыханное...», какого «никогда же не бывало ни у древних поганских царей бо при нечестивых мучителях христианских»¹³⁰.

4

* Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. стб. 11—12. Данная здесь положительная характеристика наилучшей формы правления весьма близка к идеальному варианту И. С. Пересветова. Рассуждения же о наградах за службу практически идентичны. Необоснованно было бы в таком случае предполагать, что идеолог, выражающий интересы феодально-вотчинных кругов, направит свой удар против местнической системы, представляющей собой политико-социальную базу этой сословной группы.

Курбский дает подробную критику общего социально-политического состояния государства в опричный период.

Весь социальный порядок в государстве был нарушен.

Купеческие и земледельческие чины пострадали от налогов («безмерными даньями облагаемы»), мздоимства и казнокрадства («от немилостивых приставок»). Многие крестьяне разорились и снялись с земли («стали без вести бегунами»), иные свободные люди продавали своих детей в рабство («в вечные работы»), другие в отчаянье кончали жизнь самоубийством¹³¹.

Воинский чин также пришел в упадок, поскольку «лютость власти» Ивана IV «погубила... многочисленных воевод и полководцев, искушенных... в руководстве войсками», в результате чего великая армия была послана в чужие земли без опытных и знающих полководцев, что привело к «поражению воинскому»¹³².

Государственный аппарат (чиновничество) стал работать плохо, служебный долг исполнялся недобросовестно, поскольку чиновничьи посты замещались не достойными и знающими людьми, а «обидниками», «клеветниками и доносчиками». В чиновничьей среде процветало мздоимство и грабительство в отношении лиц, обращавшихся к ним за защитой своих интересов.

Обобщив свои критические замечания, Курбский делает вывод о законопреступности этой власти. Ивана IV он сравнивает с царем Иродом, чье тираническое правление стало нарицательным синонимом жестокости. Курбский называет Ивана IV тираном, а способ реализации им высших властных полномочий — законопреступным.

Курбский углубил критику организации суда и судопроизводства в стране, широко развернутую его современниками Зиновием Отенским и Иваном Пересветовым. Он также дал критическую оценку законодательства, первым в истории русской политической мысли проанализировав содержание законодательных предписаний.

Опираясь традиционными понятиями «правды», «справедливости» и «закона», Курбский довольно четко показывает, что закон, принятый государственной властью, не всегда действительно следует воспринимать как право и оказывать ему полное послушание и исполнение его требований, ибо он по своему содержанию может не соответствовать тем критериям, которые должны характеризовать правовые установления высшей власти. Только разумные веления государственной власти и справедливые ее дей-

ствия могут быть восприняты всем народом как правовые предписания, которые надо обязательно выполнять.

Анализ правопонимания Курбского показывает, что он многоаспектно воспринимает правовые категории. В его исходных позициях прослеживается представление о равенстве права и справедливости. Только справедливое может быть названо правовым. Насилие — источник беззакония, а не права. В законе должны получить воплощение справедливость и правда. Здесь рассуждения Курбского во многом восходят к основным постулатам политической теории Аристотеля. Излагая свои требования к правотворчеству, Курбский подчеркивает, что закон прежде всего должен содержать реально выполнимые требования¹³³, ибо беззаконие — это не только не соблюдение, но и издание жестоких и невыполнимых законов. Такое правотворчество, по мнению Курбского, преступно. Властелины, которые «составляют жестокие законы и невыполнимые предписания... должны погибнуть»¹³⁴.

Курбский практически первым в истории русской политической мысли поставил вопрос о том, что справедливость, правда (сюда же он включает и понятие о естественных правах человека) представляют собой «неподвластный произволу законодателя источник прав и свобод индивида»¹³⁵.

В его рассуждениях явно чувствуются элементы естественно-правовой концепции, мыслям М. Грека о естественном законе и разуме он придает светскую ориентацию, которая пробивает серьезную брешь в общем контексте теологизированных представлений о правде, добре и справедливости, ибо все они воспринимаются как составные компоненты естественных законов, посредством которых божественная воля сохраняет на земле свое высшее творение — человека. Это еще не буржуазная трактовка естественно-правовых законов и категорий, но уже явное приближение к ней.

Правоприменительная практика рассмотрена Курбским, как и Пересветовым, в судебном и внесудебном ее вариантах. Современное состояние суда вызывает глубокое неодобрение у Курбского. Суд совершается в государстве неправосудно. «А что по истине подобает и что достойно царского сана, а именно справедливый суд и защита, то давно уже исчезло» в государстве, где давно «опровергохом законы и уставы святые»¹³⁶. Особое недовольство вызывает у него практика заочного осуждения людей, когда виновный, а в большинстве случаев просто оклеветан-

ный человек лишен даже возможности предстать перед судом. Так, члены правительства (Избранной рады) были осуждены заочно, хотя митрополит Макарий и просил царя о необходимости «очевистого глаголанья» с ними.

Для характеристики правопонимания Курбского небезынтересно заметить, что принцип объективного вменения, так широко использовавшийся в карательной практике опричного террора, осуждался Курбским и также характеризовался им как проявление беззакония. «Закон божий да глаголет: Да не несет сын грехов отца своего, каждый во своем гресе умрет и по своей вине понесет казнь». Курбский считает проявлением прямого беззакония, когда человека «не токмо без суда осуждают и казни предают, но и до трех поколений от отца и от матери влекомых осуждают и казнят и всенародно погубляют, причем не только родственников, но и просто из лиц сопричастных, не только единокольных, но еще знаем был сосед и мало к дружбе причастен». Подобную практику он характеризует как «кровопролитие неповинных»¹³⁷.

Возражает князь Андрей и против участвовавшей практики применения жестоких наказаний, отмечая полное отсутствие милосердия в деятельности судебной системы. Говоря о милосердии, Курбский связывает его именно со стадией применения наказания. Особо выделяя среди наказаний смертную казнь, он специально оговаривает, что она должна назначаться в исключительных случаях и только по отношению к нераскаявшимся преступникам. Праведный суд должен быть «нелицеприятен, яко богатому, тако и убогому». Участие в судебном заседании подсудимого обязательно, ибо суд должен выносить свой приговор с учетом «очевистого вещания» (личных объяснений.— *Н. З.*) стоящего перед ним лица¹³⁸.

Характеризуя произвол и беззаконие, Курбский отмечает не только распространение жестоких и позорящих наказаний, но и практику их осуществления не государственными чиновниками (палачами), а обычными людьми, не имеющими никакого отношения к судебным ведомствам. Заставляют людей обычных, свидетельствует Курбский, «самим руки кровавить и резать человеков»¹³⁹.

Особое внимание уделяется критике различных форм внесудебной расправы, при которой люди подвергаются различным наказаниям даже без видимой, формальной процедуры суда. Так, А. Адашев был «отогнан от очей его (царя.— *Н. З.*) без суда в новозятый град Фелин»¹⁴⁰. Митрополита Филиппа задушили по царскому повелению

тайно, без всякого разбирательства, просто как неугодного человека, посмевшего возражать тирану.

Другой формой внесудебного произвола является незаконное воздействие на людей с помощью недобровольной присяги и клятвы, принуждаемых к определенному поведению, часто безнравственному. Так, заставляют под присягой и крестоцелованием «не знаться не токмо со други, и ближними, но и самих родителей и братьев и сестер отрицаться... против совести и бога...».

В государстве не стало свободы и безопасности для подданных, не говоря уже о том, что царь ввел «постыдный обычай», затворив все «царство русское, свободное человеческое словно в адовой твердыне» и если кто «из земли твоей (Ивана IV.— Н. З.) поехал... в чужие земли... ты такого называешь изменником»¹⁴¹. Результатом тиранического режима Курбский считает оскудение царства («опустошение земли своея»), падение его международного престижа («злая слава от окрестных суседов») и рост внутреннего недовольства («проклятье и нареkanie слезное ото всего народа»)¹⁴².

Причину «искривления» некогда правильного управления царством Курбский традиционно усматривает в приближении к царю «злых советников». «Сотопинский силлогизм» злого советника, настоятеля Песношского монастыря Вассиана Топоркова сыграл, по мнению Курбского, трагическую роль, обеспечив перемену в самой личности царя и его образе действий*.

Установившийся тиранический режим привел и к потере значения Собора, который стал всего лишь безгласным проводником воли деспота и окружающих его злодеев. «Соборище» своей воли не имеет, не может противопоставить свое мнение требованиям царя и становится практически безгласным, действуя по указке царя и «некоторых прелукавых мнихов», приближенных к нему, и принимает несправедливые и незаконные решения. Курбский понял всеобъемлющий характер террора и страха перед ним, но идеалистически предполагал, что замена одних советников — злых и лукавых на других — мудрых и добрых сможет изменить порядки в государстве. Субъективный фактор он характеризовал достаточно пронизательно, но при этом совершенно не давал оценки объек-

* «Вассиан... тебе (царю.— Н. З.) советовал и нашептывал, чтобы ты не держал при себе советников мудрее себя» (см.: Курбский А. М. Переписка... с. 177).

тивными обстоятельствам сущности данного процесса. Прогрессивность его позиции заключается как раз в том, что он предвидел и понимал историческую необходимость коллегиальных форм управления страной (Земское Собрание, Совет). Он понимал также, что губительный деспотический режим не может продолжаться долго, и высказал предположение о необходимости приближения его конца насильственным образом. История, утверждал он, знала немало примеров деспотических правлений и дала хорошие уроки подобным правителям. В обычной для мыслителя теологизированного направления политической мысли манере он предрекает гибель злонамеренной «безбожной власти», от которой поданные терпели «гонения горчайшие и наругания». Гибель такого царства, нередко в прошлом «преславного», может наступить как по воле провидения, так и в результате открытого сопротивления, оказанного подданными правителям, «творящим беззаконие» и не радующим о пользе своего отечества. Однажды, приводит пример Курбский, взяла себе «Черемиса Луговая» из Югайской орды царя, но он не оправдал их доверия, и тогда они «убиша его и бывших с ним татар и главу его отсекоша и на высокое дерево воткнули и глаголали: «мы было взяли тебя того ради на царство з двором твоим, да обороняши нас, а ты и сущии с тобою не сотворил нам помощи столько сколько волов и коров наших поел, а ныне глава твоя да царствует на высоком коле»¹⁴³.

Теоретическое положение, сформулированное И. Волоцким о праве народа на оказание сопротивления злонамеренной власти, получило последовательное развитие в государственно-правовой концепции Курбского, причем характеристика «беззаконного правления» была значительно расширена. Курбский выдвинул также совершенно иные условия, на базе которых может правомерно возникнуть подобное сопротивление. Не отказываясь от элементов сакрализации власти, не умаляя ее значения и авторитета, Курбский, конструируя образ идеального царя, на первое место выдвигает черты, которые характеризуют его как политического правителя и дают возможность оценивать его деятельность по реальным результатам в социально-политической практике государственного строительства. Особое внимание уделяется умению царя управлять государством и вершить правый суд.

Согласно Курбскому, наилучший вариант организации государственной власти — это ограниченная монархия с

установлением выборного сословно-представительного органа, участвующего в разрешении всех наиважнейших дел в государстве. «Царь же аще и почтен царством... должен искати доброго и полезного совета не токмо у советников, но и у всенародных человек»¹⁴⁴, при этом «самоу царю достоит быти яко во главе и любити мудрых советников своих»¹⁴⁵. Ивану III сопутствовали большие воинские и политические удачи именно потому, считает публицист, что он часто и помногу советовался «с мудрыми и мужественными синклиты его... и ничто же починати без глубочайшего и много совета»¹⁴⁶. Только царству, управляемому правильно, сопутствуют победы и успехи. Под «правильной» организацией Курбский подразумевал создание не только парламентарного органа («Совет всенародных человек»), но и различных «синклитов»*, состоящих из советников — «мужей разумных и совершенных во старости мастите сущих, благолепием и страхом Божиим украшенных... и во среднем веку, тако же предобрых и храбрых и тех и оных в военных и земских вещах по всему искушенных», т. е. специалистов самых различных профилей, без совета которых «ничесоже устроити или мыслити» в государстве¹⁴⁷.

Предположительно здесь ставится вопрос о постоянно действующем органе типа правительства Сильвестра и Адашева и чиновничьем аппарате, места и чины в котором распределяются согласно заслугам перед отечеством, а не по родству и знатности.

Высшие властные полномочия в стране осуществляются монархом, парламентарным и правительственным органами, задачей последних является непосредственная забота о соблюдении законности в государстве.

В связи с этим вряд ли возможно согласиться с Я. С. Лурье, утверждающим, что Курбский «никакой программы государственного устройства (подчеркнуто мной.— Н. З.), отличного от существующего в те годы, не предлагает». Но дело в том, что Курбский критикует не государственное устройство — централизованная система не вызывала у него ни возражений, ни

* Синклит — высший государственный совет при византийских императорах. Иван Тимофеев, например, под синклитом подразумевал боярскую Думу и всех заседавших в ней бояр, которых он называл синклитиками (см.: Державина О. А. «Временник» Ивана Тимофеева. Комментарий, с. 457).

критики, а форму власти и, главным образом, политический режим. Он выступает убежденным противником неограниченной единоличной власти, осуждая установившееся в стране самовластье. Наилучшей организацией власти представляется ему такая форма правления, при которой власть монарха будет ограничена Советом, состоящим не только «из великих княжат», но и других чиновников, не униженных, не превращенных в рабов и холопов, а сохраняющих свое «свободное естество человеческое» и могущих противопоставить «царскому прегордому величеству» свою свободную волю, т. е. классический для истории политической мысли вариант ограниченной монархии.

В коллегиальной форме реализации власти Курбский видит гарантию от произвола. Я. С. Лурье считает это предположение ошибочным, поскольку «при отсутствии разработанной правовой системы произвол мог творить не только царь, но и его мудрые советники»¹⁴⁸, а следовательно, Совет не является гарантом законности правления. Однако необходимо отметить, что в то время правовая система уже существовала и, как установлено современными исследованиями, была разработана на довольно высоком уровне, но ее наличие не могло само по себе оказать преграду произволу. Новые реформы и законы не могли изменить существующего положения. Для того чтобы организовать противодействие «самовластью», необходимо было ограничить «опасный и губительный культ царя Ивана IV»¹⁴⁹. По мысли Курбского, именно коллегиальные формы правления страной, ставящие под контроль все проявления единоличной воли царя, способны провести в жизнь предписания законодательства и оказать преграду возможности установления тиранических режимов.

