

В. А. Томсинов

**История русской
политической и правовой
мысли**

X—XVIII века

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова
Ю р и д и ч е с к и й ф а к у л ь т е т

В. А. Томсинов

**История русской
политической и правовой
мысли**

X—XVIII века



Москва
ЗЕРЦАЛО
2003

ББК 66.1(2)
Т 56

Томсинов В. А.

Т 56 История русской политической и правовой мысли. X—XVIII века. М.: Издательство “Зерцало”, 2003. — 256 с.

ISBN 5-8078-095-8

В книге рассматривается развитие в русском обществе на протяжении X—XVIII веков учений о Русском государстве, его характере и предназначении, взглядов на верховную государственную власть, ее сущность и функции, представлений о праве и должном правопорядке. Особое внимание уделяется содержанию официальной политической идеологии Русского государства на различных этапах его исторической эволюции и, в частности, составлявшим ее стержень доктринам верховной государственной власти.

Основу книги составляет материал оригинальных текстов русских летописей, правовых памятников, законодательных актов, произведений русских мыслителей X—XVIII веков.

Автор книги — профессор кафедры истории государства и права юридического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Владимир Алексеевич Томсинов — предназначает ее студентам и преподавателям юридических, исторических и философских факультетов университетов, а также всем тем, кому интересна история русской политической и правовой идеологии.

ISBN 5-8078-095-8

© В. А. Томсинов, 2003

Оглавление

Предисловие	7
Г л а в а 1. Политическая и правовая мысль Киевской Руси (X—XIII века)	11
§ 1. Введение	11
§ 2. Общая характеристика политической и правовой мысли Киевской Руси	15
§ 3. Политические и правовые идеи в произведении Иларiona “Слово о Законе и Благодати”	34
§ 4. Политические идеи Владимира Мономаха	46
§ 5. Политические и правовые идеи юридических памятников Киевской Руси	53
§ 6. Заключение	58
Г л а в а 2. Политическая и правовая мысль Московского государства (XIV—XVI века)	60
§ 1. Введение	60
§ 2. Формирование политической идеологии Московского государства. Идея “Ромейского царства” монаха Филофея	62
§ 3. Политические и правовые идеи “нестяжательства”	74
§ 4. Политическое и правовое учение Иосифа Волоцкого	90
§ 5. Политическая теория царя Ивана Васильевича (Грозного)	106
§ 6. Политические и правовые идеи Андрея Курбского	115
§ 7. Политические и правовые идеи И. С. Пересветова	124
§ 8. Заключение	130
Г л а в а 3. Политическая и правовая мысль в России в XVII веке	132
§ 1. Введение	132
§ 2. Развитие русской политической и правовой мысли в первой половине XVII века	135

§ 3. Политические и правовые идеи патриарха Никона и протопопа Аввакума: политико-правовая идеология церковного раскола	145
§ 4. Политические и правовые идеи Юрия Крижанича	156
§ 5. Заключение	162
Г л а в а 4. Политическая и правовая мысль в России в первой половине XVIII века	164
§ 1. Введение	164
§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти	166
§ 3. Политическое учение Феофана Прокоповича	174
§ 4. Политические и правовые идеи проектов ограничения самодержавной власти	185
§ 5. Политические и правовые идеи В. Н. Татищева	191
§ 6. Политические и правовые идеи И. Т. Посошкова	198
§ 7. Заключение	206
Г л а в а 5. Политическая и правовая мысль в России во второй половине XVIII века	208
§ 1. Введение	208
§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти. Идеология “просвещенного абсолютизма”. Политические и правовые взгляды императрицы Екатерины II	209
§ 3. Политические и правовые взгляды императора Павла I	221
§ 4. Политические и правовые идеи М. М. Щербатова	238
§ 5. Политические и правовые идеи А. Н. Радищева	248
§ 6. Заключение	254

Предисловие

История русской политической и правовой мысли, изложенная в настоящей книге, это история о том, как развивались в русском обществе на протяжении X—XVIII столетий учения о Русском государстве, его характере и предназначении, взгляды на верховную государственную власть, ее сущность и функции, а также свойственные русскому общественному сознанию представления о праве и должном правопорядке. Особое внимание уделяется в книге содержанию официальной политической идеологии Русского государства на различных этапах его исторической эволюции и, в частности, составлявшим ее стержень доктринам верховной государственной власти, политическому смыслу титулов “царь”, “император”, “самодержец”.

В течение X—XVIII веков русская государственность неоднократно подвергалась жестоким испытаниям. Дважды переживала она подлинные катастрофы. Первой по времени среди них стало нашествие татаро-монгольского войска, следствием которого явилось разорение многочисленных русских городов, гибель значительной массы населения, утрата огромной части русского культурного наследия — материальных и духовных культурных ценностей, созданных в предшествующие столетия русской истории. Вторым катастрофическим для русской государственности событием была “смута” начала XVII века, в ходе которой верховная государственная власть в русском обществе оказалась захваченной иностранцами.

Переломным моментом в истории Русского государства стали реформы Петра I. В результате их были созданы новые несущие конструкции государственной власти в России, на основе которых начала возводиться новая русская государственность, отличавшаяся многими своими чертами от русской государственности, существовавшей в предшествующие исторические эпохи.

На протяжении X—XVIII столетий неоднократно менялся политический центр Русского государства. Из новгородской земли он перемещался в Киев, затем — во Владимир, потом — в Москву. В начале XVIII века им стал новый город — Санкт-Петербург. Бывали времена, когда Русское государство имело несколько политических центров. Такое положение существовало в период политической раздробленности, когда удельные княжества являлись фактически самостоятельными государствами. В XIV—XV веках русская государственность концентрировалась в двух политических центрах: наряду с московским ее вариантом существовал и новгородско-псковский вариант.

В течение X—XVIII столетий русская государственность воплощалась в нескольких конкретных государствах. Первоначально *главным* выражением ее было государство, условно именуемое “**Киевской**”, или “*Древней*”, *Русью*. Затем — **Московское государство**, или **Московия**, поглотившее во второй половине XV века государство, называемое в исторической литературе “Новгородской республикой”. В начале XVIII века *главным* и *единственным* воплощением русской государственности стала **Российская империя**.

Русская политическая и правовая идеология претерпевала в связи с указанными переменами заметные изменения. С переходом от Киевской Руси к Московии и от Московского царства к Российской империи в ней появлялись новые идеи и доктрины, новым смыслом наполнялись многие старые идеи, изменялся понятийный и терминологический аппарат. Однако при этом в ее содержании сохранялась нить преемственности. Основная масса политических и правовых идей, выработанных в Киевской Руси, естественным путем переходила в политическое и правовое сознание Московии. Многие новые политические и правовые идеи, возникавшие в Московском государстве, имели свои корни в политической и правовой идеологии Киевской Руси. Политическая и правовая мысль Московии была в огромной степени не чем иным, как результатом дальнейшего развития политической и правовой мысли Киевской Руси. В свою очередь политическая и правовая идеология Российской империи XVIII века являлась в значительной мере непосредственным продолжением идеологии Московского государства. Новые политические и правовые идеи, появившиеся в

это время в русском обществе, сосуществовали и при этом вполне сочетались с элементами традиционной русской политической и правовой идеологии, выработанной в предшествующие эпохи.

Изложенные в настоящей книге политические и правовые идеи далеко не исчерпывают всего богатства русской политической и правовой мысли X—XVIII веков. Но они охватывают главные направления, по которым развивалось политическое и правовое сознание русского общества на протяжении указанных девяти столетий. Их изучение предусматривается всеми существующими программами учебных курсов по истории политических и правовых учений. И именно на них обыкновенно обращают свое внимание исследователи истории русской политической и правовой идеологии.

Очевидно, что русское политическое и правовое сознание прошлого не может быть по целому ряду причин представлено во всей полноте своего содержания. Сохранившиеся в перипетиях русской истории сочинения, на основании которых делаются выводы о характере данного сознания, составляют очень малую часть литературных произведений, созданных в русском обществе со времен Киевской Руси. Тем не менее, эти сочинения вполне позволяют описать главные черты русского политического и правового сознания Киевской Руси, Московии и Российской империи XVIII века. В дошедших до нас произведениях русской литературы прошлого нетрудно обнаружить такие политические и правовые идеи, которые повторяются в литературных текстах различных авторов, живших в одну историческую эпоху, или же переходят из литературы одной эпохи в литературу другой эпохи. Подобные идеи и выражают собой сущность русского политического и правового сознания — его стержень или доминанту.

Именно эти политические и правовые идеи описываются в настоящей книге. Они представляются в терминах не только современного русского языка, но и в выражениях, характерных для тех исторических эпох, в которые они были сформулированы. Иначе говоря, описание истории русской политической и правовой мысли основано в книге почти исключительно на оригинальных текстах русских летописей, правовых памятников, законодательных актов, произведений русских мыслителей X—XVIII веков.

Подлинный смысл политических и правовых идей невозможно понять вне связи с той исторической обстановкой, в которой они возникли. Поэтому развитие русской политической и правовой мысли рассматривается мною в контексте исторической эволюции Русского государства и общества.

Что же касается истории русской политической и правовой мысли XIX и XX веков, то она представляется мне большой самостоятельной темой, которой должна быть посвящена отдельная книга.

Г Л А В А 1

Политическая и правовая мысль Киевской Руси (X—XIII века)

§ 1. Введение

Киевской Русью в исторической науке называют Русское государство с центром в Киеве, зародившееся приблизительно в VIII в. и окончательно сложившееся во второй половине IX в. Современники именовали его просто “Русь”, или “Русская земля”, о чем свидетельствует полное название “Повести временных лет” — “Се повѣсти времяньныхъ лѣтъ, откуда есть пошла руская земля, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда руская земля стала есть”.

Как единый политический организм Киевская Русь существовала до середины XII в., однако как этническая, культурная, религиозная и, до некоторой степени, правовая общность она продолжала существовать и после этого времени: вплоть до того, как в северо-восточной части ее территории сложился новый политический организм, сформировались новые политические и правовые традиции, возникла новая этническая и культурная общность — Московское царство, или Московия. Раздробление единого государства Киевской Руси на ряд самостоятельных в политическом отношении княжеств не повлекло за собой распада сформировавшейся в его рамках древнерусской народности, исчезновения общности языка и духовной культуры, раздробления церковной организации. Законодательство Киевской Руси продолжало действовать на территориях обособившихся русских княжеств.