В истории политических учений Курбский выступил как мыслитель, давший обстоятельную критику единоличных форм правления и тиранических политических режимов, выдвинувший позитивные предложения, единственно возможные для реализации в современных ему условиях.

5. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ИВАНА IV

Противоположная тенденция в политической идеологии была наиболее полно сформулирована венценосным противником А. Курбского — царем Иваном IV. Ее содержа-

ние заключалось в утверждении правомерности неограниченной монархии*.

Политическая доктрина Ивана IV складывалась в обстановке разворачивающегося террора и ставила перед собой задачу оправдания наиболее жестоких форм и методов деспотического правления, а не защиту единодержавия. В этот момент развития русской государственности не намечалось реальных причин и поводов для возврата к удельной раздробленности.

Завершение объединительной политики стало настолько очевидным фактом, что его отметил и посетивший страну папский посланец Антонио Поссевино, подчеркнув, что «все русские слились в один народ, подчинившись власти московита» и в Московской земле не стало «в городах и княжествах самостоятельных правителей», титул князя стал означать всего лишь почетное наименование, «которым они (москвиты. — Н. З.) пользуются, чтобы придать себе, а скорее своему государю больше чести, а также для обозначения наместничества»¹⁵⁰.

Деятельность «Избранной рады» в середине 50-х гг. XVI в. ставила задачей достижение определенной социальной и политической стабильности в государстве. Отход царя от ее политики и введение новых форм управления страной в виде опричных мероприятий (1564 г.) реформаторских целей не преследовал. Опричнина не только не содействовала централизаторской политике и практике, а напротив, предоставляла возможность «защититься от излишней централизации, укреплению которой царь отдал столько сил»¹⁵¹. Не ставила опричная реформа и цели «возвышения молодого дворянства», Ивану IV «даже представлялось, что такое возвышение вредит красоте самодержавия»; практически в годы опричнины царь отрекается от продворянских реформ¹⁵².

Учреждением опричнины Иван IV явно преследовал цели обогащения казны, обеспечения личной безопасности и получения неограниченной свободы в реализации своих властных полномочий, т. е. с помощью «опричного законодательства» царь официально приобрел юридический статус полного «самовластья».

Политика опричного террора затронула все социальные слои общества.

* Свою политическую теорию Иван IV сформулировал в основном в Посланиях князю А. Курбскому и в Посланиях различным лицам (см.: Послания Ивана Грозного. М.—Л., 1951; Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979).

В результате массовых земельных перераспределений царь «разорил многие тысячи рядовых служилых людей», многочисленные переселения привели к «запустощению земель», что весьма пагубно отразилось на положении крестьянства. «Голод и мор помогали тирану опустошать Россию. Казалось, что земля утратила силу плодородия: сеяли, но не собирали хлеба; холод и засуха губили жатву. Дороговизна сделалась неслыханная... Люди скитались, как тени, умирали на улицах и дорогах»¹⁵³.

С введением опричнины исследователи связывают и серьезный подрыв боеспособности армии; а также нанесение ощутимого ущерба «дворянству, церкви, высшей приказной бюрократии», т. е. тем социальным силам, которые служили наиболее прочной опорой монархии с политической точки зрения. Карательная политика опричнины была направлена «своим острием против народных масс»¹⁵⁴.

Современники отрицательно оценили опричную политику и практику. Так, Пискаревский летописец говорит о «ненависти царя на всех людей», а в «Повести некоего боголюбива мужа, списанной при митрополите Макарии, царю и великому князю Ивану Васильевичу...» слышатся грозные предостережения царю, который «впаде во злые сети беззакония» поменял «ложь на правду», за что и должен быть отомщен от бога («за беззакония месть от бога прия») ¹⁵⁵.

Здесь необходимо отметить, что К. Маркс также отрицательно оценивал опричную реформу, связывал ее реализацию с «периодом сумасбродства Ивана IV». Маркс указал на необоснованную жестокость Новгородского похода (назвав его «кровавой баней») и «невероятные зверские сцены», организованные Иваном IV и опричниками по возвращении в Москву¹⁵⁶.

Тщательный дифференцированный анализ исторических событий этого периода и его близких и отдаленных последствий приводит современных исследователей к мысли о том, что опричнина «сыграла отрицательную роль в истории России, заслужив вполне оправданную всеобщую ненависть современников»*

† Однако с объективной характеристикой опричнины не следует смешивать общую оценку царствования Ивана IV, за длительный период которого (род. 1530 — венчан на цар-

* Маковский Д. П. Первая крестьянская война в России. Смоленск, 1967, с. 237; см. также: Веселовский С. Б. Исследования по истории опричнины. М., 1964, с. 32, 53; Шмидт С. О. Становление российского самодержавства. М., 1973, с. 230; Скрынников Р. Г. Иван Грозный. М., 1975, с. 191.

ство 1547 — ум. 1584 г.) Россия достигла ряда успехов как в области внутренней, так и внешней политики. Опричнина — одна из его реформ. Она со всей совокупностью средств, ее осуществляющих, представляла собой тот политический режим, который Иван Грозный всеми силами пытался утвердить практически и обосновать теоретически.

В своей политической теории Иван IV наибольшее внимание уделяет выяснению происхождения и сущности государственной власти.

Исследование законности происхождения полномочий верховной власти было традиционным для русской политической мысли. С утверждения этого положения начинал свои рассуждения еще автор «Повести временных лет». Летописные известия, повествуя о тех или иных княжениях, всегда выясняли степень законности властных притязаний князей, осуждая насилие и захваты для завладения верховной властью.

В период становления Московского государства вопрос о законности великокняжеских притязаний приобрел особое значение, ибо при содействии этой идеи разворачивалась система доказательств, отстаивающая суверенность власти, независимость страны и ее международный престиж. Иван IV с помощью формул Посланий Филофея и «Сказания о князьях Владимирских» конструирует свое высокое представление о сакральном характере царской власти.

Родословие русских князей царь начинает исчислять от римского императора («Августа-кесаря»), затем возводит его через брата Августа — Пруса к Рюрику — родственнику в четырнадцатом колене, — за которым следует перечисление великих киевских, а затем московских князей, как непосредственных преемников этой власти. «Самодержавство Российского царства началось по божьему изволению от великого князя Владимира... и великого князя Владимира Мономаха... и от храброго великого государя Александра Невского и... от достойного хвалы великого государя Дмитрия, одержавшего за Доном победу над безбожными агарянами... великого князя Ивана... и отца нашего великого государя Василия и до нас, смиренных скипетродержателей Российского царства». Престол «не похищен» и не захвачен через войну и кровопролитие. Царский трон унаследован волей провидения мирным путем без гражданских войн «десница наша не обогрелась кровью соотечественников», «мы... как родились на царстве, так и воспитались и возмужали и божьим повелением

воцарились по благословию родителей и прародителей, а чужого не возжелали»¹⁵⁷.

К мысли о наследственном происхождении власти как единственно законном царь обращается не однажды. Так, в Послании к шведскому королю Иван подчеркивает престиж своего царского величия именно законностью происхождения власти русских великих князей и наследственным получением царского престола. Он считает себя выше своего адресата в силу знатности происхождения и наследственной правопреемственности, благодаря которой он получил царский венец непосредственно от предков, восседавших на троне, тогда как прародители шведского короля «на престоле не бывали»¹⁵⁸.

Таким образом, формулируя теорию происхождения власти, Иван IV следует концепции «Сказания», а определяя ее сущность, он четко проводит официальную линию, закрепленную в формулах Филофея. Себя он именует «скипетродержателем», «величайшим христианским государем», получившим власть непосредственно в силу божественного промысла. Божественность властного начала в обществе аргументируется ссылками на изречение апостола Павла, утверждавшего, что «нет власти кроме как от бога и кто противится власти противится богу». Иван отмечает, что эти слова относятся непосредственно к содержанию самой власти, независимо от ее происхождения. «А ведь сказано это обо всякой власти, даже о власти, добытой ценой крови и войны», тем не менее, заключает он, они приложимы к власти законной¹⁵⁹.

Значение царского венца он действительно поднял на недостижимую высоту, требуя, «чтобы все, что относилось к почитанию бога», было перенесено «на прославление царя»¹⁶⁰. Он усложнил традиционный царский титул, «вставив в него... атрибуты божества». И добавив перечисление владений и исчисление родословия от Августа-кесаря¹⁶¹. Такое понимание царской власти предоставило ему теоретические возможности определения объема полномочий верховной власти в государстве. В его представлении prerogative царской власти практически безграничны. В отличие от И. Волоцкого, Филофея, автора «Валаамской беседы», М. Грека, З. Отенского и Пересветова, которые ограничивали действия царя «заповедями и законами», Иван не признает никаких пределов в реализации верховной власти. По мысли Ивана IV, подданный безраздельно находится в его власти. «По божьему изволению бог отдал их души (подданных. — Н. З.) под власть нашему деду ве-

ликому государю, и они, отдав свои души, служили до своей смерти и завещали вам, своим детям, служить детям и внукам нашего деда»¹⁶².

Если для Иосифа был важен нравственный облик властвующего, поскольку царь, согласно его теории, обладая высшими властными полномочиями над людьми, не должен сам находиться во власти пороков, то Ивана IV, напротив, совершенно не интересует мораль властителя, он даже в некоторой мере кичится своей «скверной». Так, в Послании в Белозерский монастырь он представляет себя без прикрас: «сам вечно среди пьянства, блуда, прелюбодеяния, скверны убийств и грабежей, хищений и ненависти, среди всякого злодейства»¹⁶³. Однако все эти качества не имеют никакого значения, поскольку во внимание принимается только происхождение власти и процесс воцарения данного властителя*.

Царская власть нераздельна и никакое вмешательство в ее прерогативы недопустимо по самой ее природе. В Послании от имени боярина М. И. Воротынского к польскому королю Сигизмунду II Августу Иван так определяет форму власти: «ведь вольное царское самодержавие наших великих государей — не то что ваше убогое королевство: нашим государям никто ничего не указывает... потому что наши государи-самодержцы божьей милостью сидят на престоле... никто их вольных самодержцев не сменяет на престоле, не ставит и не утверждает»¹⁶⁴. Здесь Иван намекает на ограниченность власти польского короля выборным органом.

В английском королевстве форма власти, с точки зрения Ивана IV, также не безупречна. Королеву Елизавету он прямо критикует за недостаточность ее властных полномочий. «Мы думали, — пишет он, — что ты в своем государстве государыня и всем сама владеешь и заботишься о своей государственной чести и выгодах для государства... Но видно у тебя помимо тебя, другие люди владеют...»¹⁶⁵. Помощником царю может быть только бог, о чем Иван IV

* Выборный властитель представляется Ивану IV значительно менее почитаемой фигурой, нежели наследственный. Эта мысль была усвоена общественным мнением и получила широкое иллюстративное воплощение в художественных памятниках. Наследственный царь Иван IV обычно изображался в короне с младенческих лет (еще в крестильной купели), тогда как выборные правители получают венец только с момента непосредственного возведения в сан (или присвоения титула). См.: Морозов В. В. Иван Грозный в миниатюрах царственной книги. — В сб.: Древнерусское искусство. М., 1983, с. 236—237.

прямо говорит в своем царском рукописании Стоглавому Собору: «...нача же в купе устроить и управлять Богом порученное ми царство елико Бог поспешит, прося у него милости и помощи»¹⁶⁶. Царь не нуждается «ни в каких наставлениях от людей, ибо не годится, властвуя над многими людьми, спрашивать у них совета»¹⁶⁷. В качестве иллюстративного подтверждения данного теоретического постулата Иван приводит примеры гибели стран, в которых управление было устроено при «многочашии и многовластии» и именно вследствие этого обстоятельства «безбожному Магомету» удалось погасить греческое могущество, не оставив от него и следа¹⁶⁸. По мысли Ивана IV, при организации формы власти недопустимо никакое коллегиальное начало. «Разве ты не видишь, — спрашивает он Курбского, — что власть многих подобна женскому неразумию? Если не будет единовластия, то даже если и будут люди крепки, и храбры, и разумны, но все равно уподобятся неразумным женщинам, если не подчинятся единой власти»¹⁶⁹. Воля скипетродержателя не ограничена никакими законами и установлениями, так как «вольное царское самодержавие» по самой своей природе не допускает контроля и ограничений. «До сих пор, — пишет Иван IV, — русские властители ни перед кем не отчитывались, но вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не судились (разрядка моя. — Н. З.) с ними ни перед кем»*. Высший суд в государстве принадлежит только царю, как непосредственному наместнику бога.

Курбский совершенно справедливо заметил, что в юридической практике государства Иван IV сам выступает как «законоположник и судья». Вид и меру наказания за преступные деяния определяет не закон, а лично сам царь, равно как и степень вины наказуемого. Шкала жесточайших наказаний, применяемых царем, произвольна и базируется в основном на различных исторических примерах¹⁷⁰, а отнюдь не на законодательном материале, при этом она не имеет каких-либо ограничений. Так, воеводам,

* См.: Переписка..., с. 144. Здесь Иван IV допускает намеренное искажение традиционных представлений о «вольном самодержавии», под которым в политической литературе обычно понимали положение свободного («белого») царя, не данника, а властелина. Так, И. С. Пересветов, комментируя последствия, наступившие для Византии в результате турецкого пленения, отмечает, что у греков не стало «вольного царя и царства вольного». Характеризуя положение своей страны, он применяет эпитет «вольный» для обозначения ее суверенности и независимости (см. Сочинения И. С. Пересветова, с. 177).

плохо исполняющим (по мнению Ивана) порученное им дело (борьбу с эпидемиями.— Н. З.), он угрожает сожжением. «А будет в вашем небрежении и рознью ис поветренных мест на здоровые места нанесет поветрие — и вам быть от нас самим сожженными»¹⁷¹.

Царь теоретически обосновывает также и свое право судить и наказывать не только за дела, но и за мысли, утверждая, что «лукавые замыслы еще опаснее! Тогда все царства распадутся от беспорядка и междоусобных браней»¹⁷².

Такое «правопонимание» и основанная на нем юридическая практика вполне справедливо воспринимались современниками как беззаконие. «Беспрецедентным для середины XVI в. казалось заочное и по существу бессудное («без суда») осуждение «думного человека» (А. Ф. Адашева). Это было грубым нарушением основных уставов служебного положения «думных людей» и полностью противоречило традиционным представлениям о княжеском «правом» суде с его тяжбой (состязанием) сторон»¹⁷³. Следует также отметить и широкое применение принципа объективного вменения, на несправедливость и жестокость которого указывал А. Курбский.

Весьма своеобразную интерпретацию получило в теории Ивана IV традиционное для русской политической мысли положение об ответственности властителя перед подданными. Он полностью отрицает вообще возможность ответственности царя за свои действия перед людьми. Она возможна только перед богом, а наказание за царскую вину ложится на подданных царя, а не на него самого. Когда он «сотворил много зла... и много казней», то бог покарал его за это «церковным разорением и попранием церковным и многобесчисленным кровопролитием... милосердный господь наш за наши премоные грехи наказал нас ово потопом, ово гладом и мором и различными болезнями и бедами», однако и этого оказалось мало, так как царь не почувствовал наказания («никак не наказохомся»), тогда господь усилил гнев и «посла на нас тяжкие и великие пожары... отчего вниде страх в душу мою и трепет в кости и смирился дух мой»¹⁷⁴.

Царь не может быть преступен по самой своей природе, он может быть только грешен, а наказание греха — прерогатива небесной власти и небесного суда. Если царь «заблудихом душевне и телесне и ста согрешником перед богом и человеки всяким законопреступлением (подчеркнуто мной.— Н. З.) еже не мочно писанием испи-

сати и человеческим языком изглаголати», то все это будет определяться только как грех.

Таким образом, и здесь дается теоретическое обоснование ничем не ограниченного произвола, отрицание каких-либо обязанностей у царя перед подданными, провозглашение полной надзаконности верховной власти.

Законы должны исполняться подданными, а не властителями.

Оценивая политический идеал Ивана IV, М. Н. Коваленский справедливо подметил, что царь воспроизводит в своей теории «понятия старого вотчинного быта», согласно которым властитель представляет себя феодалом, а свое государство — вотчиной, всех же своих подданных не иначе как рабами и холопами, в имуществе и жизни (смерти) которых он полностью волен¹⁷⁵. Современник событий итальянец А. Поссевино в своей «Московии» писал: «Великий князь держит в своих руках все: города, крепости, села, дома, поместья, леса, озера, честь и достоинство... Никто не может сказать определенно, что ему что-либо принадлежит, и (хочет или не хочет) зависит от воли князя...»¹⁷⁶.

В такой ситуации закон становится излишним и ненужным. Царь теоретически обосновал свое право «жаловать своих холопов», равно как и казнить их только по своему собственному усмотрению, смешав здесь не равнозначные категории, ибо для вынесения приговора о наказаниях нужен закон и суд, а для пожалования действительно достаточно одной царской воли.

Нетрадиционно разрешает он и вопрос о взаимодействии властей духовной и светской. Теорию совмещения властей он полностью отрицает, выступая сторонником полного их разделения с четким разграничением сферы действия каждой из них. «Одно дело, — заявляет он, — священническая власть, иное дело царское правление», ибо «одно дело — спасать свою душу, а другое — заботиться о телах и душах многих людей»¹⁷⁷. «Власть священника с царской несовместима», — неоднократно повторяет Иван. Отказ от традиционной линии в политической литературе в данном вопросе вытекает из последовательно проводимого Иваном IV принципа безграничности царской власти — ее он не хотел делить ни с кем, и с наместниками бога в том числе, поэтому нам представляется, что было бы ошибочно характеризовать политическую теорию Ивана, как теократическую¹⁷⁸. Нигде и ни при каких обстоятельствах он не ставил власть «священства» выше власти «царства». Воз-

величие значение царской власти, он усиливает и элементы сакрализации в определении ее сущности и назначения, пытаясь наиболее непосредственно воспроизвести связь царя и бога, минуя церковь как посредницу в этих взаимоотношениях. Церковь может быть использована государством только как инструмент, усиливающий своим авторитетом сакральный ореол светской власти.

Такая постановка в общем была бы прогрессивна и в какой-то мере предвосхищала реформы Петра, но в данном варианте она служила другим целям и задачам — все тому же «вольному самодержавию», освобождая его даже от малейшего контроля со стороны. Большое значение в теории Ивана Грозного придается методам и способам реализации власти. При решении этого вопроса он использует традиционную терминологию, выработанную русской политической мыслью. Так, в своих произведениях, обсуждая формы воздействия на подданных, он часто использует термины «страх» и «гроза». Однако эти понятия им значительно модифицированы*. Иван IV усиливает наказательный аспект в содержании понятия «гроза», поскольку пытается с помощью утвердившейся в сознании общественного мнения теории обосновать свою карательную политику. Это понятие у него полностью очищается от всей традиционной атрибуции, оно более не предусматривает борьбу с внешними врагами государства. Не стоит вопрос и о защите подданного, равно как и о восстановлении нарушенной справедливости. Речь идет только об устрашении подданных — безусловное и безоговорочное подчинение царской власти обеспечивается «грозой», принявшей реальную и осязаемую форму в виде одетых в черную одежду, сеющих повсюду «страх» опричников.

Трактовка Иваном IV понятия «грозы» еще одно доказательство тому, что общий политический смысл его доктрины был направлен на идеологическое оправдание производимого им террора и беззакония. Опричная государственная практика нуждалась в теоретической мотивации — и она получила ее в политической теории Ивана Грозного.

Обосновывая теорию «вольного самодержавства», Иван IV высказал новый взгляд на самодержавие, не имев-

* Не представляется возможным согласиться с А. М. Панченко и Б. А. Успенским, связывающими появление в политической литературе понятия «царская гроза» только с Иваном IV и, в частности, непосредственно с «принятием Иваном IV царского титула» (см.: Иван Грозный и Петр Великий: концепция первого монарха. — ТОДРЛ, т. XXXVII. М.— Л., 1983, с. 71).

ший аналогов в русской политической теории. В развитии политической теории это был шаг назад по сравнению с уже достигнутым уровнем политико-юридического мышления в России к середине XVI в.

6. «ВРЕМЕННОК» ИВАНА ТИМОФЕЕВА И СИСТЕМА ЕГО ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ

После скоропостижной смерти Ивана IV царский престол наследовал его сын Федор Иоаннович, который практически передал все дела по управлению страной своему шурину, боярину Борису Годунову. После смерти Федора наследственная династия московского рода Даниловичей прекратилась. Старший брат Федора — Иван был убит еще своим отцом — Иваном IV, а младший — Дмитрий трагически погиб в Угличе. Встал вопрос о выборе монарха, но ни в Киевской, ни в Московской Руси такой практики не было, и никто из мыслителей и деятелей политической культуры не ставил вопроса о возможности разрешения ситуации подобным образом.

Правда, у Максима Грека проскальзывала мысль с том, что всякая власть, установившаяся в государстве не насильственным, а законным (наследственным или выборным) путем, с утверждением «единомыслием» всей земли, правомерна, но не имея в своем основании русских исторических прецедентов, она развития не получила.

Однако смерть Федора, последующее воцарение Бориса Годунова (1589—1606), затем провозглашение царем Лжедмитрия I (1606), скоропостижное его свержение, занятие царского престола боярином Василием Шуйским (1606—1610), события польско-шведской интервенции, притязания на русский престол королевичей Владислава и Филиппа и, наконец, избрание в 1613 году царем Михаила Романова — представителя старомосковской нетитулованной знати — предоставили обширный фактический материал для размышления над вопросом законности не только наследственных, но и выборных верховных властителей.

События «Смутного времени», как отмечает В. Вальденберг, имели большое значение для развития политической мысли, ибо «они заставили писателей внимательно вдуматься в те учения, на которых они были воспитаны, заставили более сознательно отнестись к таким идеям, как, например, идея безответственности царя... и ряд других, которые не были проверены на практике»¹⁷⁹.

Одним из наиболее ярких выразителей политических взглядов конца XVI — начала XVII вв. был светский мыслитель, государев дьяк Иван Тимофеев (Семенов)¹⁸⁰.

В. О. Ключевский охарактеризовал его единственное произведение («Временник») как выдающийся политический трактат эпохи, обнаруживающий в своем содержании исторические идеи и политические принципы¹⁸¹. А советский ученый И. И. Полосин отметил большое значение этого памятника как источника по истории общественно-политической мысли, поскольку все главнейшие политические идеи времени получили в нем четкое и ясное воплощение¹⁸².

В настоящее время современными исследователями восстановлены основные вехи жизненного пути мыслителя. Тимофеев родился в мелкопоместной дворянской или даже чиновной среде и всю свою жизнь был связан с государственной службой*. Его карьера в качестве приказного чиновника началась предположительно в 1586 году. К 1598 году Тимофеев, по-видимому, занимал какой-то значительный пост в Москве, поскольку его подпись значится под избирательной грамотой Бориса Годунова. До 1607 года он находился в Москве, а затем был отправлен правительством Василия Шуйского в Новгород.

После возвращения из Новгорода дьяк получает назначение в Астрахань, затем служит в Ярославле и в 1628 году возвращается в Москву. Умер Тимофеев предположительно в 1631 году.

К написанию своего труда он приступил еще в Новгороде, а заканчивал его уже по истечении всех описываемых событий, внося в него по памяти дополнения и поправки, ссылаясь на трудные новгородские условия, в которых писать приходилось «среди нужды, при рассеянном уме, как бы в темном углу», не имея возможности излагать события по порядку. Действительной причиной, побудившей дьяка стать писателем, он считал чувство гражданского долга, которое властно указало на необходимость оставить для соотечественников, живущих и будущих, сведения об этих трагических для отечества днях и годах. Мысль о несчастьях, приключившихся в русской земле (которые дьяк расценивал «как болезнь государства»), волновала его так,

* В. И. Корецкий предполагает, что Тимофеев происходил «из среды подмосковных служилых людей» и даже из «подмосковной служилой мелкоты» и сильно пострадал во время опричнины (см.: Корецкий В. И. Новые материалы о дьяке И. Тимофееве — историке и публицисте XVII в. — Археографический ежегодник за 1974 г. М., 1975, с. 146—148).

что «не давала даже часу успокоиться», — пишет он. «Она, как пальцем, тыкала меня в ребра принуждая... чтобы я позаботился хотя немного что отчасти написать о нынешних божьих наказаниях, которые совершались в нашей земле»¹⁸³.

В советской литературе в последние годы заметно усилилось внимание к творчеству и биографии этого замечательного политического мыслителя и русского патриота¹⁸⁴. Несомненный интерес представляет историко-политический анализ текста «Временника». Такая попытка была предпринята Н. П. Долининым в статье «Общественно-политические взгляды Тимофеева» (1954 г.)¹⁸⁵, однако в ней не было произведено всестороннего политико-юридического анализа памятника, но тем не менее многое сделано в этом направлении. Плодотворной являлась и постановка вопроса о необходимости продолжения исследований «Временника» в данном аспекте.

Произведение Тимофеева, несмотря на свое название, по содержанию не представляет собой распространенный в те годы вариант хронографии. Дьяк не соблюдает хронологическую последовательность в изложении материала. В своих записках он анализировал различные политические ситуации, пытаясь обнаружить причины, породившие их.

Иван Тимофеев был довольно образованным человеком. Современники характеризовали его как книгочех, имевшего свою собственную библиотеку. Он был знаком с традиционной отечественной литературой, умело пользовался приемами писательского мастерства, употребляя распространенные в русской литературе словесные формулы и образы.

Социальных вопросов дьяк почти не затронул. В центре его внимания группа политических проблем, связанных с выяснением происхождения власти, ее сущности, особенно форм ее организации и способов реализации. С разрешением этих тем традиционно связано и моделирование нравственного облика царя.

Иван Тимофеев предпринял также попытку определения юридического положения властвующих и подвластных с целью установления комплекса политических прав подвластных.

В русской политической литературе конца XVI — начала XVII вв. не стоял еще вопрос об общественном договоре и правовом положении сторон, его заключающих, но властотношение как категория, взаимосвязывающая властвующую

щих и подвластных, Тимофеевым рассмотрена довольно последовательно.

Наиболее законным вариантом происхождения власти представляется публицисту наследственное воспреемство престола.