Киевская Русь представляла собой раннефеодальную монархию, которая в определенных своих чертах была сходна с раннефеодальными монархиями Западной Европы. Так

же, как и в последних, в Киевской Руси шло формирование феодальных отношений, возникали характерные для феодального общества классы феодалов, крестьян и горожан, появлялись вотчины, складывались вассальные связи и т. д. Так же, как и в западноевропейских раннефеодальных монархиях, центральное управление Киевской Русью сосредоточивалось в руках монарха (великого князя), опиравшегося в первую очередь на группу приближенных к нему профессиональных воинов (дружину), а сама система центральной администрации была дворцово-вотчинной. “Русская Правда” — важнейший правовой памятник Киевской Руси — явственно напоминает характером своего юридического мышления, а во многом и содержанием своих норм правовые памятники раннефеодальных государств Западной Европы, называемые по этой причине в нашей исторической литературе “правдами” (“Салическая Правда”, “Бургундская Правда”, “Правда Этельберта” и т. п.).

Однако несмотря на то, что Киевская Русь имела в своем социально-политическом строе и правовой культуре немало общих черт с раннефеодальными монархиями Западной Европы, в целом она являла собой государство весьма самобытное, существенно отличавшееся от западноевропейского варианта раннефеодальной государственности.

По сравнению с раннефеодальными обществами Западной Европы в Киевской Руси более значительную роль в общественных процессах играла государственная власть. Многие из того, что в Западной Европе обуславливалось главным образом формами собственности, землевладения, т. е. имущественным фактором, в Киевской Руси определялось в основном фактором политическим — институтами власти. В рамках Киевской Руси существовали своеобразные, отличные от западноевропейского механизм властвования, порядок княжения и передачи княжеской власти. Своеобразными были и статус князя в обществе, взаимоотношения княжеской власти и церкви.

Вся эта специфика государственной власти находила свое отражение в политической и правовой мысли. Развитие последней определялось многими факторами.

Первым, важнейшим среди них была богатейшая политическая практика Киевской Руси. Дошедшие до нас памятники древнерусской письменности показывают, что политическая жизнь в Киевской Руси была чрезвычайно бурной,

полной разнообразных конфликтов. Острая борьба между различными группировками внутри господствующего слоя за высшую государственную власть, происходившая на протяжении всей истории Киевской Руси, давала почву для размышлений о сущности и пределах этой власти, о ее назначении в общественной жизни, о качествах, которыми должен обладать ее носитель — великий князь. Наличие в Киевской Руси, наряду с институтами светской власти, институтов православной церкви закономерно направляло политическую мысль к решению проблемы соотношения власти церковной и власти светской.

Задавая проблематику политической и правовой мысли, существовавшая в рамках Киевской Руси практика властных отношений одновременно обуславливала и специфику самих политических и правовых идей, выдвигавшихся в качестве ответа на поставленные этой практикой вопросы.

Вторым важным фактором, определявшим содержание и характер политической и правовой мысли Киевской Руси, был фактор культурный. Киевская Русь представляла собой общество и государство с высокоразвитой духовной культурой. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к произведениям древнерусской литературы. “Появление русской литературы в конце X — начале XI века “дивлению подобно”, — отмечал академик Д. С. Лихачев. — Перед нами как бы сразу произведения литературы зрелой и совершенной, сложной и глубокой по содержанию, свидетельствующей о развитом национальном и историческом самосознании”.

По степени развитости духовной культуры Киевская Русь значительно превосходила современные ей государства Западной Европы. Последние не имели такого распространения грамотности и письменности среди населения, какое было в Киевской Руси, такой совершенной по своему стилю и содержанию литературы, как литература Киевской Руси. Русские летописи поют настоящий гимн книге и учености. “Велика бо бывает полза от ученья книжного; — говорит “Повесть временных лет”, — книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаем и въздержанье от словес книжных. Се бо суть рѣкы напаяюще вселенную, се суть исходища мудрости; книгамъ бо есть неишетная глублина; сими бо в печали утѣшаеми есмы; си суть узда въздержанью”.

Политическая и правовая мысль Киевской Руси — неотъемлемая часть ее духовной культуры, и, естественно, что содержание и формы выражения политических и правовых идей во многом определялись характером этой культуры.

Третьим фактором, оказывавшим существенное воздействие на политическую и правовую мысль Киевской Руси, было православное христианство. Оно начало распространяться среди населения Киевской Руси с самого зарождения этого государства, т. е. с VIII в., окончательное же утверждение его в качестве господствующей, официальной религиозной идеологии произошло во второй половине X в., т. е. после завершения процесса формирования Киевской Руси как единого и самостоятельного политического организма.

Православное христианство несло с собой соответствующее мировоззрение, которое задавало определенные стереотипы и политического мышления, и правосознания. Одновременно оно было для русской культуры тем каналом, через который в нее лился поток духовных ценностей, выработанных в “Империи Ромеев” — Византии. Обогащая духовную культуру Киевской Руси, византийское идейное наследие обогащало и ее политическую и правовую мысль.

Христианизация Руси не влекла за собой полного искоренения в русском общественном сознании элементов традиционного языческого мировоззрения. Даже правящий слой Киевской Руси, принимая христианство, не отказывался полностью от языческих ценностей, не утрачивал окончательно языческого мировоззрения. Причем не только в силу естественной приверженности ко всему традиционному, устоявшемуся, но и во многом сознательно, стремясь посредством язычества своего сохранить независимость от пришедших на Русь вместе с христианством греческих священников, которые считались ставленниками Византии, проводниками византийской политики.

В народной же среде древнее славянское язычество господствовало по меньшей мере до XIII в. В начале XV в. кардинал Д’Этли доносил в Рим об увиденном на Руси: “Русские до такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение”.

Очевидно, что говоря о политической и правовой мысли того или иного общества, мы допускаем определенную условность — не общество само по себе является творцом политических и правовых идей, а индивиды. Политическая и правовая мысль Киевской Руси в этом смысле не исключение — она была непосредственным творением отдельных личностей. История сохранила для нас имена многих живших в Киевской Руси выдающихся мыслителей и тексты их произведений. Каждый из них обладал неповторимой индивидуальностью, однако жили и мыслили они все в общих условиях, в одном поле духовной культуры, которое придавало их политическому и правовому сознанию целый ряд общих свойств.

§ 2. Общая характеристика политической и правовой мысли Киевской Руси

Политическая и правовая мысль Киевской Руси дошла до нас в виде совокупности политических и правовых идей и взглядов, содержащихся в текстах летописей, правовых памятников, произведений древнерусской литературы. Эти идеи и взгляды не складывались еще в политические и правовые теории, для их выражения использовались не специальные понятия и термины, а обыденный язык, общепринятый для общения в устной речи и на письме. Жанры произведений, в которых воплощалась политическая и правовая мысль, — это одновременно жанры и литературы, и устного творчества, такие, как: послание, поучение, слово, моление и т. п. То, что политические и правовые идеи и концепции излагались преимущественно в произведениях подобных жанров, явно указывает на их практическую направленность. Они были предназначены служить целям практической политики, т. е. вызывать и оправдывать определенные политические действия, давать идеологические аргументы в политической борьбе и т. п. Иначе говоря, политическая и правовая мысль Киевской Руси сама по себе была важным элементом практической политики. Не случайно поэтому, что среди творцов древнерусской политической и правовой идеологии явно преобладают государственные и церковные деятели — князья, митрополиты и т. д.

Эта укорененность политической и правовой мысли Киевской Руси в реальную общественно-политическую жизнь была залогом ее самостоятельного развития — важнейшим фактором, ослаблявшим влияние на нее чужеземной политической и правовой идеологии.

На Руси сравнительно хорошо были известны политические и правовые идеи и концепции, выработанные в Византии. Однако, распространяясь в среде русского образованного слоя, они не могли подчинить себе его сознание и деформировать тем самым русскую политическую и правовую мысль. Наоборот, византийская политико-правовая идеология сама неизбежно реформировалась на русской почве, приспособляясь к реалиям русской общественно-политической жизни. Византийская политическая и правовая идеология вообще была чрезвычайно сложным, неоднородным явлением. Она включала в себя самые разнообразные, часто противоречащие одна другой идеи, многие же высказывания византийских идеологов были неопределенны, неясны и требовали соответственно толкования, разъяснения. К тому же политическая и правовая культура Византии развивалась по мере эволюции византийского общества, менялись содержание и смысл старых идей и концепций, появлялись новые идеологические постулаты. Русские мыслители, обращавшиеся к произведениям византийской литературы, должны были со всей неизбежностью делать выбор идей, а часто и по-своему их истолковывать. В рамках политической и правовой мысли Киевской Руси невозможно поэтому выделить собственно византийские идеи и концепции.

Содержание политической и правовой мысли Киевской Руси (в том виде, в каком оно дошло до нас в сохранившихся памятниках письменности) отличалось довольно большим разнообразием. Однако в нем можно обозначить целый ряд идей и концепций, повторяющихся из произведения в произведение, составляющих своего рода остов, каркас древнерусского политико-правового сознания.

Это в первую очередь *концепция Русской земли*. В текстах литературных произведений Киевской Руси понятие “Русская земля”, как и синоним его — слово “Русь”, во многих случаях употребляется для обозначения территории проживания русского народа, т. е. в географическом смысле. Вместе с тем оно нередко обозначает собой образ некое-

го огромного дома — обители русского народа и православленной веры христианской. Причем образ этот зачастую приобретает явно выраженную эстетическую окраску. Русская земля — не простая обитель, но светло светлая, прекрасно украшенная, многими красотами прославленная. Именно так характеризуется она в “Слове о погибели Русской земли” — дошедшем до нас отрывке из большого произведения о нашествии войск хана Батыеа на Русь, созданного между 1238—1246 гг. “О, свѣтло свѣтлая и украсно украшена, земля Руськая! И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, рѣками и кладязми мѣсточестными, горами, крутыми холми, высокими дубравами, чистыми полми, дивными звѣрми, различными птицами, бецислеными городы великими, селы дивными, винограды обителными, домаы церьковными, и князьми грозными, бояры честными, вельможами многими. Всего еси исполнена земля Руськая, о правовѣрная вѣра хрестияньская!”

Вместе с тем понятие “Русская земля” получает в памятниках письменности Киевской Руси также политическое значение. Русская земля — это в понимании русских мыслителей не просто территория, страна или обитель, но одновременно и нечто такое, что делает русских самостоятельным, независимым народом среди других народов. Русская земля — это то, о чем должны проявлять постоянную заботу русские князья. Только те князья прославляются в литературе Киевской Руси, наделяются разнообразными положительными чертами, которые были заступниками Русской земли, которые защищали ее от внешних врагов и жизни своей не жалели ради нее, всегда готовы были голову свою сложить за Русь. Широко распространенным среди русских мыслителей было мнение о том, что именно от князей зависит, благоденствовать будет Русская земля или бедствовать. Если князья справедливы, то Бог милостив к Русской земле, прощает ей многие согрешения, но если князья злы и лживы, то Бог насылает на нее бедствия — “казнь Божию”. В Лаврентьевской летописи в записи за 1015 г. данное поверье выражено следующим образом: “Аще бо князи правдыи бывають в земли, то многа отдаются согрѣшенья земли; аще ли зли и лукави бывають, то болше зло наводитъ Богъ на землю, понеже то глава есть земли”.

Любопытно, что раздробление единого государства Киевской Руси на ряд обособленных одно от другого в полити-

ческом отношении княжеств было воспринято в древнерусской литературе не как раздробление его территории и соответственно исчезновение Русской земли, но лишь как распад единого прежде княжеского рода на враждующие между собой группировки. В этой вражде, в которой брат шел на брата, русские писатели усматривали главную причину всех несчастий, свалившихся на Русскую землю. Когда начинались княжеские междоусобицы, “тогда на Русской земле редко пахари покрикивали, но часто вороны граяли, трупы между собой деля, а галки по-своему говорили, собираясь лететь на поживу”, — констатировало “Слово о полку Игореве” (ок. 1187 г.). Все это произведение звучало призывом к князьям прекратить междоусобную вражду. “Ярославы все внуки и Всеславы! Не vzdымайте более стягов своих, вложите в ножны мечи свои затупившиеся, ибо потеряли уже дедовскую славу. В своих распрях начали вы призывать поганых на землю Русскую, на достояние Всеславо. Из-за усобиц ведь началось насилие от земли Половецкой!” Подобный призыв звучал и в созданном в это же время, т. е. во второй половине XII в., произведении, известном под названием “Слово о князьях”: “Одумайтесь, князья, вы, что старшей братии своей противитесь, рать воздвигаете и поганых на братью свою призываете, — пока не обличил вас Бог на Страшном своем суде!”

Выраженная в приведенных словах *идея ответственности князей перед Богом* была распространенной в литературе Киевской Руси. К ней, в частности, обращался в своем “Поучении” и Владимир Мономах. “Оже ли кто вас не хочет добра, ни мира хрестьяном, а не буди ему от Бога мира узрѣти на оном свѣтъ души его!” — предупреждал он русских князей.

Идея ответственности князей перед Богом закономерно вытекала из *учения о божественном происхождении княжеской власти*, составлявшего стержень официальной политико-правовой идеологии Киевской Руси. Духом данного учения проникнуты и русские летописи, и послания митрополитов князьям, и различные литературные произведения. Так, в “Повести временных лет” в записи за 1015 г. летописец замечает в ответ на предполагаемый замысел князя Святополка убить своих братьев и взять себе одному всю власть русскую: “Помысливъ високоумьемъ своимъ, не вѣдый яко

“Богъ даетъ власть, ему же хоцеть; поставляетъ бо цесаря и князя вышний, ему же хоцеть, дасть” (думая так, не знал он, что Бог дает власть тому, кому захочет, и поставляет цесаря и князя, каких захочет). Подобная мысль проводится и в рассказе о преступлении рязанских князей Глеба и Константина Владимировичей, убивших в 1218 г. на специально для этого организованном пиру одного родного и пятерых двоюродных братьев своих. Рассказ этот содержится в Синодальном списке XIII в. Новгородской первой летописи. Согласно ему Глеб и Константин думали, что если перебьют своих братьев, то захватят в свои руки всю власть. “И не вьеси, оканьные, божия смотрения: даеть власть ему же хоцеть, поставляетъ цесаря и князя вышний”, — заявляет в данном случае летописец, употребляя почти точно такие же слова, какие говорились в рассказе об убиении Святополком своих братьев Бориса и Глеба.

Таким образом, учение о богоизбранности князей имело для своего выражения в политической идеологии Киевской Руси даже и некую устойчивую формулу. Иногда, правда, употреблялись и другие формулы. К примеру, Никифор, митрополит Киевский в 1104—1121 гг., в одном из своих посланий писал просто о князе “яко от Бога избранном”.

Учение о божественном происхождении верховной государственной власти утверждалось в русском политическом сознании вместе с распространением в русских землях христианства. Причем в общественных условиях Киевской Руси это учение все более отходило от византийского варианта.

В Византии обожествление императорской власти служило главным образом упрочению единодержавия императора, его верховенства в системе государственного управления. Византийский император был (если не на практике, то в теории) единовластным правителем. Такой смысл и вкладывался в наименование его монархом или автократом. В Киевской Руси великий князь назывался иногда аналогичными титулами “единодержец”, “самодержец”. В ряде случаев применительно к нему употреблялся даже титул “царь”. Например, митрополит Иларион в “Слове о Законе и Благодати” говорил о великом князе Владимире, что он “*единодѣржць* бывѣ земли своеѣ”. Знаменитый летописец Нестор писал в сказании “О зачале Печерского монастыря”: “В княжение самодѣржца Рускиа земля благовернаго

великаго князя Владимира Святославича...”. В “Повести временных лет” Нестор замечает в записи за 1037 г., что Ярослав стал “самовластець Русьстѣй земли”. Внук Владимира Мономаха Гавриил в одной из уставных грамот именовался следующим титулом: “Се аз Князь Великий Гаврил, нареченный Всеволод Самодержец Мьстиславичь, внук Володимир, владычествующе ми всею Русскою землею и всею областью Новгородскою...”. Даниил Заточник в своем “Слове”, писанном великому князю Ярославу, обращается к нему следующим образом: “Помилуй мя, сыне великаго *царя* Владимира...”. Ипатьевская летопись называет царем великого князя Андрея Боголюбского в следующей фразе: “...Спасе люди Своя рукою крепкою, мышцею высокою, рукою благочестивою Царскою благоверного Князя Андрея”. Однако при всем том единовластие великого князя Киевской Руси имело другой, отличный от единовластия византийского императора характер.

Великий князь властвовал не один, а совместно со всем княжеским родом, с другими князьями — своими братьями, сыновьями и племянниками. Он был, скорее, первым среди равных, нежели подлинным единовластцем. В Киевской Руси, в отличие от “Империи Ромеев”, отсутствовал развитый бюрократический аппарат. Великий князь вынужден был поэтому полагаться преимущественно на собственные силы. Управленческие функции византийского императора сводились по существу к подбору соответствующих лиц на административные должности и контролю за их деятельностью. Круг обязанностей великого князя Киевского предполагался предельно широким. Он должен был самолично осуществлять практически все управленческие функции.

В соответствии с этим в политической идеологии Киевской Руси в воспринятом вместе с христианством учении о божественном происхождении государственной власти главный упор делался на божественности не самого властителя, а его *обязанностей*. Иначе говоря, в русском политическом сознании предполагалось, что тот или иной человек избирается Богом на роль главы государства не для того, чтобы просто *быть* верховным властителем, но для *служения* Русской земле, для поддержания в ней порядка, защиты ее от врагов, отправления правосудия и т. п. Идеальный князь в русском политическом сознании — это князь-труженик, князь-воин.

В “Повести временных лет” рассказывается, как в правление великого князя Владимира на Руси резко увеличилось число разбоев и как подошли к нему епископы и спросили: “Се умножишася разбойници; почто не казниши их?” “Боюся греха”, — ответил князь. Тогда епископы сказали: “Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье. Достоить ти казнити разбойника, но со испытанием”. И Владимир начал с тех пор казнить разбойников. Другой пример. В Ипатьевской и Лаврентьевской летописях приводятся слова игумена Киево-Печерского монастыря Поликарпа, сказанные князю Ростиславу Мстиславичу: “Вам Бог тако велел быти: правду деяти на сем свете, в правду суд судити и в хрестном целованьи вы стояти и земли Русские блюсти”.

Среди функций князя одной из важнейших считалась функция защиты православного христианства, *Идея о князе — охранителе православия* дополняла концепцию его богоизбранности. Согласно данной идее князь, будучи избранным Богом на престол, не просто призывался к православному веру, но должен был хорошо знать Христово учение и служить опорой Святой церкви. В послании митрополита Никифора великому князю Владимиру о латинах указанная идея выражалась следующим образом: “Подобает бо Князем, яко от Бога избранном и призваном Правверную веру Его, Христова словеса разумети известно и основание, якоже есть святая церкве, на свет и наставление порученым им людем от Бога. Един бо Богъ царствует небесными, вам же, с Его помощію, царьствовати земными, дольшимъ симъ въ роды и роды”.

Представляя князя охранителем православной христианской веры, русские мыслители касались тем самым *проблемы соотношения светской власти и церковной*. Эта проблема была одной из главных в политической и правовой идеологии Киевской Руси.

Как известно, в Византии данная проблема решалась на основании шестой новеллы императора Юстиниана I, согласно которой власть императора (*imperium*) и власть церкви (*sacerdotium*) объявлялись двумя божественными дарами, исходившими из одного источника — Бога. Гармония между этими двумя властями поддерживалась тем, что каждая из них исполняла свои функции: императорская — свет-

ские, церковная — духовные. Рассматриваемая идея получила развитие в созданном в 883—886 гг. своде законов под названием “Эпанагога”. Нормы, регулирующие статус императора и патриарха, были выделены в нем в два отдельных параграфа. Император, по нормам Эпанагоги, должен был хранить устои государства и церкви, являться образцом благочестия. На патриарха возлагались обязанности руководства клиром, толкование Священного писания и церковных установлений. “Согласие и единомыслие царственности и первосвященства” Эпанагога объявляла условием “духовного и телесного благоденствия” подданных. Эпанагога, а следовательно, и закрепленные ею принципы взаимоотношения светской и церковной властей были хорошо известны на Руси. Тем более, что константинопольские патриархи, в ведении которых находилась русская православная церковь, иногда специальными посланиями напоминали данные принципы русским князьям и митрополитам. Так, около 1162 г. тогдашний Цареградский (Константинопольский) патриарх Лука Хрисоверг в своей грамоте к великому князю Андрею Боголюбскому писал о том, что князь должен повиноваться поучениям епископа. (“...А не будешь к нему, якоже подобаеть, ни повинутися начнеши его поучением и наказанием, но и еще начнеши гонити сего, Богом ти данного святителя и учителя, повинуюся инем чрез закон поучением, а ведомо ти буди, благословенный сыну, то аще всего мира исполниши церкви и грады и возградиши паче числа, гониши же епископа, главу церковную и людскую, то не церкви, то хлеви, ни единой жита...”)