В. О. Ключевский отмечал, что мысль о законности наследственной династии так глубоко засела в сознании людей, что они в продолжение всей смуты не могли освоиться с мыслью о выборном царе, полагая, что выборный царь — не царь, а настоящим законным царем может быть только прирожденный наследственный, происходящий из потомков Калиты. Этим объясняются различные генеалогические примыслы и натяжки о родстве и завещательных словах, якобы произнесенных представителями угасшей династии в пользу тех или иных претендентов, определяющие их право на избрание, ибо и сам факт избрания и даже утверждения Земским Собором представлялся недостаточным без линии связи с «законным» царским родом¹⁸⁶. Однако замещение престола не по наследству стало реальным фактом в конце XVI — начале XVII вв., и ему следовало придать соответствующие формы. Обоснованием законности избрания высшей верховной власти Тимофеев считает волеизъявление всего народа, выраженное в форме общего «из всех городов Руси собранного народного совета», представляющего «соизволение людей всей земли», которое единственно правомочно поставить «царем всей великой России»¹⁸⁷. Все остальные лица, приобретающие трон, минуя указанный порядок, должны считаться «захватчиками», а не царями. Это теоретическое положение позволяет мыслителю в дальнейшем произвести классификацию властителей на законных и незаконных. К законным он относит прежде всего наследственных царей, а также царей, избранных установленным порядком; к незаконным — «захватчиков» и «самовенечников», которые сами «наскочили на трон». При этом он везде подчеркивает, что «захватчики» нарушили не только человеческую волю, но и божественную, так как они миновали порядок, установленный по воле бога, поэтому насильственный захват царского венца никогда не остается безнаказанным. Так, первого «захватчика» Бориса Годунова Лжедмитрий I «яко козел ногами збод и с престола долу сверг», затем был убит и поруган сам Лжедмитрий, а когда «внезапно и по своему собственному побуждению и без согласия всей земли... поставил себя царем» Василий Шуйский, уже одним этим действием он предрек себе трагический конец, но при этом еще и сильно

смутил людей, в результате чего началось «по всей земле нашей непослушание и самовластие рабов и осада городов» (Тимофеев имеет в виду крестьянскую войну под руководством И. Болотникова)¹⁸⁸. По его мнению, именно вследствие нарушения правил замещения престола страной незаконно и злокозненно правили лица, совершенно не подходящие для царского венца и державного скипетра. «Захватчики» не соответствовали сложившемуся традиционно в общественном сознании представлению об идеальном правителе. Борис был необразован (и потому представлялся Тимофееву «слепым вождем стаду»), самовластен, тщеславен (постоянно «подстрекаем придворной хвалой», возносясь в своей гордости даже до того, что на всех иконах желал видеть только одно свое лицо). Методы и способы реализации власти у Бориса Годунова не имели принципиальных отличий по сравнению с царствованием Ивана IV. «Знатнейших он (Борис. — Н. З.) напугал и сделал несмежными, менее знатных и ничтожных подкупил, средних между ними не по достоинству наградил», так что и у них «затворились ото мзды языки». Казни и опалы продолжались только лишь с той разницей, что он их «не открыто делал, а обманом». При всем этом Тимофеев признавал наличие у царя Бориса политических талантов, утверждая, что «он был силен в управлении царством», но тем не менее царствование Бориса, по мнению публициста, не было законным во всех отношениях: незаконно получен царский венец; верховная власть реализуется самовластно и надзаконно; нравственный облик не соответствует традиционным представлениям о носителе власти. Более того, Тимофеев подозревал Бориса Годунова в соучастии в убийствах царей Ивана IV и Федора Иоанновича и царевича Дмитрия¹⁸⁹.

«Самовенечник» Шуйский был также «самовластен», да к тому же находился в плену у плотских страстей «нечестив и скотоподобен, он царствовал в блуде и в пьянстве и пролитии неповинной крови», дни и ночи проводя «в богомерзких гаданиях, которыми думал утвердиться на царстве». «Беззаконное» царствование его привело к тому, что «земля всей России взволновалась ненавистью к нему». Главные причины недовольствия народа этим царствованием заключались, по мнению Тимофеева, в том, что Шуйский «воцарился без согласия всех городов» и свои властные полномочия реализовывал «мучительским» образом¹⁹⁰.

Анализом двух этих незаконных правлений Тимофеев пытался показать, что оба эти царя, несмотря на значительные различия, ни по способу захвата ими власти, ни

по методам ее реализации не могут считаться законными русскими царями.

Выборный порядок учреждения верховной власти, по представлению Тимофеева, не просто единоразовое действие, не имеющее аналогов в политической практике страны. Это определенная система организационных мероприятий, предусматривающая образование и взаимодействие высших органов власти и управления в государстве.

Но одного факта законного воспреемства престола, по теории Тимофеева, недостаточно для признания властителя законным. Для такого статуса нужна совокупность обстоятельств: правомерный путь приобретения верховной власти и законная (на основании права) ее реализация.

Так, законный по способу приобретения высших властных полномочий правитель Иван IV отрицательно оценивается мыслителем по форме власти и методам и способам ее реализации.

Более того, он считает, что именно тирания Ивана IV послужила причиной дальнейших государственных «неустройств» (незаконных захватов власти) и разложения нравов всего народа, как высших, так и низших сословий. Мыслитель понял, что форма рабского слепого послушания народа является результатом чрезмерной сакрализации царской власти. И хотя он не смог сам полностью освободиться от влияния этих глубоко вошедших в официальную политическую доктрину формул, определяющих царя как заместника бога на земле, но тем не менее он пришел к выводу о необходимости хотя бы «вмале», с осторожностью («в прикровении словес») разоблачить тираническое правление и самого тирана, его осуществляющего, если и не сняв, то сильно приоткрыв покров сакральности. Так он приходит к мысли о необходимости нарушить общее правило о недопустимости прикасаться к «неприкасаемому», т. е. царскому венцу и раскрыть весь «стыд» тиранического правления Ивана IV, полагая, что это пойдет на пользу отечеству и в назидание потомкам, а также послужит ключом к разоблачению многих «зlob Бориса» и незаконного правления «самовенчика Шуйского». Таким образом, вольно или неволью, но Тимофеев положил начало десакрализации царского венца в русской политической мысли.

Будучи современником Ивана IV, да еще к тому же являясь одним из крупных политических деятелей, он дает всестороннюю теоретическую и практическую оценку опричной реформы. Иван Тимофеев рассматривает ее как проявление неограниченного «самоволия», лишненного

государственного интереса, усматривая в ней лишь «замысел презельной ярости», в результате реализации которой вся страна «зашаталась», а единый народ был разделен на две половины. Царь «всю землю своей державы... как топором рассек на две половины...», а всякое царство, разделившееся в себе самом, не может устоять. «Многих вельмож своего царства, расположенных к нему, он перебил, а других прогнал от себя в страны иной веры», перестал без всяких к тому оснований доверять своему народу и, напротив, начал проявлять большую склонность к иноземцам, буквально, по выражению Тимофеева, «отдавая себя в их руки», в результате чего «все тайны его были в руках варваров и что они хотели, то с ним и творили... Он сам себе стал изменником». Опричников Тимофеев называл не иначе как «градограбителями», «убийцами, омраченными кровью». Анализ правления Ивана IV привел Тимофеева к мысли, что основным приемом технологии власти Грозного было воздействие на людей страхом, в результате чего все стали рабски послушными, «малодушными, на каждый час изменчивыми», чем сразу же воспользовались иноземные враги, они «узнали нашу слабость... что и предредило осуществление их планов на коварное вторжение в нашу страну», а люди оказались не в состоянии проявить твердость духа и оказать им достойное сопротивление. В результате опричнины совершился полный переворот всех нравственных понятий и под воздействием страха «все честное всячески переменялось на бесчестное, а бесчестное наоборот — как раз в несвойственную и противоположную ему ризу оделось». Страх в равной мере овладел всеми сословиями страны. Тимофеев критикует бояр и высшее духовенство, дворян («лжевоинов») и своекорыстных купцов за их пренебрежение к общегосударственному интересу, за их общественно-политическую пассивность, выразившуюся в овладевшем ими «страшивстве» и «бессловесном молчании» в ответ на все злодеяния, обрушившиеся на страну¹⁹¹.

Употребляя излюбленную в русской публицистике того времени формулу о наказании народа и страны за их же грехи, Тимофеев главными из них считает именно «бессловесное молчание». «За какие грехи, — спрашивает он, — не бессловесного ли ради молчания наказана земля наша, славе которой многие славные завидовали?» «Бог карает людей, — продолжает он далее, — когда народ не находит мужества прекратить злодейства». Тимофеев осуждает соотечественников, которые переносили злодейства и безза-

кония «как бы ничего не зная, покрывшись бессловесным молчанием и как немые смотрели на все случившееся»¹⁹².

Критическое рассмотрение действий «злонамеренной» власти, уклонившейся от исполнения своих задач, логически подводит Тимофеева к мысли о необходимости предоставления народу права на оказание ей сопротивления. Тимофеев не только признает за народом такое право, но и считает, что его реализация — в определенных случаях — является долгом каждого гражданина своего отечества.

В. Вальденберг отмечает, что в русской письменности к концу XVII в. сложились два направления. Одно из них считало возможным оказание подданными сопротивления тиранической власти, а другое — ни при каких обстоятельствах не оправдывало противодействие верховной власти, независимо от методов и способов ее реализации. Теорию Тимофеева В. Вальденберг относит ко второму направлению политической мысли¹⁹³. Эта точка зрения представляется нам неубедительной.

При решении данного вопроса необходимо учитывать, что в конце XVI — начале XVII вв. происходят существенные изменения не только в политической обстановке, но и в общественном сознании, активно реагировавшем на нее. Все чаще и требовательнее стали раздаваться пожелания об ограничении верховной власти представительными органами и положительным законодательством, а также об определении круга полномочий властвующей персоны путем перечисления дозволенных и запрещенных законом действий.

Теория верховенства закона, подзаконности статуса царской власти представлялись Тимофееву обязательной атрибутивной характеристикой государства, в котором власть реализуется правомерно. Всякое нововведение в стране, по мнению дьяка, допустимо только в законном порядке («что нововведено и через законы бываемо»).

Произвол властей должен вызывать протест со стороны подданных. Так, они обязаны протестовать против правления царя, охваченного «презельной яростью» и пламенем гнева, способного убивать неповинных и разрушать целые города. Недопустимо, чтобы царский престол занимал (даже по праву наследования) царь, в сердце которого вечно горела бы нетушимая «язва мести», вынуждавшая его выступать в отношении своих подданных в качестве «миро и рабобителя»¹⁹⁴.

В. Вальденберг прав лишь в том, что Тимофеев не употребляет тех формул, которые были характерны для сто-

ронников теории о праве на сопротивление царю-мучителю, получившей распространение благодаря Иосифу Волоцкому и его сторонникам, но следует отметить, что постановка вопроса и ее содержательное разрешение у Тимофеева более радикальное, нежели у его предшественников. Иосифляне, формулируя свои суждения о возможности оказания сопротивления царю, исходили прежде всего из интересов церкви. Характеристику верховной власти и ее носителя они давали в зависимости от отношений властителя с церковью, допуская выступления против монарха в основном в случае пренебрежения последним правами и прерогативами церкви. Тимофеева же интересует только область гражданских правоотношений. Злонамеренность власти он усматривает прежде всего в покушении на физическую, юридическую и экономическую безопасность личности, в формах внесудебной расправы с подданными, в нарушении всего порядка государственной и общественной жизни. Власти, совершающей такие действия, он противопоставляет свое учение о гражданском долге подданных, выражающемся в их праве на оказание ей сопротивления. Причем Тимофеев обсуждает вопросы не только о необходимости оказания сопротивления злонамеренной власти, но и о формах его организации. Дьяк не отрицает, по-видимому, и тайных мероприятий. Так, умысел на действительное оказание сопротивления царю-злодею, нарушающему законы, он называет «тайномыслием», а его реализацию предполагает через посредство создания тайных собраний («таемых вещей совета»), могущих оказывать противодействие незаконным действиям государей («к строптивству на возбранение»). «Тайный совет» следит за соблюдением «уставов» (законов), не допуская их нарушения ни словом, ни делом. Главной задачей такого «возбранения» является пресечение нарушения законов. Теоретическим оправданием подобных действий служит иосифлянский тезис о необходимости установления различий между понятием царского сана (который во всех случаях священен и незыблем) и персоной, его носящей. Почти дословно следуя за формулировкой Иосифа, Тимофеев повторяет, что царь только «по достоинству власти приближается к богу», оставаясь по своей природе человеком¹⁹⁵, и царский сан не пострадает от того, что обуреваемый жесточайшими пороками властитель будет ограничен в своих действиях подданными, а в чрезвычайных случаях — даже убит. Дьяк предполагает, что «жестокий» и «презельный» тиран Иван IV был убит. «Некоторые говорят, — утверждает он, — что приближен-

ные раньше времени погасили жизнь грозного царя, чтобы сократить его ярость», притом тираноубийство не было противно богу, который «предусмотрительно допустил все это», а смерти этого властителя обрадовались не только свои подданные, но и другие страны, страдавшие от его злобы¹⁰⁶. Эта схема рассуждений представляет все основания для вывода о том, что теория о праве на оказание сопротивления злонамеренному властителю, законопреступному в своей практике реализации власти, была Тимофеевым не только воспринята, но и всесторонне развита. Он расширил ее социальную и политическую базу, ввел новую терминологию для выражения своих взглядов.

Тимофеев предвосхитил свое время, ибо пройдет еще немало лет, прежде чем «рабье молчанье» будет нарушено.

Наилучшей формой устройства государственной власти Тимофееву представляется сословно-представительная монархия, верховная власть в которой ограничена сословным органом в лице «всеобщего собрания», а повседневные функции управления страной осуществляются монархом совместно с правительством. В этом отношении он продолжает политическую линию, намеченную Максимом Греком, И. Пересветовым и А. Курбским, но у него она получила более последовательное выражение. Органу, представляющему собой «совет городов всей земли», Тимофеев придает большое политическое значение. Он не только избирает монарха, но и участвует в реализации главнейших функций верховной власти. Тимофеев много думает о форме организации общественного мнения и его роли в ограничении произвола властителя. Употребляемые им термины «народ», «всенародное множество», «народное голосование» свидетельствуют о желании мыслителя утвердить право широкого сословного представительства (он включает сюда и боярство, и дворянство, и часть посадского населения) на участие в политической жизни страны. Отсутствие представительных форм правления мыслитель воспринимает как свидетельство политической отсталости страны. «Всенародное» участие в политической жизни государства обеспечивает внутреннее согласие (между сословиями, разумеется. — Н. З.), которое может не только оказать противодействие произволу, но и действительно предотвращать внутренние и внешние невзгоды. Так, он полагает, что страна избежала бы иноземных вторжений поляков и шведов в том случае, если бы действовал «вселюдский собор», который мог бы своевременно внести коррективы во внешнюю политику государства.