Знали государственные и церковные деятели Киевской Руси и то решение проблемы соотношения государства и церкви, которое проповедовалось современной им римской католической церковью. Идеологи последней исходили из принципа безусловного верховенства церковной власти над государственной. Государство при этом объявлялось творением дьявола. “Кто не знает, — писал Григорий VII (римский папа в 1073—1085 гг.), — что власть королей и князей ведет свое начало от незнающих Бога, гордостью, хищничеством, коварством, убийствами, короче, преступлениями всякого рода, приобретших ее от дьявола, чтоб со слепую страстью и невыносимую гордостью и неправдой господствовать над себе подобными”. Объявляя государственную власть гре-

ховной по своему происхождению, Григорий VII тем не менее признавал ее божественной и считал необходимым союз церкви с ней. При этом он, правда, заявлял: “Папа так превышает императора, как солнце превосходит луну, а потому власть апостольского трона стоит далеко выше могущества королевского престола”.

Русские мыслители пошли в решении проблемы соотношения светской и церковной властей своим путем, не приняв ни византийского принципа диархии, ни римско-католической идеи безусловного превосходства церкви над государством. Выработанный политико-правовым сознанием Киевской Руси принцип решения данной проблемы соответствовал сложившейся практике взаимоотношений русских князей и церковных деятелей, тому реальному месту, которое занимали в общественной жизни государство и церковь.

После крещения Руси Киевским князем Владимиром (988 г.) русские князья неизбежно становились в особое положение по отношению к христианской религии и церкви — такое, какое не занимал ни один византийский император. В Византии верховный властитель всходил на престол в условиях, когда в обществе уже господствовала христианская религия и существовала сложившаяся церковная организация. В Киевской же Руси глава государства был распространителем христианства и в некотором смысле даже создателем церковной организации. От русских князей в огромной мере зависела судьба христианской религии и церкви на Руси. Именно поэтому церковные деятели проявляли особую заботу о мировоззрении князей: не остался ли кто из князей в язычестве, не уклонился ли от православия в католицизм (“латинство”). И в случае, когда обнаруживалось, что кто-либо из князей подпадал под влияние римско-католической церкви, они немедленно принимали все возможные меры, дабы воспрепятствовать отходу князя от православия.

Такой случай произошел, например, со старшим сыном Ярослава Мудрого Изяславом, унаследовавшим после его смерти престол великого князя Киевского. Как рассказывается в “Повести временных лет”, в 1068 г. Изяслав Ярославич вместе с братьями Святославом и Всеволодом выступил против войска половцев, шедшего на Русь. В ночь накануне битвы братья поссорились и пошли друг на друга. Полов-

цы, воспользовавшись княжеской междоусобицей, напали на их отряды и учинили им разгром. Когда Изяслав возвратился в Киев, киевляне собрались на вече и потребовали у великого князя дать им оружие и коней. Тот отказал. В результате киевляне подняли восстание, и великий князь вынужден был бежать из Киева. Найдя пристанище в Польше, он спустя семь месяцев собрал войско из поляков и с его помощью возвратил себе Киевский престол.

В 1073 г. Святослав в союзе со Всеволодом отнял у Изяслава великокняжескую власть и прогнал его из Киева. Пытаясь восстановить себя на Киевском престоле, Изяслав Ярославич обратился за помощью к польскому королю Болеславу, но тот, хотя и принял поднесенные ему сокровища, помощи так и не оказал и сокровищ не вернул. После этого Изяслав попытался найти поддержку у германского императора Генриха IV, но и здесь потерпел неудачу. Тогда он отправил своего сына Ярополка к римскому папе Григорию VII, чтобы передать главе римско-католической церкви жалобу на короля Болеслава и просьбу утвердить Ярополка на Киевском престоле. Взамен Ярополк от своего имени и от имени отца обещал поспособствовать распространению на Руси римско-католической веры. Григорий VII благожелательно отнесся к указанным просьбам. “Мы согласились, — писал он Изяславу в личном своем послании, — на просьбу и обещание сына вашего, которые казались нам справедливыми как потому, что даны с вашего согласия, так и по искренности просителя, и вручили ему кормило вашего государства от имени святого Петра...”. Далее римский папа сообщал, что направил к Изяславу своих послов, которые яснее изложат написанное им и передадут многое ненаписанное.

Судьба позволила Изяславу вернуться на Киевский престол без всякой помощи римско-католической церкви — в 1076 г. умер его брат Святослав, и Изяслав, с согласия Всеволода, стал великим князем, однако сношения его с католиками, попытки заключить с ними союз не остались без внимания русских церковных деятелей.

В 1075 г. митрополит Киевский Георгий направил римскому папе Григорию VII послание, названное впоследствии “Стязанием с латиною”, в котором обвинил римскую католическую церковь в многочисленных нарушениях Христовых заповедей.

А еще ранее, вероятнее всего, в 1069 г., с посланием к князю Изяславу Ярославичу обратился игумен Феодосий Печерский. Текст его дошел до наших дней, и он представляет для нас особый интерес. Уже само его название по своему примечательно — *“Слово святаго Феодосья, игумене[на] Печерьскаго монастыря, о вере крестьяньской и о латыньской”*. Но содержание примечательно вдвойне. В нем изложена, по сути, целая программа поведения русского князя в обществе, сформулированы принципы отношения его к православию и другим религиям. “Несть бо иноя веры лучше нашей, яко же наша чиста и свята вера правоверная, — заявляет здесь Феодосий. — Сею бо верою живуци грехов избыти и муки вечныя гознути, но жизни вечныя причастнику быта и бес конца со святыми радоватися; а сущему в иной вере, или латыньстеи, или в арменьстеи, несть видети им жизни вечныя. Не подобает же, чадо, хвалити чужее веры. Аще хвалити хто чужю веру, то обретается свою веру хуля. Аще ли начнет непрестанно хвалити и свою, и чужю, то обретается таковыи двоеверецъ: близ есть ереси. Ты же, чадо, блюдиися их, и свою веру непрестанно хвали. Ни своися к ним, но бегай их и подвижайся в своей вере добрыми делы; милостынею милуй не токмо своя веры, но и чужыя. Аще ли видиши нага, или голодна, или зимою или бедою одержима, аще ли ти будет жидовин, или срацин, или болгарин, или еретик, или латинянин, или ото всех поганых — всякого помилуй и от беды избави я, яже можеши, и мзды от Бога не лишен будеши”¹. Как видно из приведенного текста, Феодосий Печерский был убежден, что русский князь должен быть не только православным и не просто защитником православия. Ему надлежало быть, помимо прочего, активным проводником православной веры — постоянно воздавать ей хвалу, причем исключительно

¹ Другой вариант текста послания Феодосия князю Изяславу, несколько отличающийся от приведенного, дается в “Киево-Печерском патерике”. Здесь данное послание представляется уже в виде ответа св. Феодосия благоверному и великому князю Изяславу, пришедшему к игумену с просьбой разъяснить ему суть веры варяжской. И, соответственно, рассказ об этом назван как “Вопрос благоверного князя Изяслава о латинах”. Очевидно, что это уже позднейшая переработка послания Феодосия 1069 г. Добавим, что текст ее появился в “Киево-Печерском патерике” в 60-х годах XV в.

ей: похвала чужой вере, даже если при этом восхваляется и православие, есть нечто, близкое ереси. По мнению Феодосия Печерского, если князь увидит, что какие-то иноверцы с православными спорят и обманом хотят отвратить их от правой веры, он должен не скрывать этого в себе, а помочь православным. Если поможет, то словно овцу спасет от пасты лвиной. Если же смолчит, то словно отнимет их у Христа и передаст сатане. Примечательно, что, призывая русского князя быть нетерпимым по отношению к тем, кто пытается свратить православных в чужую религию, Феодосий Печерский в то же самое время советует ему одарять милостыней, одеждой, кровом, избавлять от беды не только православных, но и всех иноверцев, будь то иудей, мусульманин, католик, еретик или язычник.

Выраженная здесь этническая терпимость, отношение к представителям всех этнических групп как к людям, хотя и чужой веры, но имеющим равные права с православными русскими на житейские блага и защиту от бедствий, насилия, станет доминантой русского политического и правового сознания на все последующие эпохи русской истории. Благодаря ей в поле этого сознания никогда не будет места расовым, националистическим теориям, проповедующим превосходство какой-либо этнической группы над другими. Именно этническая терпимость позволит русскому народу создать империю, удивительное государственное образование — государство-мир, в рамках которого сохранят себя, объединятся в одно общество сотни различных народов и народностей. Примечательна в связи с этим характеристика, которую давал Руси в середине XII в. епископ Краковский Матвей: “Русь — это как бы *особый мир*, этот Русский народ своим бесчисленным множеством подобен звездам небесным” (курсив мой. — В. Т.).

Киевская Русь изначально была полиэтническим государством. Одновременно она была страной открытой как для торговли с иноземцами, так и для самых различных религиозных влияний. На Руси в свободном хождении были различные иностранные сочинения, представители других конфессий могли свободно посещать русские земли и проповедовать свою веру. Недаром на Руси были не редкостью люди, знавшие иностранные языки и при этом никогда не покидавшие ее пределов. Владимир Мономах отмечает в

своем “Поучении”, что отец его (Всеволод Ярославич), дома сидя, знал пять (!) иностранных языков. При таких условиях свободы и открытости, существовавших на Руси, прочность и целостность государственного организма в огромной мере зависели от сохранения идеологического, мировоззренческого единства правящего и образованного слоя общества. Этим и объясняется та особая забота, которую проявляли деятели православной церкви о мировоззрении русских князей, и те усилия, которые они предпринимали для сохранения незыблемости православной веры — православие было государственной религией, составляло идеологический скелет государственного организма.

Помимо Феодосия Печерского и митрополита Георгия послания князьям с обвинениями в адрес римско-католической церкви писали и митрополит Киевский в 1077—1088 гг. Иоанн II, и митрополит Никифор. От последнего до нас дошло по меньшей мере три таких послания: послание о латинах великому князю Владимиру Мономаху, послание о ересьх Муромскому князю Ярославу Святославичу и послание о латинах неизвестному князю.

Сложившиеся в Киевской Руси условия общественной жизни во многом объясняют ту парадоксальную тенденцию в русском политическом и правовом сознании, когда княжеская власть обязывается строго следовать канонам религии, которую она сама же выбрала из нескольких распространенных тогда в окружавших Русь странах конфессий и применила подвластному населению.