Интересен пример, который приводит Тимофеев в подтверждение этой мысли. В Новгороде во время побега Михаила Татищева (наместника), Скопина-Шуйского и дьяка Телепнева весь народ вплоть «до мельчайших людей» поднялся и потребовал от властей единства перед лицом врагов (шведов) и защиты города. Народ поднял «шум» и «кричание» и «вопли несмиримые», требуя (вполне законно, по мнению Тимофеева) установления «народного голосования к совещанию единства», и никто не мог «народа от вопля уставить», ибо он (народ) был прав. Общественное мнение сделало свое дело — оно заставило новгородские власти переменить свои намерения вернуться и выступить в единстве с народом.

Наличие такого собрания не исключает, по мнению дьяка, необходимости и в более узком органе при верховном властителе, состоящем из знатнейших людей, имеющих специальную квалификацию в делах управления страной, которые выполняют роль непосредственных помощников царя. Тимофеев, по-видимому, предпочитал коллегиальную форму и в организации местных органов самоуправления («городовые советы»), поскольку он говорит не только о «совете всей земли», но и о «малом содружестве».

Надо отметить, что Тимофеев выступил с развернутой аргументацией в пользу квалифицированной государственной деятельности. Так, он осуждал царя Бориса за возвышение людей, не имеющих навыка к ведению государственных дел. Отдал он и традиционную дань обсуждению темы «плохих советников» и «злого совета».

В своих теоретических схемах Тимофеев четко различает такие понятия, как самодержавие (которое он понимает традиционно, т. е. как верховенство и единство власти на всей территории страны)* и самовластие (синонимичное, в его представлении, по своему содержанию произволу).

Самодержавие понимается как результат централизации государства и связывается с формой государственного устройства (в данном случае централизованной структурой государства), а самовластие трактуется как произвольный незаконный способ реализации высших властных полномочий и оценивается как тяжкий грех властителя. Мысль Тимофеева о форме организации государственной власти

Самодержца Тимофеев определяет как правителя, который объединил «под единой властью благочестивого скипетродержательства... разные пространства земли» («Временник» Ивана Тимофеева, с. 324—325).

выражена ясно: он желает видеть в России монархию, в которой верховная власть ограничена представительным органом в лице «всеобщего единомысленного собрания». «Если же окажется иное» (т. е. не будет установлено «всеобщее единомысленное собрание»), то тогда «мы уже не живем, а являемся безответственными ответчиками за всеобщую гибель земли. Не чужие нашей земли разорители, а мы сами ее погубители»¹⁹⁷. Отсутствие представительных форм правления, по мысли Тимофеева, грозит стране гибелью.

Данные рассуждения не представляют возможности согласиться с мнением исследователей, усматривающих в Тимофееве сторонника идеи «неограниченной власти правителя», «абсолютной формы самодержавной власти»¹⁹⁸. Давая такую оценку политическим взглядам мыслителя, О. А. Державина в своих теоретических представлениях совмещает не равнозначные по содержанию понятия: форма правления и форма государственного устройства; в результате — понятие «централизация государства», т. е. устройство в стране единообразной территориальной структуры (без самостоятельных территориальных единиц), объединенной высшим органом суверенной политической власти (сторонником которой Тимофеев, безусловно, был), подменяется представлением о форме организации верховной власти (форма правления).

Советские исследователи отмечают, что политические мыслители прошлого путали эти понятия¹⁹⁹. Но в современной юридической науке элементы формы государства определены достаточно четко, и анализ политических систем прошлого необходимо производить, руководствуясь уровнем настоящего теоретического мышления, позволяющего более глубоко понять содержание политических доктрин прошлого, определенно выявляя, какой именно элемент формы государства рассматривал средневековый мыслитель, независимо от того, каким термином он его обозначает.

Неправомерным представляется и отождествление политической теории Тимофеева со взглядами Ивана IV. В теории Ивана Тимофеева нашла выражение противоположная линия, подготовленная всем ходом развития политической мысли, разработанная в учениях Максима Грека, Ивана Пересветова, А. Курбского, неизвестного автора «Валаамской беседы» и ряда других. Тимофеев практически выступает с полным отрицанием политических выводов Ивана IV. Он критикует учение Грозного о надзаконности

власти монарха и безграничности его своеволия — самовластия. В истории политических учений эти мыслители скорее выступают как антиподы, нежели единомышленники.

Тимофеев, так превозносивший значение «лика многочленного собрания», не может оцениваться как идеолог абсолютной монархии.

Совокупность всех политических предложений дьяка не оставляет сомнения в том, что по форме государственного устройства он желал бы видеть в России централизованное государство с единой суверенной властью монарха (царя), управляемое им совместно с представителями сословий, реализующих свои властные полномочия на основе закона.

В политической теории Тимофеева представляет большой интерес и его правовое понимание, поскольку оно тесно связано с теорией законопослушности подданных и верховного главы государства. В XVI—XVII вв. в русской политической мысли положительное законодательство все более отделяется от божественного и приобретает четкую сферу своего применения. В классификационных системах мыслители пытаются отделить божественный закон от положительного; начинают различать также виды положительного законодательства; довольно четко формулируют понятие обычая и характеристики, отличающие его от закона. На этой базе разрабатываются юридические понятия законопослушания и законопреступности, основанием которых может быть только законодательство государства. Действующий законодательный корпус становится достаточно обширным по кругу регулируемых им правоотношений и квалифицированным по юридической технике (кодификация).

Тимофеев, развивая традиции русской прогрессивной юридической мысли, сосредоточивает основное внимание на правоприменительной практике государства. В его терминологии часто встречаются такие слова, как «естественный закон» и «уставной закон». Под последним он понимает нормы положительного права. Тимофеев подчеркивает, что естественные законы (иногда он называет их «разумными», имея в виду реализацию в них высшего разума) «некасаемы» людьми, поскольку это категория вечная и неизменная. «Уставные законы», на основании которых организована общественная жизнь, должны соответствовать естественным законам. К «уставному законодательству» Тимофеев относит все действующее положительное законо-

дательство (начиная с «первых самодержавных царей уставов»). Видимо, он, как и Курбский, исходит из представления о незыблемости естественных правовых категорий, отражающих вечно справедливое и разумное начало, основанное на божественных законах.

Тимофеева интересует техника обеспечения исполнения «уставных законов», т. е. положительного законодательства. Его, в отличие от Курбского и М. Грека, менее беспокоят вопросы, связанные с сущностью правовых категорий, и, как Зиновия Отенского, более интересует сфера реализации права. Но Зиновий рассмотрел только проблемы, связанные непосредственно с судебным процессом на примерах его организации и деятельности в Новгородской и Псковской провинциях, Тимофеев же сосредоточил свое внимание на определении законности основания всех политических акций в государстве.

Понятие преступления у Тимофеева еще расплывчато, он непоследователен в раскрытии его содержания и в ряде случаев продолжает допускать смешение нарушения божественных законов (обычно, когда речь идет о безнравственных с точки зрения религии поступках) и нарушения положительных норм, но тенденция к выделению положительного права все же явно ощутима.

В его правопонимании понятие преступления традиционно осмысливается как нарушение «правды»-закона и часто обозначается термином «неправда».

Тимофеев обстоятельно и последовательно проводит мысль о том, что в основу всей государственной практики должен быть положен «законный и нормальный порядок». Прежде всего законно должен быть замещаем царский престол («законно» и «святолепно») ²⁰⁰. Нарушение закона в этом главном основании государственной жизни ведет повсеместно к падению уважения ко всем уставам государственной власти. Тимофеев приходит к мысли об опасности для государства нарушения законов, предвидя в этом случае тяжкие последствия для страны и ее народа.

Сам верховный глава государства — царь, несомненно, ограничен не только божественными и естественными законами, но и «уставным законодательством». Причем надо отметить, что политико-юридическая теория Тимофеева в значительной мере освобождается от средневековых религиозных представлений. Она свободна и от аллегорий и аллюзий (в отличие от Пересветова), в ней светское юридическое мировоззрение явственно ощутимо. Ни само правопонимание, ни институты, сопричастные к исполнению

права, не связаны у него непосредственно с церковью (как, например, у Иосифа Волоцкого). Автор вообще редко прибегает к религиозным мотивациям. Безусловно, определенные элементы религиозного мировоззрения, выражающегося в восприятии и оценке окружающей действительности, наличествуют в системе его взглядов. Так, у дьяка остается провиденциальная оценка событий и действий, которые в случае их порочности («неправедности») влекут «праведный божий суд»²⁰¹. Провидение он, кстати, использует для обоснования своей главной юридической позиции: законы должны соблюдаться всеми подданными государства и их верховным властителем под страхом не только наказания со стороны государственных карательных органов, но и божественного возмездия, используемого таким образом в качестве угрозы высшей властвующей персоне.

Надо отметить, что в период, когда формировалось политическое мировоззрение Тимофеева, эти мысли буквально были рассеяны в воздухе. Современники Тимофеева, исследуя причины успехов интервенции, захвата престола Лжедмитрием I, а также ситуацию, связанную с «тушинским вором», и крестьянское движение под руководством Болотникова, главную причину всех этих, с их точки зрения, «неустройств» видели прежде всего в нарушении законов, «изведении царского кореня» и общей «соподвижности неправде» как со стороны низших, так и высших²⁰², а также в нравственных пороках господствующего класса феодалов, вызвавших повсеместное падение нравов. Немалое место среди этих пороков отводилось тяге к «самовластию», которая была чрезвычайно сильна у Ивана IV и у Бориса Годунова, в результате чего они осмелились «играть божьими людьми», как простыми предметами. Подобные взгляды получили распространение приблизительно в этот же период на Западе в так называемых тираноборческих трактатах. Неизвестно, был ли знаком с ними лично Тимофеев, но знаменательно, что идентичные историко-политические условия вызвали и появление однотипных по содержанию идей, что еще раз подтверждает соответствие политического мышления и квалификации теорий, его выражающих, русских и западных политических мыслителей.

Определить классовое содержание политических взглядов Ивана Тимофеева довольно трудно.

В историографии сложился устойчивый взгляд на Тимофеева, как выразителя интересов крупного боярства. Необходимо учитывать, что его политическая доктрина складывалась в эпоху жестоких классовых битв, когда со-

циальные группировки не представляли собой единой замкнутой структуры. В русском обществе наблюдалась большая подвижность между боярским и дворянским сословиями. Одним из серьезных оснований в пользу традиционной оценки классовых позиций Тимофеева считается роль, отводимая мыслителем в своей политической системе Думе, состав которой, несмотря на опричнину Ивана IV и опалы Б. Годунова, продолжал оставаться к началу XVII в. преимущественно боярским. Но Тимофеев не мог предложить другого состава Думы, ибо он исходил из тех условий, которые предоставляла ему русская действительность. Боярство как социальная группировка к началу XVII в. не было разрушено, но значительно поменяло свой состав, тесно сомкнувшись с дворянством, и поэтому в данных условиях уже не приходится говорить о Думе начала XVII в. как о чисто боярском органе. Когда же речь заходит о боярской олигархии, то Тимофеев нигде не сочувствует такому явлению, напротив, он последовательно и безбоязненно его разоблачает. Осуждает он и боярского ставленника-царя Василия Шуйского, равно как и поведение высших боярских чинов в Новгороде в момент возникновения военной опасности. Никакие положения (ни социальные, ни политические) в его произведении не изобличают в нем идеолога боярства. Но следует учитывать, что Тимофеев — мыслитель феодальной эпохи и представитель господствующего класса, естественно, защищавший общие устои феодализма. Он отстаивал ту феодальную монархию, которая, имея опору власти в дворянстве, по форме чиновно-сословной организации самого общества и управления была монархией с боярской Думой и боярской аристократией²⁰³. Сословный принцип построения общества не вызывал у Тимофеева никаких сомнений, и соответственно каждое сословие получало у него ту степень почитания, которую истари ему принято оказывать. Осуждая конкретного бояра за недостойное поведение, он не отказывает в чести и уважении всему боярскому сословию как высшему сословию страны, называя бояр «столпами отечества», «силентиярами», «величайшими». Однако Тимофеев рядом с боярским саном ставит уже и дворянский чин, а также с большим уважением упоминает знающего и грамотного приказного чиновника. Это свидетельствует о понимании дьяком той роли, которую стало играть дворянство в общественной жизни страны. Его идеал, выражавшийся в создании сословного представительства, встречал оппозиционное отношение именно со стороны боярства и, наоборот, поддерживался дворянством.

Мысль об «общеземском авторитете монарха» выдвигалась в основном в результате общественно-политического возвышения дворянства.

Еще меньше причин считать Тимофеева идеологом боярства на том основании, что мыслитель якобы не сумел понять противобоярского значения опричнины, как политического мероприятия²⁰⁴. Такой подход к вынесению оценок о классовой базе мыслителя является методологически неправильным.

Отсутствуют также данные для обоснования утверждения о выступлении дьяка против возвышения худородных²⁰⁵. Тимофеев как раз совсем не исключал пожалования чинов и наград служилым людям за усердную службу и, напротив, не раз сетовал по поводу возвышения необразованных и неумелых чиновников, подчеркивая в первую очередь значение деловой квалификации, а не родовитости. Местническая система давно утратила свою незыблемость. По служебной лестнице успешно продвигались дворяне, жалованные за службу у государя. Дьяк выступал защитником этого порядка, неуклонно и последовательно проводя мысль о необходимости создания квалифицированного аппарата, отвечающего нуждам централизованного государства.

Всесторонняя критика, которой дьяк подверг социальную систему отношений в государстве, свидетельствует о том, что в определенной мере Тимофеев как мыслитель сумел подняться над узкоклассовыми интересами сословных группировок современного ему общества*. В. И. Корецкий справедливо отметил, что он в равной мере нелюбим «бичует властолюбие и жестокость царей, предательство вельмож, продажность выскочек из приказной среды... с такой силой, что его обличения стали грозным обвинительным актом представителям господствующего класса (всем. — Н. З.), поставившим страну в начале XVII в. на грань национальной катастрофы». Однако несмотря на полное понимание социальной позиции Тимофеева, В. И. Корецкий, опубликовавший новые материалы о

* Не представляется возможным согласиться с мнением О. А. Державиной, утверждавшей, что «Тимофеев не смог подняться в своем произведении выше класса, к которому принадлежал» (см.: Державина О. А. Дьяк И. Тимофеев и его «Временник», с. 395). Как установлено в настоящее время дополнительными исследованиями, Тимофеев принадлежал не к боярству, а к мелкопоместному, провинциальному, худородному дворянству, и эти факты нельзя не учитывать при определении его классовой позиции (см.: Корецкий В. И. Новые материалы о дьяке И. Тимофееве... с. 146, 148).

дьяке, все же не считает возможным полностью отойти от традиционных оценок его классовой платформы. Он характеризует дьяка как выразителя боярской идеологии, взгляды которого «никогда с ней полностью не совпали»²⁰⁶.

Конечно, дьяк ни в коей мере не защищал интересы низших сословных группировок современного ему общества, да и было бы нелогичным ждать от него такой политической позиции, поскольку он являлся чиновным лицом, всю свою жизнь прослужившим на «государевой службе». Кроме того, нельзя также не учитывать, что его политические взгляды оформлялись при определенном отрицательном воздействии крестьянской войны (под руководством Болотникова), в которой он видел только «непослушание и самовластье рабов»²⁰⁷. И хотя сам дьяк не был чужд классового анализа событий (так, в числе одной из причин войны видел прямое соотношение между «благоденством богатых» и «злоденством бедных»), тем не менее он и не помышлял ни о какой классовой справедливости, усматривая в гражданской войне, сопровождавшейся безумным «шумом» и «криком» рабов, события, которые ослабляют страну и делают ее легкой добычей для иноземцев. Но эти обстоятельства также не могут служить доказательством боярской ориентации Тимофеева.

Взгляды Тимофеева сложны и в ряде случаев противоречивы и поэтому не могут быть охарактеризованы однозначно. Его патриотическая позиция позволила ему занять прогрессивную линию как в вопросах государственного строительства, так и в политической теории. Поэтому нам представляется, что в связи с этим дьяк Иван Тимофеев никак не может быть по своим политическим позициям охарактеризован как «консерватор»*.

В лучших прогрессивных традициях политической мысли разрешает Тимофеев и проблему войны и мира. Отмечая похвалой царствование Федора Иоанновича, Тимофеев особо выделяет мирный курс политики этого царя.

* И. И. Полосин непоследователен в своей характеристике взглядов дьяка. Так, называя Тимофеева «консерватором» в области политической теории, он отмечает глубину и самостоятельность его политических взглядов, патриотическую позицию, отстаиваемое мыслителем право на сопротивление царю-тирану, а также предлагаемую им модель организации власти по типу сословно-представительной монархии. Все эти атрибуты, столь последовательно перечисленные

В обоснование необходимости для страны такого курса дьяк допускает даже определенные исторические передержки исключительно для того, чтобы доказать «благодетельность» мирной политики, при которой русская земля «не подвергалась нашествию врагов и пребывала в изобилии и мире со всеми окружающими... при полном мира жительстве воины свои шлемы расковали на орала и мечи на серпы, как пишется»²⁰⁸.

С патриотическим чувством приветствует он избрание Михаила Федоровича как исконно русского человека, похвально отмечая также принятый им курс мирной политики, благодаря которому русские люди с новым царствованием увидели «сладостный тишины свободный день».

«Временник» имел удивительную историческую судьбу. Написанный тайно, он, видимо, не сразу стал доступным для чтения. Содержание его весьма радикально. Даже в эпоху царствования первого Романова смело звучала идея о роли общественного мнения и об оказании при его помощи противодействия политике царя, в том случае, если он будет нарушать жизненно важные интересы народа или государства в целом. Исследователи встречают упоминание о «Временнике» в период царствования Алексея Михайловича, и в дальнейшем след памятника теряется.

В XIX в. при «вторичном» его «открытии» он произвел большое впечатление на историков.

Небезынтересно отметить, что труд Тимофеева сыграл немалую роль в формировании представления о роли и значении опричной реформы в политической жизни московского государства у таких историков, как Н. И. Костомаров и В. О. Ключевский.

«Временник» — значительное произведение политической мысли, предоставляющее возможность не только глубже понять исторический смысл описываемых в нем политических событий и установить круг политических тем, рассматриваемых в исследуемую эпоху, но и определить уровень политико-юридической квалификации, на котором они разрешались. В нем были обобщены политические идеи, служившие предметом длительного обсуждения в русском обществе; разрешение этих тем не только давало анализ и оценку прошедшим событиям, но и в определенной степени прогнозировало будущее.

исследователем, составляют прогрессивный, а не консервативный идеал (см.: Полосин И. И. Социально-политическая история России XVI — начала XVII вв. М., 1963, с. 326).

- ¹ См.: Черепнин Л. В. Образование централизованного государства в сравнительно историческом аспекте (XVI—XVII вв.). — В сб.: Вопросы методологии исторического исследования (теоретические проблемы исследования феодализма). М., 1981, с. 153.
- ² Буланин Д. М. Переводы и послания М. Грека. Л., 1984, с. 77.
- ³ Denisoff I. Une biographie de Maxime le Grec par le metropolitaine Isail Kopinski, *Orientalia christiana Periodica*. Rome, 1956, vol. XXII, W1-2, p. 138—191.
- ⁴ Максим Грек. Сочинения. Казань. В трех частях, 1859—1862. Ч. I, 1859, с. 351 (в дальнейшем: Сочинения).
- ⁵ Максим Грек. Сочинения, ч. III, с. 179—180.
- ⁶ Буланин Д. М. Переводы и послания М. Грека. Л., 1984, с. 170.
- ⁷ Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977, с. 103.
- ⁸ Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 30.
- ⁹ Там же, ч. II, с. 29—30.
- ¹⁰ Там же, с. 110.
- ¹¹ См.: Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 115.
- ¹² Там же, ч. II, с. 91.
- ¹³ См.: Синицына Н. В. Максим Грек в России, с. 203; см. также: Моисеева Г. Н. Об идеологии нестяжателей. — История СССР, 1961, № 2, с. 101.
- ¹⁴ См.: Ржигга В. Ф. Неизданные сочинения М. Грека. — *Vuzantinoslavica*. Praha, 1935—1936, с. 95—96.
- ¹⁵ См.: Буланин Д. М. Переводы и послания М. Грека. М., 1984, с. 207—208.
- ¹⁶ Ржигга В. Ф. Максим Грек-публицист. — ТОДРЛ, т. I. М. — Л., 1934, с. 30.
- ¹⁷ Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли, с. 168; она же. Вопрос о причинах осуждения Максима Грека. — ВВ, т. XXVIII. М., 1968, с. 109—129; ВВ, т. XXIX. М., 1969, с. 108—134; см. также: Покровский Н. Н. Судные списки М. Грека и Исаака Собаки/Под ред. С. О. Шмидта. М., 1971.
- ¹⁸ См.: Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека, с. 159; см. также: Иванов А. И. К вопросу о нестяжательских взглядах М. Грека. — ВВ, 1969, т. XXIX, с. 147.
- ¹⁹ См.: Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 45.
- ²⁰ См.: Казакова Н. А. Очерки истории русской общественной мысли, с. 164; см. также: Греков Б. Д. Крестьяне на Руси. М. — Л., 1946, с. 776—777; Смирнов И. И. Восстание Болотникова. М., 1949, с. 42.
- ²¹ Казакова Н. А. Очерки... с. 164.
- ²² М. Грек. Об Александре Македонском. Публикация Ржигги В. Ф. — ТОДРЛ, т. I. Л., 1934, с. 119.
- ²³ Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 157.
- ²⁴ Там же, ч. II, с. 298.
- ²⁵ Иванов А. И. Максим Грек и Итальянское Возрождение. — ВВ, 1973, № 35, с. 130.
- ²⁶ ТОДРЛ, т. I, с. 119—120.
- ²⁷ См.: Покровский С. А. Из истории русской политической мысли XVI в. — Труды ВЮЗИ. М., 1971, с. 6—7; Покровский В. С. История русской политической мысли. М., 1951, вып. I, с. 73; История политической мысли. М., 1960, с. 172; История политических учений. М., 1971, т. I, с. 102 и др.

²⁸ Казакова Н. А. Максим Грек и идея сословно-представительной монархии.— В сб.: Общество и государство феодальной России. М., 1975, с. 151.

²⁹ См.: Казакова Н. А. Максим Грек в советской историографии.— Вестник истории, 1973, № 5, с. 155.

³⁰ Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека, с. 12.

³¹ Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972, с. 217.

³² Клибанов А. И., Корецкий В. И. Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину.— ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1961, с. 208.

³³ Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 184.

³⁴ Там же, с. 201.

³⁵ Максим Грек. Публ. В. Ф. Ржиги.— ТОДРЛ, т. I, с. 118.

³⁶ Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 211.

³⁷ См. там же, ч. II, с. 161.

³⁸ Там же, ч. II, с. 354—355.

³⁹ Там же, ч. II, с. 351.

⁴⁰ Там же, ч. II, с. 200—201.

⁴¹ См.: Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977, с. 212.

⁴² См.: Макнавелли. Избранное. М., 1982, с. 353.

⁴³ Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 296—297.

⁴⁴ См.: Максим Грек. Сочинения, ч. II, с. 174—175; 327.

⁴⁵ Там же, ч. II, с. 184.

⁴⁶ Покровский С. А. Из истории политической мысли XVI в.— Труды ВЮЗИ. М., 1971, с. 8.

⁴⁷ М. Грек. Сочинения, ч. III, с. 155.

⁴⁸ Максим Грек. Сочинения, ч. III, с. 247; ч. II, с. 162, 170, 40, 335—336; ч. III, с. 247.

⁴⁹ Такой точки зрения придерживается Полосин И. И. в своей статье о челобитных И. С. Пересветова.— См.: Полосин И. И. Ученые записки Государственного педагогического института им. В. И. Ленина. М., 1946, т. XXXV, с. 42.

⁵⁰ А. А. Зимин высказывает предположения о том, что Пересветов, возможно, трагически погиб в опричные времена (был казнен) (см.: Зимин А. А. Пересветов и его современники. М., 1958, с. 336).

⁵¹ См.: Зимин А. А. Пересветов и его современники, с. 348.

⁵² Сочинения И. С. Пересветова, с. 147, 136, 139, 142.

⁵³ Зимин А. А. Пересветов и его современники, с. 349, 348.

⁵⁴ См.: Гальперин Г. Б. Указ, соч., с. 109; см. также: Виппер Р. Ю. Иван Грозный. Ташкент, 1942, с. 71; Будовниц И. У. Идеологическая борьба в русской публицистике. М., 1960, с. 400, 499.

⁵⁵ Сочинения И. С. Пересветова, с. 182, 183.

⁵⁶ История политических и правовых учений. М., 1984, с. 132.

⁵⁷ Сочинения И. С. Пересветова, с. 147, 217, 221.

⁵⁸ Сочинения И. С. Пересветова, с. 155, 174, 175, 155, 158.

⁵⁹ См.: Зимин А. А. Пересветов и его современники, с. 357; Сочинения И. С. Пересветова, с. 158.

⁶⁰ Сочинения И. С. Пересветова, с. 156, 159, 175, 155, 178, 172.

⁶¹ Сочинения И. С. Пересветова, с. 175, 180.

⁶² См.: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его сочинения. Предисловие к кн.: Сочинения И. С. Пересветова, с. 22.

⁶³ Сочинения И. С. Пересветова, с. 192.

⁶⁴ Там же, с. 181, 157.

⁶⁵ См.: Саккетти А. Л., Сальников Ю. Ф. О взглядах Ивана Пересветова.— Вопросы истории, 1957, № 1, с. 118.

⁶⁶ История политических и правовых учений, с. 133.

⁶⁷ Османская империя и страны восточной и юго-восточной Европы в XV—XVI вв. Главные тенденции политических отношений. М., 1984, с. 176.

⁶⁸ Сочинения И. С. Пересветова, с. 151, 164.

⁶⁹ См.: Саккетти А. Л. и Сальников Ю. Ф. О взглядах Ивана Пересветова.— Вопросы истории, 1957, № 1, с. 117—124.

⁷⁰ Клибанов А. И. Правда «земли» и «царства» Ивана Пересветова.— Исторические записки. М., 1977, № 99, с. 221.

⁷¹ См.: Зимин А. А., Хорошкевич А. Л. Россия времен Ивана Грозного. М., 1982, с. 47; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники, с. 400.

⁷² Полосин И. И. О челобитных Ивана Пересветова, с. 54.

⁷³ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники, с. 400.

⁷⁴ Сочинения И. С. Пересветова, с. 176—177.

⁷⁵ Там же, с. 126.

⁷⁶ Там же, с. 174, 190.

⁷⁷ Сочинения И. С. Пересветова, с. 190.

⁷⁸ Зиновий Отенский. Истины показание... с. 350.

⁷⁹ «Слово похвальное об Ипатии...» — В кн.: Корецкий В. И. Вновь найденное произведение Зиновия Отенского.— ТОДРЛ т. XXI, Л., 1965, с. 176.

⁸⁰ См.: там же, с. 173; см. также: Клибанов А. И., Корецкий В. И. Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину.— ТОДРЛ, т. XVII, Л., 1961, с. 214.

⁸¹ См.: Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. М.—Л., 1947, с. 77, 203—204.

⁸² Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский. Приложения, с. 20, 21.

⁸³ См.: Зиновий Отенский. Истины показание... с. 25.

⁸⁴ Зиновий Отенский. Истины показание... с. 575. Безначальный может быть только бог, для людей это невозможно в силу их природы: «Безначальну бо точию единому богу быти и не пострадати воединою страстию» (Истины показание... с. 63).

⁸⁵ См.: Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве... с. 82.

⁸⁶ Зиновий Отенский. Послание многословное, с. 224, 289 и ряд других.

⁸⁷ Послание Зиновия, старца Отни пустыни ко мнихом бывшим в заточении в Соловецком острове, Гурию Заболоцкому и Касьяну и брату его Гурию Коровинным. Публикация В. И. Корецкого.— ТОДРЛ, т. XXV. М.—Л., 1970, с. 126, 125.

⁸⁸ Зиновий Отенский. Истины показание... с. 892—893.

⁸⁹ См. там же, с. 37, 673.