Другой парадокс заключался в том, что на Руси христианская церковь, в отличие от церкви на Западе, выступала за усиление центральной государственной власти и всячески стремилась сохранить единство государственной организации. В среде церковных деятелей Киевской Руси было принято воздавать моления не только за православных христиан, но и за землю Русскую. Даже в то время, когда Киевская Русь перестает быть единым государством и удельные князья, дабы подчеркнуть свою самостоятельность, независимость от Киевского князя, начинают один за другим присваивать себе титул великого князя, православная церковь сохраняет свое единство и митрополит Киевский продолжает носить титул митрополита всей Русской земли, “вся Русь”. При этом церковные деятели на протяжении всей

эпохи раздробленности не перестают призывать русских князей к единству.

Объяснение данному парадоксу таится в том, что в условиях Киевской Руси православная христианская церковь могла существовать только как общерусская организация, опирающаяся на сильную центральную, единодержавную власть. Церковные деятели хорошо сознавали, что Киевскому князю Владимиру удалось укоренить в русских землях христианскую религию лишь благодаря тому, что он был единодержавным правителем. Они хорошо сознавали и то, что крещением Руси князь Владимир посадил только первый корень христианства, которому надлежало расти и давать побеги в цветущем саду язычества. Могла ли христианская церковь возобладать над этой мощной системой духовных ценностей, покоившейся на многовековой традиции, понижавшей и мировоззрение, и сам образ жизни русского народа, без помощи государственной власти? Лишь сильная единоличная центральная власть обеспечивала проведение в различных землях Руси единой религиозной политики, в которой нуждалась русская церковь.

Вместе с тем и великокняжеской власти жизненно необходим был союз с православной христианской церковью. В таком обширном по территории и с населением, состоящим из множества различных этнических групп, государстве, каким была Киевская Русь, православие оказывалось более соответствующим интересам центральной власти, нежели язычество. К тому же принятие православного христианства ставило Русь в один ряд с самым могущественным и культурным государством того времени, наследницей Древней Римской империи — Византией. Чтобы показать, что это обстоятельство имело немаловажное значение, приведем в качестве иллюстрации отрывок текста грамоты византийского императора Михаила VII Дуки, присланной около 1072 г. в адрес великого князя Всеволода Ярославича и содержавшей предложение ему выдать замуж свою дочь за императорского брата. "...Что касается других властителей народов, — заявлял византийский император, — то я полагаю, достаточно будет, если я засвидетельствую им любовь письменно; они должны почитать за великое счастье, что я захотел быть с ними в согласии, так чтобы относиться к ним миролюбиво и не желать войны и раздора... Но относитель-

но твоего благородства и разумности я рассудил нечто большее: устроить согласие дружбы...; и не удивляйся, что я тебя возвышаю из среды других властителей и удостоаиваю большей чести, ибо *тождество исповедания и веры Божественной уже соделало наиточнейшую гармонию в нашем взаимном настроении*" (курсив мой. — В. Т.).

Государственная власть и христианская церковь в условиях Киевской Руси оказывались как бы в симбиозе: усиление одной из них не ослабляло соответственно другой, как это было в Западной Европе, а усиливало. Именно поэтому проблема соотношения государства и церкви решалась в русском политическом сознании очень своеобразно — совсем не так, как в политической мысли Византии и Западной Европы.

Русские мыслители не отделяли государство от церкви и церковь от государства, не разделяли их функций, как это делали византийские и западноевропейские идеологи, отводя государству светские дела, а церкви — религиозные. Русский церковный деятель часто выступал в своих произведениях с позиций государственного деятеля, отстаивая интересы великокняжеской власти, возвышая государство над церковью. Государственный же деятель нередко предстал в своих трудах как церковный проповедник и смотрел на государственную власть так, как должен был бы смотреть священнослужитель, а не князь. В этом плане примечателен приводившийся мною выше рассказ о беседе Киевского князя Владимира с епископами. Напомним, что епископы спросили у князя, почему он не казнит разбойников, и князь ответил, что боится греха. Как видим, церковные деятели и князь здесь как бы поменялись саном — епископы говорят то, что должен был бы говорить князь, а князь изрекает то, что приличествовало бы изречь епископам. Не случайно многие русские князья получали от православной церкви персональные звания святых, блаженных, боголюбивых, благочестивых или благоверных, более подходящие для священнослужителей, чем для государственных деятелей.

Одним из наиболее ярких примеров того, что церковный деятель в Киевской Руси часто выступал с позиций и в защиту интересов государственной власти, служат произведения митрополита Никифора, в особенности его послание великому князю Владимиру Мономаху о посте и воздержан-

нии чувств. В нем Никифор представляет свой взгляд на место и роль государственной власти в обществе. “Ведай, благоверный княже, — писал митрополит, — что душа наша создана дуновением Божиим и по образу Божию. В ней три части, или силы: разум (словесное), чувство (яростное) и воля (желанное). Разум выше других: им-то мы отличаемся от животных, им познаем небо и прочие творения, им, при правильном его употреблении, восходим к разумению самого Бога... Вторая сила — чувство — выражается в ревности по Боге и в неприязни к врагам Божиим... Третья сила — воля — при добром употреблении ее человек постоянно имеет желание к Богу, забывая о всем прочем”. Описав три силы души, Никифор далее проводит мысль, что княжеская власть подобна душе. “Как ты, князь, сидя на своем престоле, действуешь чрез воевод и слуг по всей твоей стране, а сам ты господин и князь, так и душа действует по всему телу чрез пять слуг своих, т. е. чрез пять чувств...”. В образе, который рисует митрополит Никифор, казалось бы, совершенно отсутствует церковь — князь правит единолично, как полновластный господин. Однако отсутствие церкви здесь только кажущееся. Вчитавшись более внимательно в текст послания, мы обнаружим, что упоминание о церкви как о еще одном, наряду с князем, властном центре в обществе здесь было бы излишним. Князь в представлении Никифора — это не только государственный, но и религиозный деятель. Его княжеские функции — одновременно функции церковные, духовные. Князь предстает в образе не столько меча, сколько души общества. Иначе говоря, *верховный государственный властитель воплощает собой не насилие над обществом, а душу подвластного ему общества.*

Следует отметить, что такой образ князя давал не только митрополит Никифор, но и другие русские мыслители. Явственно выступает этот образ и в русских летописях, и в “Киево-Печерском патерике” — сборнике сказаний о Киево-Печерской церкви, созданном приблизительно в первой трети XIII в. В общем его можно считать характерным для русского политического сознания.

Представление государства в образе трех начал души — словесного, яростного и желанного — напоминает аналогичный образ в диалоге древнегреческого философа Платона “Государство”. Однако сходство здесь лишь внешнее. Ни-

кифор (кстати, грек по рождению) вкладывает в данный образ совсем не тот смысл, который подразумевал Платон. Три начала, части или силы души в послании Никифора в сущности своей есть не что иное, как три пути к единому — к Богу. Что такое государственная деятельность в его понимании? Это путь к Богу, служение Богу! И с таким пониманием государственной деятельности сам адресат послания митрополита Киевского — великий князь Киевский — был вполне согласен. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас сочинения Владимира Мономаха, которые рассматриваются в § 4 настоящей главы.

Взгляд на князя как на душу общества выражал в образной форме характерное для политической идеологии Киевской Руси воззрение на государственную власть как на преимущественно духовную силу.

Конечно, во многом данное воззрение проистекало из неразвитости в эпоху Киевской Руси государственного аппарата, воплощающего материальную мощь данной власти. Однако основной источник его таился в особенностях культурного развития русского общества. Если в Западной Европе главными центрами культуры в Средние века, особенно в эпоху раннего Средневековья, были монастыри, то на Руси столпом культуры выступала в первую очередь государственная власть, которая прививала христианство в русском обществе, возводила церкви¹, распространяла грамотность, организовывала школы, развивала книжную культуру. Становление монастырей как центров духовной культуры произошло на Руси во многом благодаря государству.

Русские князья описываются в летописях не только как полководцы, но и как подвижники культурного поприща и часто прославляются исключительно в последнем качестве. Так, о княгине Ольге, матери Святослава, “Повесть временных лет” пишет, что “си бысть предътекущая крестьяньстьи земли (т. е. была она предвозвестницей христианской земли. — В. Т.), аки деньница предъ солнцемъ и аки зоря предъ сътом”. О великом князе Владимире Святославиче в летописях говорится, что по его распоряжениям ставились

¹ О том, сколь интенсивно шло на Руси это строительство, свидетельствует уже тот факт, что в одном только Киеве в течение XI в. было возведено 600 церквей и 13 монастырей.

церкви по русским городам, что посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Церкви строил и великий князь Ярослав Владимирович. Летописи повествуют, что этот князь очень любил книги, читая их часто днями и ночами, а также, что собирал он писцов многих для того, чтобы переводили они с греческого на славянский язык и что в результате было написано множество книг. При этом Ярослав объявляется продолжателем дела своего отца, который вспахал и размягчил почву, а он засеял книжными словами сердца верующих людей: “Отець бо сего Володимеръ землю взора и умягчи, рекше крещеньемъ просвѣтивъ. Съ же насѣя книжными словесы сердца вѣрныхъ людей; а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное”. В свою очередь и Ярослав передал своим сыновьям любовь к книге. В частности, известным на Руси собирателем книг стал его сын Святослав.

Летописи сохранили имена многих князей, которые собирали книги, имели страсть к их чтению, организовывали школы и т. п.

Русские князья воистину являлись пахарями и сеятелями на ниве русской культуры. Причем эта их деятельность составляла традицию — то, что переходило по наследству вместе с властными полномочиями.

Неудивительно, что церковь зачастую находила в русских князьях не объект для просветительской работы, а пример для подражания. Один из церковных деятелей Киевской Руси XII в. поучал священнослужителей весьма примечательными на сей счет словами: “Если властители мира сего и люди, занятые заботами житейскими, обнаруживают сильную охоту к чтению, то тем больше нужно учиться нам, и всем сердцем искать сведения в слове божием, писанном о спасении душ наших”.

Следует отметить, что князь выступает в памятниках русской письменности не только как внешний по отношению к духовной культуре инструмент, но и как лицо, само преобразующееся в результате собственной культурной деятельности. Согласно “Повести временных лет” князь Владимир, просветив Русскую землю, был “просвѣщенъ самъ и сынове его”. Ярослав, развивая книжность на Руси, сам много читает — недаром заслужил прозвание Мудрого.