⁹⁰ Клибанов А. И., Корецкий В. И. Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину, с. 214, 215.

⁹¹ Зиновий Отенский. Истины показание... с. 376.

⁹² См.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966, с. 146—147.

⁹³ См.: Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский. Приложение, с. 21.

⁹⁴ Там же, с. 20.

⁹⁵ См.: Клибанов А. И., Корецкий В. И. Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину, с. 214, 215.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Юшков С. В. История государства и права СССР. М., ч. 1, 1961, с. 317.

⁹⁸ Клибанов А. И., Корецкий В. И. Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину, с. 221, 224.

⁹⁹ Там же, с. 217.

¹⁰⁰ Штамм С. И. Судебник 1497 года. М., 1955, ст.ст. 9, 39, 76, 102.

¹⁰¹ Клибанов А. И., Корецкий В. И. Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину, с. 215.

¹⁰² Там же, с. 218—219.

¹⁰³ См.: Платонов С. Ф. Лекции по русской истории. Птг., 1917, е. 179—180; Иван Грозный. Птг., 1923, с. 94—97.

¹⁰⁴ См.: История политических учений. М., 1960, с. 173.

¹⁰⁵ Бахрушин С. В. Научные труды. М.—Л., 1954, т. II, с. 318—324.

¹⁰⁶ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX вв. Л., 1970, с. 62, 63.

¹⁰⁷ См.: Лурье Я. С. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским в общественной мысли Древней Руси.— В кн.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979, с. 218—219.

¹⁰⁸ Рыков Ю. Д. «История о великом князе Московском» как источник по историографии oprичины. Автореф. дисс. канд. ист. наук. М., 1972, с. 24; Рыков Ю. Д. Князь Курбский и его концепция государственной власти.— В сб.: Россия на путях централизации. М., 1982, с. 198. К сожалению, в более позднем диссертационном исследовании о Курбском повторяется традиционная схема оценок (см.: Уваров К. А. Князь Курбский как писатель. Автореф. дисс. канд. ист. наук. М., 1973, с. 11).

¹⁰⁹ Зимин А. А., Хорошкевич А. Л. Россия времен Ивана Грозного. М., 1982, с. 69, 156.

¹¹⁰ См.: Коваленский М. Н. Московская политическая литература XVI в. СПб., 1914, с. 29—30.

¹¹¹ Краткая история СССР, т. 1, с. 112.

¹¹² Курбский А. М. Письма князя А. М. Курбского к разным лицам. СПб., 1913, стб. 24.

¹¹³ См.: Устрялов Н. Жизнь кн. А. М. Курбского.— В кн.: Сказания Курбского. СПб., 1868, с. XV.

¹¹⁴ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1903, т. IX, с. 28—29.

¹¹⁵ См.: Черепнин Л. В. Вопросы методологии исторического исследования, с. 120. Иван IV не преминал, однако, упрекнуть Курбского в том, что тот пострадал «не во имя бога» и потому не достоин «мученического венца» (см.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979, с. 128).

¹¹⁶ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским (в дальнейшем — Переписка), с. 120.

¹¹⁷ Курбский А. М. Письма... к разным лицам, стб. 49.

¹¹⁸ См.: Переписка, с. 168.

¹¹⁹ Лихачев Д. С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского.— Переписка, с. 202.

¹²⁰ ПСРЛ, т. XXIX, с. 340.

¹²¹ Курбский А. М. Переписка, с. 171.

¹²² Курбский А. М. Письма... к разным лицам, стб. 47.

¹²³ См.: Лихачев Д. С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского.— Переписка, с. 202.

¹²⁴ См.: Лурье Я. С. Вопросы внешней и внутренней политики в Посланиях Ивана IV.— В кн.: Послания Ивана IV. М.—Л., 1951, с. 493—494.

- ¹²⁵ Курбский А. М. Письма... к разным лицам, стб. 36—37.
- ¹²⁶ Курбский А. М. История о великом князе Московском. СПб., 1913, стб. 50.
- ¹²⁷ Курбский А. М. История о великом князе Московском. СПб., 1913, стб. 10.
- ¹²⁸ Курбский А. М. Письма... к разным лицам, стб. 53.
- ¹²⁹ Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 12, 116, 65.
- ¹³⁰ Там же, стб. 116.
- ¹³¹ См.: Курбский А. М. Письма... к разным лицам, стб. 40.
- ¹³² Переписка, с. 176—177.
- ¹³³ См.: Нерсисянц В. С. Право и закон. М., 1983, с. 111—113. Здесь его рассуждения о законе весьма близки правопониманию Ф. Аквинского.
- ¹³⁴ Курбский А. М. Переписка, с. 179.
- ¹³⁵ Нерсисянц В. С. Право и закон, с. 196.
- ¹³⁶ Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 95.
- ¹³⁷ Курбский А. М. Предисловие к Новому Маргариту. Сказанья А. М. Курбского, СПб., 1868, с. 270.
- ¹³⁸ См.: Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 77, 12, 100.
- ¹³⁹ Курбский А. М. Предисловие к Новому Маргариту, с. 270.
- ¹⁴⁰ См.: Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 104.
- ¹⁴¹ Переписка, с. 172.
- ¹⁴² Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 109—110.
- ¹⁴³ Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 66.
- ¹⁴⁴ Там же, стб. 54—55.
- ¹⁴⁵ Там же, стб. 51.
- ¹⁴⁶ Там же, стб. 56.
- ¹⁴⁷ Там же, стб. 11—12.
- ¹⁴⁸ См.: Лурье Я. С. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским в общественной мысли Древней Руси.— В кн.: Переписка... с. 236—239.
- ¹⁴⁹ См.: Nørgaard B. The Shaping of Czarism under Ivan Groznyi, Copenhagen, 1964, p. 81.
- ¹⁵⁰ Поссевино Антонио. Исторические сочинения о Московии XVI в. М., 1983, с. 41, 47.
- ¹⁵¹ См.: Шмидт С. О. Становление российского самодержавства, М., 1973, с. 234.
- ¹⁵² См.: Скрынников Р. Г. Иван Грозный. Л., 1975, с. 64.
- ¹⁵³ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1903, т. IX, с. 81.
- ¹⁵⁴ Веселовский С. Б. Исследования... с. 186; см. также: Скрынников Р. Г. Иван Грозный, с. 191; Краткая история СССР. М., 1983, ч. I, с. 112.
- ¹⁵⁵ Буслаев Ф. Историческая хрестоматия. М., 1861, с. 878.
- ¹⁵⁶ См.: Маркс К. Хронологические записки.— Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1946, т. VIII, с. 105.
- ¹⁵⁷ Переписка Ивана Грозного с Курбским, с. 122, 122—123.
- ¹⁵⁸ См.: Послания Ивана Грозного, с. 337.
- ¹⁵⁹ См.: Переписка... с. 124.

- ¹⁶⁰ Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в., с. 23.
- ¹⁶¹ См.: Послания Ивана Грозного... с. 9—10; Комментарий, с. 616—617.
- ¹⁶² Переписка, с. 125.
- ¹⁶³ Послания Ивана Грозного, с. 351.
- ¹⁶⁴ Там же, с. 430.
- ¹⁶⁵ Там же, с. 332—333.
- ¹⁶⁶ Стоглав. СПб., 1863 (изд. Кожанчикова), с. 32.
- ¹⁶⁷ Переписка, с. 156.
- ¹⁶⁸ См.: Переписка... с. 133.
- ¹⁶⁹ Там же, с. 134.
- ¹⁷⁰ Там же, с. 128.
- ¹⁷¹ Альшиц А. Н. Неизвестное послание Ивана Грозного. — ТОДРЛ. М. — Л., 1956, с. 423.
- ¹⁷² Переписка... с. 128.
- ¹⁷³ Шмидт С. О. Становление российского самодержавства, с. 210.
- ¹⁷⁴ Стоглав, с. 31, 28. Автор «Валаамской беседы» называет такую власть «самовлаством», связанным со «свирепостью».
- ¹⁷⁵ См.: Коваленский М. Н. Московская политическая литература XVI в., с. 30.
- ¹⁷⁶ Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в., с. 46—47.
- ¹⁷⁷ Переписка. с. 134.*
- ¹⁷⁸ См.: Зимин А. А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964, с. 10.
- ¹⁷⁹ Вальденберг В. Э. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916, с. 370.
- ¹⁸⁰ См.: Кобрин В. Б. Новое о дьяке Тимофееве. — Исторический архив, 1962, № 1, с. 246.
- ¹⁸¹ Ключевский В. О. Отчет о присуждении наград гр. Уварова (отзыв об исследовании С. Ф. Платонова). СПб., 1890, с. 43—56.
- ¹⁸² См.: Полосин И. И. Социально-политическая история России XVI — начала XVII вв. М., 1963, с. 271.
- ¹⁸³ «Временник» Ивана Тимофеева. М. — Л., 1951, с. 289.
- ¹⁸⁴ Державина О. А. «Временник» Ивана Тимофеева. — Записки отдела рукописей Государственной ордена Ленина библиотеки СССР им. В. И. Ленина, вып. 2. М., 1950; она же. «Временник» Ивана Тимофеева, публикация памятника, комментарии, послесловие. М., 1951; Долинин Н. П. Общественно-политические взгляды Ивана Тимофеева (К вопросу об истории русской общественно-политической мысли в начале XVII в.). — Научные записки Днепропетровского государственного университета, историко-филологическое отделение, т. 42, вып. 2. Киев, 1953; Полосин И. И. Иван Тимофеев — русский мыслитель. М., 1949; он же. Социально-политическая история России XVI — начала XVII вв. М., 1963; Черепнин Л. В. Материалы по истории русской культуры и русско-шведских культурных связей XVII в. в архивах Швеции. ТОДРЛ, т. XVII. М. — Л., 1961; он же. Новые материалы о дьяке Иване Тимофееве — авторе «Временника». — Исторический Архив, 1960, № 4; Кобрин В. Б. Новое о дьяке Тимофееве. — Исторический Архив, 1962, № 1; Корецкий В. И. Новые материалы о дьяке Тимофееве, историке и публицисте XVII века. — Археографический ежегодник за 1974 г. М., 1975; он же. Об основном летописном источнике «Временника» И. Тимофеева. Летописи и хроники. М., 1975; Лукичев М. П. Новые данные о русском мыслителе и историке XVII в. Иване Тимофееве. — Советский Архив, 1982, № 3.

¹⁸⁵ Долинин Н. П. Общественно-политические взгляды Ивана Тимофеева (К вопросу об истории русской общественной мысли в начале XVII века). — Научные записки Днепропетровского государственного университета, историко-филологическое отделение, т. 42, вып. 2. Киев, 1954, с. 135—164.

¹⁸⁶ См.: Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1908, ч. III, с. 33.

¹⁸⁷ «Временник» Ивана Тимофеева. М. — Л., 1951, с. 273.

¹⁸⁸ Там же, с. 287.

¹⁸⁹ Там же, с. 235, 229, 208, 230, 195, 209—210, 217—218. Все эти цари, по мнению Тимофеева, умерли насильственной смертью.

¹⁹⁰ Там же, с. 274.

¹⁹¹ «Временник» Ивана Тимофеева... с. 174, 175, 176, 284, 285, 286, 200.

¹⁹² И. Тимофеев считает постыдным и опасным не только раболопное подчинение из-за страха, но и чрезмерные похвалы, расточаемые земному владыке. См.: «Временник», с. 263, 200.

¹⁹³ Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Птг., 1916, с. 368—369.

¹⁹⁴ «Временник», Ивана Тимофеева, с. 177.

¹⁹⁵ Там же, с. 280.

¹⁹⁶ См. там же, с. 178.

¹⁹⁷ См. там же, с. 273, 307, 308, 340, 283, 324—325, 341, 342.

¹⁹⁸ См. Державина О. А. Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник», с. 368, 372; см. также: Васенко П. Г. Иван Тимофеев, автор «Временника». — ЖМНП, 1909, № 3, ч. XIV, с. 99.

¹⁹⁹ См.: Заозерский Н. И. Царская вотчина XVII в. М., 1937, с. 43.

²⁰⁰ «Временник» Ивана Тимофеева, с. 173.

²⁰¹ См. там же, с. 177.

²⁰² См.: Черепнин Л. В. Новый летописец. Смута и историография XVII в. — Исторические записки. М., 1949, с. 84; см. также: Плач о пленении и конечном разорении Московского государства. Русская историческая библиотека. Л., 1925, с. 219—234.

²⁰³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 346.

²⁰⁴ Васенко П. Г. Дьяк Иван Тимофеев, автор «Временника». — ЖМНП. М., 1909, № 3, ч. XIV, с. 102.

²⁰⁵ Державина О. А. Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник», с. 352.

²⁰⁶ Корецкий В. И. Новые материалы... с. 157.

²⁰⁷ «Временник» Ивана Тимофеева, с. 287, 302—303. К тому же, как сообщает В. И. Корецкий, крестьянская война нанесла Тимофееву личную и невозполнимую утрату. В Малоярославце был убит его сын Василий.

²⁰⁸ «Временник» Ивана Тимофеева, с. 188.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая изложение основных этапов развития русской политической мысли, охватывающих раннее и позднее средневековье: образование Киевского государства; его распадение, эпоху феодальной раздробленности и создание единого и централизованного Московского государства, следует отметить, что сложившиеся в этот значительный по временной протяженности период традиции политической культуры и юридического мышления представляют собой тот фундамент, на котором впоследствии стала создаваться политико-юридическая культура Нового времени, т. е. буржуазной экономической формации. Только изучение исторического развития и функционирования политико-правовой надстройки, специфики ее проявления в отдельные эпохи позволит определить те закономерности, согласно которым складывалось политическое мышление в государстве, и установить его связь с социально-политической практикой государственно-правового строительства, а также выявить влияние на формирование некоторых существенных категорий различных отраслей юридической науки и терминологическую культуру, служившую средством ее выражения.

В настоящем издании предпринята попытка показать, что русская политическая мысль развивалась, опираясь на основе преемственности на традиционный материал, совершенствуясь по мере изменения и усложнения исторических и государственно-правовых условий. Здесь не ставится задача охватить весь средневековый период — это и невозможно по объему работы. Некоторые весьма обширные разделы не нашли в ней отражения. Так, рассмотрены далеко не все памятники древнерусской письменности Киевского государства. Отсутствует также анализ почти всей группы произведений, относящихся к началу татаро-монгольского нашествия и представляющих значительную веху в истории русской политической мысли. При рассмотрении

реформационных движений XIV—XV вв. выявлены только общие формы религиозного решения политических вопросов. Наиболее подробно дан анализ завершающему этапу реформационных движений, представленному социальной утопией Ф. Косого. Антикрепостническая по содержанию доктрина этого мыслителя — не только важная веха в истории политических учений, но и первый на русской почве вариант социалистической утопии и определенная предыстория крестьянских движений начала XVI в.

Не рассмотрены и многие политические произведения периода централизации Русского государства (Е. Еразм, Ф. Карпов, Сильвестр и многие другие), так как в пределах объема данной работы ставилась задача показать формирование основных направлений политической мысли, в русле которых происходило развитие классовой борьбы в ее идеологической форме.

В настоящей работе не представилось возможным обстоятельно коснуться политических учений конца XVI — начала XVII вв. — периода, который в литературе принято условно называть «Смутным временем». Из политических теорий здесь рассмотрена только сумма политических воззрений Ивана Тимофеева. Между тем именно в это время выступили такие талантливые и интересные мыслители, как А. Палицын, И. Хворостинин, И. Катырев-Ростовский и др., а также написан ряд анонимных произведений, чрезвычайно глубоких по своему политическому содержанию («Иное сказание», «Новая повесть» и др.). Эта политическая литература не только разрабатывала традиционные для русской публицистики темы, но и углубляла их, обогащая историческим опытом героической борьбы русского народа с интервентами за независимость своего государства. Если по способам ведения полемики и методике разрешения той или иной проблематики она обнаруживает еще тесную связь с предшествующим временем, то круг ее тем значительно шире, а выработанные на основе исторического опыта политические представления учитывают тенденции, характерные для новой эпохи, в которой острые социальные конфликты достигают наибольшей остроты, а классовые столкновения в конечном итоге подготавливают создание абсолютной монархической формы правления.

При изучении политической мысли данного периода чрезвычайно плодотворным является указание В. И. Ленина, который в рамках феодальной формации выделяет наступление Нового периода в русской истории «примерно с 17 века»¹.

Это большой и интересный пласт политической культуры и, в частности, истории развития политической мысли, который должен стать предметом отдельного специального изучения историками политических учений.

Завершая работу, необходимо отметить придаваемое XXVI съездом КПСС значение воспитательной роли общего комплекса исторических наук (в том числе и историко-правовых) в современных условиях обострения классовой борьбы.

Советскими исследователями неоднократно критически разоблачались фальсифицированные схемы буржуазных историков, дающих произвольные интерпретации событиям прошлого в целях обоснования идеалистических антинаучных оценок современных государственно-правовых институтов и создания ложных концепций закономерностей революционного процесса и форм его реализации в России, а также современным государственно-правовым институтам.

В этом отношении приобретает большое научное значение задача, поставленная XXVI съездом КПСС: «критика антикоммунизма, буржуазных и ревизионистских концепций общественного развития, разоблачение фальсификаторов марксизма-ленинизма»².

Изучение политико-правовых проблем современности должно производиться при помощи метода материалистической диалектики и не в отрыве, а в непосредственной связи с историей развития государственно-правовой культуры и политической мысли и с учетом специфики их проявления в различные эпохи. «Актуальность такого изучения обусловлена, в частности, тем, что оно выступает одной из обязательных предпосылок активного понимания особенности политико-юридической надстройки на современном этапе»³. При этом нельзя не учитывать и того, что «важным инструментом воспитания гражданственности, советского патриотизма, интернационализма было и остается воспитание историей»⁴.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 153.

² Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1982, с. 146.

³ Историко-правовые исследования. . с. 4.

⁴ Черненко К. У. Утверждать правду жизни, высокие идеалы социализма. Речь на юбилейном Пленуме Правления Союза писателей СССР 25 сентября 1984 г. М., 1984, с. 10.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АИ — Акты исторические.
ВМЧ — Великие Минеи Четьи, изд. Археографической комиссии.
ВВ — Византийский Временник.
ВОИДР — Временник Общества истории и древностей российских при Московском университете.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
ИА — Исторический архив.
ИЗ — Исторические записки.
ЛЗАК — Летопись занятий археографической комиссии.
ОИДР — Общество истории и древностей российских.
ПВЛ — Повесть временных лет.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
РИБ — Русская историческая библиотека.
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР.
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
ЧОЛДП — Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авраамий Палицын 194
 Адашев А. Ф. 91, 100, 112, 145, 153, 156, 164
 Адрианова-Перетц В. П. 85
 Александр Македонский 80, 100, 186
 Алексей Михайлович 143, 185
 Алпатов М. А. 11, 31
 Альшиц Д. Н. 191
 Аристотель 127, 152, 188
 Архангельский А. С. 37, 43, 85
- Батый 29
 Бахрушин С. Б. 189
 Башкин М. С. 73, 112 •
 Бегунов Ю. К. 84
 Болотников И. И. 83, 171, 181, 184, 186
 Боргош Ю. 188
 Борис Годунов 167, 168, 171, 172, 181, 182
 Боровкова-Майкова М. С. 37
 Боцяновский В. Ф. 86
 Будовниц И. У. 24, 25, 26, 31, 32, 187
 Буланин Д. М. 104, 186, 187
 Буслаев Ф. И. 190
- Вальденберг В. Э. 167, 174, 191, 192
 Васенко П. Г. 192
 Василий III Иванович 47, 58, 59, 61, 92, 94, 160
 Василий Шуйский 167, 168, 170, 171, 172, 182
 Вассиан Патрикеев 45, 85
 Вассиан Топорков 154
 Веселовский С. Б. 190
 Виппер Р. Ю. 92, 187
 Владимир Мономах 19—23, 26, 32, 109, 160
 Владимир Святославич 17, 59, 160
 Водовозов Н. В. 26, 32
- Галактионов А. А. 31, 189
 Гальперин Г. Б. 187
 Гольдберг А. Л. 66, 86
 Грацианский П. С. 116
 Греков Б. Д. 186
 Григорий Синаит 42
 Гудзий Н. К. 24, 32
 Гурий Заболоцкий 130, 188
 Гурий Коровин 188
 Гуссов В. М. 25
- Даль В. И. 13, 31
 Даниил Заточник 23—29, 32, 111
 Державина О. А. 178, 183, 191, 192
 Дмитрий Донской 29, 30
 Дмитрий Самозванец (Лжедмитрий I) 167, 170, 181
 Долинин Н. П. 169, 191
 Дьяконов М. 64, 85
- Заозерский Н. И. 192
 Зарубин Н. Н. 32
 Зимин А. А. 37, 73, 85, 86, 110, 115, 119, 121, 122, 125, 145, 187, 188, 189, 191
 Зиновий Отенский 72—75, 77, 81—84, 86, 87, 92, 105, 122, 125—143, 149, 151, 161, 180, 187, 188, 189
 Зосима 44, 58
- Иван III Васильевич 30, 34, 40, 47, 48, 50, 53, 58, 61, 71, 84, 94, 135, 156, 160
 Иван IV (Грозный) 47, 61, 66, 67, 90, 91, 93, 110, 111, 114, 129, 137, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 154, 157—166, 167, 171, 172, 173, 175, 178, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 191
 Иван Иванович 167
 Иванов А. И. 100, 186, 187
 Иларнон 10—19, 31, 103, 133

Иоанн Дамаскин 42, 85
Иосиф Волоцкий 46—56, 58, 61,
77, 85, 86, 103, 124, 134, 155,
161, 162, 175, 181
Исаак Собака 98, 186
Истрин В. М. 11, 31
Казачкова Н. А. 31, 84, 85, 100,
186, 187
Калужин Ф. 126, 188
Карамзин Н. М. 146, 189, 190
Каргалов В. В. 32
Карпов Ф. И. 57, 86, 140, 194
Касьян Коровин 188
Катырев-Ростовский И. М. 194
Кечекьян С. Ф. 188
Клибанов А. И. 81, 83, 87, 103,
121, 126, 128, 133, 137, 139, 142,
143, 161, 187, 188, 189
Ключевский В. О. 168, 170, 185,
191, 192
Кобрин В. Б. 191
Коваленский М. Н. 165, 189, 191
Корецкий В. И. 86, 87, 103, 126,
128, 133, 137, 139, 142, 143, 168,
183, 187, 188, 189, 191, 192
Костомаров Н. И. 185
Кузьмин А. Г. 85
Курбский А. М. 92, 105, 107, 116,
143—157, 158, 176, 178, 180,
189, 190
Лапшина Р. Г. 82, 87
Ленин В. И. 8, 30, 192, 194
Лихачев Д. С. 20, 25, 31, 32, 84,
148, 189
Лотман Ю. М. 86
Лукичев М. П. 191
Лурье Я. С. 31, 85, 148, 156, 157,
189, 190
Лютер М. 84
Мохаммед (Магомет) 12, 84
Макарий 136, 153, 159
Макиавелли Н. 106, 187
Маковский Д. П. 159
Максим Грек 65, 84, 92—110,
113, 115, 119, 122, 126, 135,
143, 149, 152, 167, 176, 178, 180,
185, 186, 187
Малинин В. 56, 86
Маркс К. 86, 87, 159, 190
Мехмед II 113
Михаил Федорович 167, 185
Моисеева Г. Н. 31, 186
Мунехин М. Г. 58, 63
Мюнцер Т. 87

Нерсисянц В. С. 31, 190
Никандров П. Ф. 31, 189
Нил Сорский 37—45, 47, 58, 82,
84, 85, 95, 97

Павел 82, 129
Павлов А. С. 85
Паисий Ярославов 44
Панченко А. М. 166
Пашуто В. Т. 3, 5, 67
Пересветов И. С. 82, 86, 92, 105,
110—125, 130, 135, 143, 147,
148, 150, 151, 161, 163, 176, 178,
180, 188
Петр I 86
Платон 15
Платонов С. О. 189, 191
Подобедова О. И. 187
Покровский В. С. 11, 27, 32, 186
Покровский Н. Н. 186
Покровский С. А. 13, 186, 187
Полосин И. И. 168, 184, 187, 191
Поссевино Антонио 114, 158, 165,
190
Пыпин А. Н. 64, 86

Ржига В. Ф. 186, 187
Робинсон А. Н. 32
Розов Н. Н. 11, 31, 32
Романов Б. А. 25
Рыбаков Б. А. 4, 25, 30, 32, 87
Рыков Ю. Д. 144, 189

Саккетти А. Л. 121, 187
Сальников Ю. Ф. 121, 187
Святослав 17, 28
Сергий Радонежский 48
Сильвестр 116, 145, 150, 156, 194
Синицына Н. В. 39, 84, 96, 106,
186, 187
Скриппель М. О. 24, 32
Скрынников Р. Г. 190
Смирнов И. И. 83, 186
Сокол Ф. Ф. 85
Софья Палеолог 34
Срезневский И. И. 19
Стефан 19

Тимофеев И. 65, 92, 105, 107, 122,
146, 156, 168—185, 191, 192, 194
Тихомиров М. Н. 30

Уваров А. С. 191
Уваров К. А. 189
Успенский Б. А. 86, 166
Устрялов Н. 189

Федор Иоаннович 167, 171, 184
Фсодосий Косой 68, 72—84, 86,
87, 112, 120, 125, 128, 132, 194
Филипп 153
Филофей 56—68, 86, 103, 160,
161
Флоря Б. Н. 146
Фома Аквинский 52, 56, 131, 134,
188, 190

Хворостинин И. А. 194
Хорошкевич А. Л. 85, 121, 145,
187, 189

Чаев Н. С. 64, 86
Черепнин Л. В. 5, 92, 185, 189,
191, 192

Чиколини Л. С. 85, 86

Шелестов Д. К. 87
Шишкин Я. В. 126, 135—137, 138,
142, 187, 188, 189
Шмидт С. О. 186, 190, 191
Штамм С. И. 189

Шапов Я. Н. 30, 31, 84, 86

Энгельс Ф. 69, 83, 86, 87, 190
Юшков С. В. 188

Ярослав Мудрый 9, 10, 11, 17,
22, 59

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ В КИЕВСКОЙ РУСИ

- | | |
|---|----|
| 1. Первый русский политический трактат — «Слово о законе и благодати» киевского писателя XI в. Илариона | 10 |
| 2. Политическая программа Владимира Мономаха | 19 |
| 3. Образ идеального правителя в произведении Даниила Заточкина | 23 |

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ ПЕРИОДА ОБРАЗОВАНИЯ ЕДИНОГО СУВЕРЕННОГО ГОСУДАРСТВА

- | | |
|--|----|
| 1. Политико-публицистическая борьба «нестяжателей» и «иосифлян» | 37 |
| 2. Официальная политическая теория Московского государства — «Москва — третий Рим» | 56 |
| 3. Формы религиозного решения социально-политических вопросов в русских реформационных движениях XIV—XVI вв. Социальная утопия Феодосия Косого | 68 |

ПРОГРАММА ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В ЦЕНТРАЛИЗОВАННОМ ГОСУДАРСТВЕ

- | | |
|--|-----|
| 1. Социально-политические воззрения Максима Грека | 93 |
| 2. Светская политическая теория И. С. Пересветова | 110 |
| 3. Политико-юридическая концепция Зиновия Отенского | 125 |
| 4. Государственно-правовая доктрина А. М. Курбского | 143 |
| 5. Политический идеал Ивана IV | 157 |
| 6. «Временник» Ивана Тимофеева и система его политических взглядов | 167 |
| Заключение | 193 |
| Список сокращений | 196 |
| Указатель имен | 197 |

1 р. 20 к.



**РАЗВИТИЕ
РУССКОЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ПОЛИТИКО-
ПРАВОВОЙ
МЫСЛИ**



·Юридическая литература·