Наконец, князья — не просто распространители православной веры, но и страдалцы за нее. В наиболее яркой

степени образ русского князя — страдальца за веру предстает в лице братьев Бориса и Глеба, убиенных Святополком в 1015 г. и позднее причисленных к лику святых.

Выступая в качестве духовной силы, государственная власть должна обладать соответствующими идеологическими инструментами. На Руси одним из таких инструментов в распоряжении княжеской власти был образ святых мучеников князей Бориса и Глеба. В произведении под названием “Съказаніе и страсть и похвала святому мученику Бориса и Глѣба”, созданном предположительно в конце XI в., содержатся любопытные строки, в которых данный образ именуется “мечом” и “забралом” земли Русской. Как похвалить вас, не знаю, и что сказать, недоумеваю, обращается к святым мученикам Борису и Глебу неизвестный автор сказания. Назову вас ангелами, потому что вы быстро являетесь вблизи скорбящих? Но вы пожили на земле во плоти, как люди. Наименую ли вас царями и князьями? Но вы были просты и смиренны более всякого и смирением стяжали небесные жилища. Поистине вы цари царям и князи князьям нашим, “ибо ваю пособіем и защищеніем князи наши противу вѣстающая дѣржавьно побѣжаютъ и ваю помощію хваляться. Вы бо тѣм и намъ оружіе, земля Русьскыя забрала и утвѣрженіе и меча обоюду остра, има же дѣрзость поганьскую низълагаемъ и дьявола шатанія въ земли попираемъ”.

Безусловно, сам по себе рассказ о трагической судьбе Бориса и Глеба не мог отвратить русских князей от кровавых междоусобиц, но тем не менее напоминание кому-то из них, что он поступает подобно Святополку Окаянному и будет также проклинаться потомками, не могло не сдерживать дьявольских инстинктов. Вот почему Борис и Глеб, воплощенные в образе страдальцев за Русскую землю и православную веру, стали “мечом” и “забралом” для русских князей. А сказание о них — выдающимся политическим произведением.

Литература Киевской Руси, как и всякая художественная литература, мыслила образами. Однако во многих случаях эти образы создавались для того, чтобы выразить политические идеи. Поэтому возникала парадоксальная, казалось бы, ситуация — чем более высокохудожественным по своему содержанию было то или иное произведение, тем

более политическим по значению оно оказывалось. Парадоксальность здесь, однако, лишь кажущаяся. Политические идеи, которые выражала в рассматриваемую эпоху русская литература, были настолько жизненно важными для русской государственности, они в такой большой степени затрагивали жизненные интересы русского общества, что напрочь исключали спокойное логическое рассуждение, а значит, и форму сухого научного трактата. Русский мыслитель, желавший высказать такие идеи, неизбежно должен был стать страстным обличителем или проповедником. *Русская политическая мысль зарождалась с появлением среди русских сознания ответственности за судьбу своего отечества — Русской земли, государства с кратким, как выкрик, названием “Р У С Ъ”.*

§ 3. Политические и правовые идеи в произведении Илариона “Слово о Законе и Благодати”

Дошедшие до нас письменные памятники Киевской Руси сохранили слишком мало сведений об *Иларионе*, чтобы можно было составить его биографию. В вошедшем в “Киево-Печерский патерик” сказании Нестора “Что ради прозвася Печерський монастирь” сообщается, что князь Ярослав, занявший после победы над Святополком Киевский великокняжеский стол, полюбил Берестово и тамошнюю церковь Святых Апостолов. Среди ее священников был “презвитерь, именем *Ларионъ*, муж благочестивъ, божественым Писаниемъ разуменъ и постник”. Далее говорится, что этот Ларион “хождаше съ Брестова на Днѣпръ, на холмъ, гдѣ нынѣ вѣтхый монастирь Печерський, и ту молитву творяще, бѣ бо тамо лѣс велик. И ископа ту печерьку малу (т. е. маленькую пещерку) дву сажень и, приходя съ Берестова, псалмопѣние пояше, моляшеся Богу втайнѣ. Посем же (т. е. спустя некоторое время) благоволи Богъ възложити на сердце благовѣрному великому князю Ярославу, и, събрав епископы, в лѣто 6559 (в 1051 г.) поставиша его митрополитом в Святый Софии, а сии его печерька оста”. О том же самом, но в несколько иной редакции, пишется и в “Повести временных лет”. Кроме того, имя митрополита Илариона упоминается во введении к Уставу о церковных судах великого

князя Ярослава, где говорится, что Устав этот он “по данию отца своего съгадал есмь с митрополитом Ларионом”.

В историю православной русской церкви Иларион вошел как первый митрополит из русских, до него эту должность занимали священнослужители только греческого происхождения, присылавшиеся из Константинополя. Однако был Иларион митрополитом недолго: при описании погребения великого князя Ярослава, умершего в 1054 г., летописи говорят только о позах, ни в одной из них не упоминается митрополит Иларион, а применительно к 1055 г. в Новгородской летописи называется уже другой митрополит — по имени Ефрем.

Из содержания произведений Илариона видно, что он хорошо знал греческий язык и византийскую церковную литературу. Скорее всего, ему пришлось самому побывать в Византии, а возможно, и в Западной Европе. По некоторым сведениям, Иларион в 1048 г. ездил во главе русского посольства в Париж на переговоры по вопросам брака дочери князя Ярослава Анны с королем Франции Генрихом I. Брак этот был заключен, как известно, в 1051 г.

Иларион открывает собой и по времени, и по совершенству своих творений ряд крупнейших писателей Киевской Руси. Помимо “Слова о Законе и Благодати” до нас дошли еще два его сочинения — “Молитва” и “Исповедание веры”. Кроме того, сохранились сделанное им собрание ветхозаветных речений о том, как Бог равно возлюбил все народы, и маленькая заметка следующего содержания: “Я милостью человеколюбивого Бога, монах и пресвитер Иларион, изволением Его, из благочестивых епископов освящен был и настолован в великом и богохранимом граде Киеве, чтоб быть мне в нем митрополитом, пастухом и учителем. Было же это в лето 6559 при владычестве благоверного кагана Ярослава, сына Владимира. Аминь”. Дошедшие до нас творения Илариона содержанием и стилем своим явно свидетельствуют, что написал он гораздо больше. Однако попытки обнаружить новые его произведения пока не привели к успеху.

Главное творение Илариона — “Слово о Законе и Благодати” — создано им в период между 1037 — 1050 гг. (Один из современных исследователей, предпринявший попытку установить более точное время появления этого произведе-

ния, называет дату 25 марта 1038 г.) Используемый здесь для обозначения его жанра термин “слово” придуман учеными — сам Иларион называет свое произведение “повестью” (“О Законѣ, Моисѣем даньнемъ, и о Благодѣти и Истине, Христосѣмъ бывъшимъ, повѣсть си есть”). И это название в полной мере соответствует его стилю — Иларион действительно здесь повествует, рассказывает. Это не что иное, как проповедь, произнесенная в одном из церковных храмов. Иларион, однако, ее не только произнес, но и изложил на бумаге. Поэтому он называет свое творение не только повестью, но и писанием. Зачем поминать мне “в писании сем”, вопрошает Иларион, и пророческие проповеди о Христе, и апостольские учения о будущем веке? “То излиха есть и на тѣщеславие съкланяся, — отвечает он. — Еже бо въ инѣхъ кѣнигахъ писано и вами вѣдомо, ти съдѣ положиши (т. е. здесь излагать) — тѣ дързости образъ есть и славохотию. Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ, нѣ преизлиха насытъшемъся сладости кѣнижьныя” (т. е. не к несведущим ведь пишем, но к преизобильно насытившимся сладостью книжной).

Последние слова прямо указывают, что Иларион обращался своей проповедью к образованным людям православной христианской веры. И поэтому он считал излишним говорить о том, о чем уже написано в христианской литературе. Действительно, первые же фразы проповеди показывают, что ее тематика носит не книжный, теоретический, а сугубо практический, актуальный для тогдашней Руси характер. О чем же намеревается повествовать Иларион? — “О Законѣ, Моисѣем даньномъ, и о Благодѣти и Истинѣ, Иисусѣм Христомъ бывъщихъ; и како Законъ отъиде, Благодать же и Истина вьсю землю испълни, и вѣра вь вься языки простѣрѣся, и до нашего языка русьскаго; и похвала кагану нашему Володимѣру, от него же крѣщени быхомъ; и молитва къ Богу отъ землѣ нашеѣ”.

“Закон, Моисеем данный” — это совокупность заповедей Бога евреев, объявленных израильтянам Моисеем. Они изложены в Ветхом завете, им специально посвящена заключительная часть “Пятикнижия” Моисея, называемая “Второзаконие”. “Вот закон, который предложил Моисей сынам Израилевым; — говорится здесь, — вот повеления, постановления и уставы, которые изрек Моисей сынам Израиле-

вым [в пустыне], по исшествии их из Египта, за Иорданом...” Любопытно, что в некоторых списках рассматриваемое произведение Илариона начинается со слов “О Втором Законе, Моисеем данным...”

“Благодать и Истина” — понятия, которыми Иларион обозначает христианское учение, изложенное в Новом завете. Воплощение Благодати — Христос, сын Божий. Согласно Илариону Христос является в наш мир именно Благодатью. (“И Бог убо преже вѣкъ изволи и умысли сына своего въ миръ посълати, и тѣмъ Благодати явити ся. <...> Благодать же глагола къ Богу: “Аще нѣсть времење сънити ми на землю и съпати миръ”...”.)

Сравнение Закона и Благодати, которое дается в произведении Илариона, — это, в сущности, противопоставление двух религиозных учений, двух мировоззренческих систем — иудаизма и христианства. Однако Иларион не впадает при этом в религиозную догматику. Он сравнивает между собой не собственно религиозное содержание и обрядовые формы иудаизма и христианства, а то, что можно назвать *политическим смыслом* этих религий. Иначе говоря, он подходит к иудаизму и христианству как к идеологиям, каждая из которых несет в себе совершенно определенные цель и образ жизни, стереотипы поведения, общественное состояние и, кроме того, формирует определенную политику по отношению к другим народам. Такой подход к иудаизму и христианству, который демонстрирует Иларион, т. е. подход не религиозно-догматический, а политический, вполне объясним.

Дело в том, что для Руси иудаизм никогда не являлся голой абстракцией. В течение 50—60-х годов IX в., в правление великого князя Святослава, Русь вела кровопролитную борьбу с Хазарским каганатом — с тюркским государством, в котором власть принадлежала иудейской общине, и соответственно иудаизм был господствующей идеологией. Этой борьбой русские стремились спасти себя от разорительных хазарских набегов, от тяжелой дани, которую они платили иудейской Хазарии. В 965 г. войско Святослава разбило войско хазарского кагана и овладело его столицей. Однако разгром Хазарии, освободив Русь от опасности военной агрессии со стороны иудейских общин, не освободил ее от опасности торгово-финансовой экспансии и идеологи-

ческой агрессии со стороны последних. Еврейское ростовщичество и торговля различными товарами и рабами продолжали развиваться на территории Киевской Руси по меньшей мере до 1113 г. Продолжали свою работу иудейские миссионеры. В связи с этим примечателен факт, сообщаемый “Повестью временных лет”, о том, что в 986 г., после того, как великий князь Владимир Святославич отверг предложения болгар и немецких миссионеров принять соответственно мусульманство и римско-католическое христианство, к нему приходили хазарские евреи, чтобы обратить его в иудаизм. “Се слышавше жидове козарстии придоша, рекуще: “Слышахомъ, яко приходиша болгаре и хрестеяне, учаще тя каждо върѣ своей. Хрестеяне бо върують, его же мы распахомъ, а мы въруемъ единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю”. Расспросив евреев о сути их религии, Владимир заявил им: как же вы иных учите, а сами отвергнуты Богом и рассеяны? Если бы Бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?”

Необходимо заметить, что противопоставление христианства иудаизму было традиционным для христианской литературы. Уже во II в. христианские теологи настойчиво проводили в своих проповедях и писаниях идею о противоположности учений Ветхого и Нового заветов. Так, в трактате, приписываемом жившему в середине названного столетия теологу по имени Маркион, указывалось на следующие различия между Богом Ветхого завета Яхве и Богом Нового завета: “Первый запрещает людям вкушать от древа жизни, а второй обещает дать побеждающему вкусить “сокровенную манну” (Апокалипсис 2, 17). Первый увещевает к смешению полов и к размножению до пределов Ойкумены, а второй запрещает даже одно греховное взирание на женщину. Первый обещает в награду землю, второй — небо. Первый предписывает обрезание и убийство побежденных, а второй запрещает то и другое. Первый проклинает землю, а второй ее благословляет. Первый раскаивается в том, что создал человека, а второй не меняет симпатий. Первый предписывает месть, второй — прощение кающегося. Первый обещает иудеям господство над миром, а второй запрещает господство над другими. Первый позволяет евреям ростовщичество, а второй запрещает присваивать не зарабо-

таннные деньги. В Ветхом завете — облако темное и огненный смерч, в Новом — непреступный свет; Ветхий завет запрещает касаться ковчега завета и даже приближаться к нему, т. е. принципы религии — тайна для массы верующих, в Новом завете — призыв к себе всех. В Ветхом завете — проклятие висящему на дереве, т. е. казнимому, в Новом — крестная смерть Христа и воскресение. В Ветхом завете — невыносимое иго закона, а в Новом — благое и легкое бремя Христово”.

Признание противоположности учения Нового завета учению Ветхого завета не помешало, однако, христианской церкви включить последний в состав книг Священного писания. В обстановке III в. более актуальной для христиан была борьба с манихейством и другими подобными ему идеологическими течениями, отрицавшими существование единого Бога, а также противостояние римским императорам, развернувшим гонения на христианские общины. Ветхий завет в этих условиях становился естественным союзником новозаветного учения. Многие его идеи можно было без особых ухищрений представить в качестве предтечи идей Нового завета и таким образом дать последним прочное историческое, корневое основание.

Иларион в своем произведении “О Законе и Благодати” следовал христианским традициям. Идеальный смысл данного произведения не может быть понят в полной мере без учета исторических реалий, в которых пребывало современное Илариону русское общество, но его также невозможно уяснить, рассматривая творение русского мыслителя вне контекста существовавшей в рамках христианской литературы традиции противопоставления новозаветного учения ветхозаветному.

Многие мотивы и образы вышецитированного трактата II в., приписываемого Маркиону, повторяются Иларионом. Восприняв христианские заповеди, мы, восклицал он с пафосом, чужими будучи, людьми Божьими себя нарекли, и врагами бывшие, сыновьями Его назвали себя! И не по-иудейски хулим, но по-христиански благословим! И не совет творим, как его распять, но как распятому поклониться! Не распинаем Спасителя, но руки к Нему воздеваем! Не тридцать серебрянников наживаем на Нем, но друг друга и все нажитое Ему отдаем! Не таим воскресения, но во всех домах своих зовем: “Христос воскрес из мертвых!”

В полном соответствии с христианской традицией Иларион называет Закон Моисея предтечей Благодати и Истины. При этом он совсем не подразумевает, что в Законе содержится зародыш или предпосылка последних. Закон — предтеча Благодати и Истины только в том смысле, что “въ немь обыкнеть чьловѣчьско естество, отъ мьногобожьства идольскааго укланяяся, въ единого Бога вѣровати”. Иначе говоря, Закон является предтечей Благодати лишь в той мере, в какой луна выступает предтечей солнца. “Отъиде бо свѣтъ луны солнцю всьсиявьшю, тако и Закон — Благодати явьльшися”, — возглашал Иларион.

В своем противопоставлении иудаизма и христианства русский мыслитель использовал и другие традиционные для христианской литературы символы. Так, он связывал ветхозаветный закон с землей, а новозаветную Благодать с небом, утверждая, что иудеи о земном радели, христиане же — о небесном. Однако указанные символы использовались им в качестве иллюстрации мысли о том, что Закон Моисеев служит иудеям для самооправдания, тогда как христиане Благодатью и Истиной не оправдываются, но спасаются. Причем, отмечает Иларион, оправдание иудейское скупотливо от зависти, оно предназначено только для иудеев и не простирается на другие народы, христиан же спасение благо и щедро простирается на все края земные.

В этих словах Илариона выражена, пожалуй, важнейшая мысль его произведения: иудаизм — *это религия, которая служит только иудеям*, христианство же — *религия, призванная служить всем народам*.

Следует отметить, что на данную мысль наводит само содержание Ветхого завета. Согласно “Второзаконию” Моисей заявил народу Израиля при изложении ему законов: “И если вы будете слушать законы сии, хранить и исполнять их, то Господь, Бог твой, будет хранить завет и милость к тебе”. Но в чем же заключаются эти завет и милость? Оказывается, не только в спасении от болезней и бесплодия, но и в содействии истреблению народов, ненавидящих израильтян, народов, которых израильтяне боятся. “И будет Господь, Бог твой, — продолжал говорить Моисей народу Израиля, — изгонять пред тобою народы сии мало-помалу; не можешь ты истребить их скоро, чтобы [земля не сделалась пуста и] не умножились против тебя полевые

звери; но предаст их тебе Господь, Бог твой, и приведет их в великое смятение, так что они погибнут; и предаст царей их в руки твои, и ты истребишь имя их из поднебесной...” “Второзаконие” совершенно недвусмысленно представляет заповеди и законы, объявленные Моисеем, как орудие достижения израильтянами господства над другими народами.

Иларион, без сомнения, подразумевает при характеристике иудаизма текст “Второзакония”, но в основание мысли о нем как о религии, служащей, в отличие от христианства, исключительно иудеям, он кладет факты из практики христианства. Так, он рассказывает, что христиане, проживавшие в Иерусалиме вместе с иудеями, терпели от них обиды и насилие. Выбор данных фактов, конечно, выдает в Иларионе прежде всего христианского теолога. Однако он не остается на этих позициях, а восходит в своем произведении к *общечеловеческой точке зрения*. Примечательно, что высшую ценность христианства, его главное преимущество перед иудейством, русский мыслитель видит в служении всему человечеству. Закон Моисеев — это рабство, а Благодать и Истина — свобода (“Образъ же Закону и Благодѣти — Агарь и Сарра, роботьная (т. е. порабощенная) Агарь и свободная Сарра”). В Законе Моисеевом человечество теснится, заявлял Иларион, а в Благодати свободно ходит.

Таким образом, сопоставление христианства с иудейством, которое проводит Иларион в своем произведении “О Законе и Благодати”, призвано, в конечном итоге, подчеркнуть высокую ценность христианской религии в истории человечества. Естественно, что при этом Иларион не мог не сказать о благодатности христианской веры для Руси. По его мнению, Бог посредством Благодати и Истины спас русских, привел их в истинный разум.

Похвала князю Владимиру, составляющая вторую часть рассматриваемого произведения Илариона, органически выводится из этого признания высокой ценности христианства для Руси. Все страны, отмечал Иларион, чтут и славят их учителя, который научил их православной вере. “Похвалимъ же и мы, по силъ нашей, малыими похвалами великая и дивная сътворишааго нашего Учителя и наставника великааго кагана нашеѣ землѣ Володимѣра, вьнука старааго Игоря, сына же славьянааго Святослава”.

Своей похвалой великому князю Владимиру Иларион выражал собственные представления об идеальном госуда-

ре, характере его власти, отношениях его со священнослужителями.

Такой прием выражения политических и правовых идей был характерен для литературы Киевской Руси¹, замечен он и в летописях. Авторы произведений, использующие его, не говорили о том, каким *должен* быть государь, какой характер *должна* иметь его власть, как он *должен* относиться к церкви и т. п. Они выбирали среди когда-то живших или еще живущих государственных деятелей подходящий персонаж и прославляли его. Причем это прославление делалось на основе реальных исторических фактов, которые соответствующим образом интерпретировались. Таким способом вместо совокупности абстрактных, далеких от действительности политических идей на страницах литературных произведений представал конкретный портрет известного всем государя. Его писали эпитетами, сравнениями, художественными образами, обрамляющими те или иные жизненные события. Однако при необходимости политический смысл данного художественного портрета вполне мог быть переведен с языка символов и образов на язык абстрактных понятий и теоретических идей.

В похвале “великому кагану” Русской земли Владимиру, с которой выступал Иларион, почти каждый эпитет, каждое определение имеют свой политический смысл.

Называя Владимира “нашим Учителем и наставником”, Иларион подразумевает тем самым, что этот князь выступал в качестве не только главы государства, но и духовного пастыря своего народа. Первейшей его заслугой было, по мнению Илариона, распространение на Руси православной веры — благоверия. Тобою мы приобщились и жизнь Христа познали — раскрывал мыслитель суть главного благодеяния Владимира. Скорчены были от бесовской лести, а тобою распрямились и на путь жизни вступили. Слепыми были от

¹ Посвященное князю Владимиру произведение в жанре похвалы создал в конце XI в. мних Иаков. Название этого произведения по списку XVI в. “Память и похвала князю рускому Володимеру, како крестися Володимерь, и дети своя крести и всю землю Рускую от коньца и до коньца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера”. Содержание данной похвалы во многом повторяет похвалу Илариона.

бесовской лести, а тобою прозрели сердечными очами. Немы были, а тобою мы речь обрели. “Радуиса, Учителю нашъ и наставъниче благовърию!”

Восхваляя великого князя Владимира как духовного проповедника — крестителя Руси, Иларион в полной мере осознавал тот факт, что Владимиру удалось успешно выполнить эту роль только благодаря тому, что он был носителем верховной государственной власти. Не было никого на Руси, кто противился бы благочестному его повелению креститься, отмечал в своем произведении Иларион и давал следующее объяснение этому: “Да аще кѣто и не любвьию, нѣ страхѣм повелѣвъшааго крыщаахуся, понеже бѣ *благовърие его съ властью съпряжено*” (курсив мой. — В. Т.). Как видим, русский мыслитель полагал, что сила православной веры заключается в теснейшем союзе ее — сопряженности — с государственной властью.

Но что же дает поддержка православной веры, распространение благоверия носителю государственной власти? Спасение души от смерти и освобождение от бремени грехов, венец славы небесной и вечную память в потомках. Именно в этом усматривал Иларион вознаграждение князю Владимиру за отвращение русских людей от язычества и приобщение их к христианству.

Следует отметить, что у Илариона нет даже намек на то, что поддержка князем православной веры может каким-то образом способствовать упрочению и расширению его политической власти. Более того, из содержания произведения Илариона можно сделать вывод, что *православие, скорее, ограничивает власть главы государства*. Согласно Илариону князь Владимир до принятия православия обладал всей полнотой единоличной государственной власти. “И единодържьць бивѣ земли своеѣ, — говорил о нем мыслитель, — покоривъ подѣ ся округъныѣ страны — овы мирѣм, а непокоривыѣ мечѣм”. Князя Владимира, принявшего православное христианство, Иларион сравнивал с римским императором Константином Великим, который, как известно, первым из верховных властителей Римской империи признал христианство в качестве государственной религии. О, подобный великому Константину, равноумный, равнохристоролюбивый, равно чтящий служителей Его! — восклицал Иларион. — Он со святыми отцами Никейского собора за-

кон людям устанавливал, ты же, с новыми нашими отцами епископами, сходясь часто, с глубоким смирением совещался, как в людях этих, новопознавших Господа, закон уставить. Православный русский князь изображался, таким образом, вершащим государственную власть (в данном случае — законодательствующим) уже не единолично, а с епископами. Причем с последними он “снимаемая часто” и “с мьногымь смѣрением съвѣщавашеся”.

Любопытно, что Иларион в сущности ничего не говорит о богоизбранности князя или о божественном происхождении государственной власти. И это несмотря на то, что данное воззрение было уже общепризнанным в русской литературе его времени. И это при том, что в произведении жанра “похвалы государю” оно было бы в высшей степени уместным. Не случайно, что впервые идея о божественном происхождении государственной власти была выражена именно в подобного рода произведении — в похвале Евсевия Кесарийского римскому императору Константину I.

Согласно Илариону божественное происхождение имеет *не власть* верховного правителя в государстве, а *разум* в сердце его. Вот как описывал он приобщение князя Владимира к благоверию: “И тако ему въ дньи своя живущю, и землю свою пасущю правдою, мужьством и съмыслѣм, приде на нь посѣщение вышънааго, призрьѣ на нь въсемилюстивое око благааго Бога. И въсия разумъ въ сьрдьци его, яко разумѣти суету идольскыѣ лъсти, възыскати единого Бога...”. Сошло на князя посещение Вышнего, призрело его всемилюстивое око благого Бога, и воссиял разум в сердце его. Этот разум и определил дальнейшую его судьбу. Без помощи святых мужей, подчеркивал Иларион, а именно одним благим смыслом и острым умом уразумев, что есть Бог един — Творец невидимым и видимым, небесным и земным, и что послал Он в мир, спасенья ради, возлюбленного Сына своего, пришел князь Владимир к Христу.

Власть над людьми князь получает, в представлении Илариона, не от Бога, а по наследству от славных предков своих — русских князей. “Сии славьныи отъ славьныхъ рожься, благородынь отъ благородныхъ, кагань нашъ Володимѣрь”, — отмечал он в своем произведении. Начиная свою похвалу Владимиру, Иларион особо подчеркивал, что князь — внук старого Игоря и сын славного Святослава,

которые в лета своего владычества мужеством и храбростью прославились в странах многих и победами, и крепостью поминаются ныне и прославляются. Причем эти свои славные качества они смогли проявить потому, что “не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычствоваша, нѣ въ Русыцѣ, аже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми концы землѣ” (т. е. не в худой ведь и неведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слышима всеми четырьмя концами земли).

Наследственный характер княжеской власти подчеркивался Иларионом и в том месте рассматриваемого произведения, где он, обращаясь к Владимиру, говорил о его сыне князе Ярославе, нареченном при крещении Георгием. “Его же сътвори Господь намѣстника по тѣбѣ, твоему владычеству, не рушаща твоих уставъ, нѣ утврѣжающа, ни умаляюща твоему благовѣрью положения, нѣ паче прилагающа, не съказаша, нѣ учиняюща, иже недокончаная твоя законьча...”. Приведенную фразу из “Слова о Законе и Благодати” нельзя трактовать в качестве обоснования божественности или сакральности наследования княжеской власти. Как показывает последующее содержание указанного произведения, его автор подразумевал в данном случае просто то, что Бог вывел Ярослава (Георгия) из плоти Владимировой, не более того. “Въстани, — восклицал Иларион, обращаясь к Владимиру, — вижь чадо свое Георгия! Вижь утробу свою, вижь милаго своего! Вижь, его же Господь изведе отъ чреслъ твоихъ...”. Однако мы слишком упростили бы мысль Илариона, если бы остановились на констатации данного факта.

Дело в том, что в рассматриваемом произведении Илариона в понятие государственной власти вкладывался особый смысл. Иларион понимает княжескую власть не столько в качестве совокупности властных полномочий или высшего сана — самого высокого места в общественной иерархии, но, скорее, в *качестве поля деятельности, процесса свершения благих дел для Русской земли*. Соответственно и наследование высшей государственной власти понималось им по-особому. Иларион представлял переход княжеской власти по наследству не столько в виде наследования высшей государственной должности, сколько в качестве наследования деятельности, продолжения благодеяний, совершенных предшественником. Сказав в похвале Владимиру, что сына его Георгия (Ярослава) Бог сотворил наместником ему,

его владычеству, Иларион уточнил, каким именно наместником — не рушащим, а утверждающим уставы Владимира, не умаляющим сокровищ его благоверия, а более их умножающим, не говорящим, а делающим (свершающим), и, что не окончено Владимиром, кончающим.

Преемственность, традиционность благодетельной для народа политики государственной власти была реальным фактом той эпохи в истории Руси, в которую выпало жить выдающемуся русскому мыслителю Илариону. Именно эта преемственность обусловила расцвет экономики и духовной культуры русского общества. Таким образом, похвала князю Владимиру и его преемнику на престоле Ярославу, с которой выступил Иларион, была не простым панегириком власть предержащим. Это было, в сущности своей, заявление авторитетного русского идеолога о поддержке им благотворных для русского общества тенденций в политике верховной государственной власти.

§ 4. Политические идеи Владимира Мономаха

Владимир Мономах (1053—1125) — знаковая фигура в истории русской политической идеологии, воплощающая собой идеал русского князя, самодержца, царя и одновременно идею преемственности царской власти на Руси от императорской власти в Византии. В этом своем качестве он немало пережил эпоху Киевской Руси.

С началом XVI в. персона Владимира Мономаха приобретает особое значение для русского самодержавия. Московские государи начинают смотреть на него как на своего родоначальника. В официальной политической идеологии утверждается концепция, согласно которой Московское государство является наследником Византийской империи (“Москва — Третий Рим”). Владимир Мономах рассматривается в рамках данной концепции в качестве лица, через которого московские государи получили от византийских императоров царский венец¹.

Основание для такого взгляда дало событие, произошедшее приблизительно в 1114—1116 гг., после того, как рус-

¹ См. подробнее об этом § 2 гл. 2 “Политическая и правовая мысль Московского государства”.

ские войска разбили византийскую армию во Фракии. Тогдашний византийский император Алексей I Комнин (1081 — 1118 г.), желая помириться с великим князем Владимиром Мономахом, прислал ему в дар царский венец византийского императора Константина Мономаха (“шапку Мономаха”) и другие драгоценные предметы, знаменующие царскую власть. Все это доставил русскому князю митрополит Эфесский Ниофит. Прибыв к Владимиру Мономаху в сопровождении византийских епископов и знатных сановников, он возложил на него венец и назвал царем.

В сочинениях XVI в. (например, в “Сказании о Великих князьях Владимирских Великой Руси”, в Никоновской летописи) в качестве дарителя русскому князю атрибутов царской власти называется, как правило, Константин Мономах. Это явная ошибка, поскольку он умер еще в 1054 г., однако ошибка не случайная, а, скорее всего, сознательная. О том, что дарителем выступал именно Алексей I, прямо говорят Воскресенская и Густинская летописи. Сохранился и текст личного послания Алексея I Комнина Владимиру Всеволодичу. Возможно, именно он и подвиг русских писателей на совершение указанной “ошибки”. “Понеже с нами единыя веры еси, паче же и единокровен нам: от крове бо Великаго Князя, Константина Мономаха, идеши; сего ради не брань, но мир и любовь подобает нам имети, — писал византийский император русскому князю. — Нашу же любовь да познаеши паче, юже имамы к твоему благородию, — се посылаю ти венец царский еще Константина Мономаха, отца матери твоея, и диадему, и крест с Животворящим Древом златой, гривну и прочая царская знамения, и дары, имиже да венчают твое благородство посланнии от мене Святители, яко да будеши отселе Боговенчанный царь Российской земли”. Царские дары Владимиру Мономаху были посланы Алексием I, но это были предметы, принадлежавшие Константину Мономаху. Умерший византийский монарх, таким образом, и был подлинным дарителем, а Алексей I Комнин лишь *передавал* его дары. Их передача приобретала особый смысл вследствие того, что Владимир Мономах был рожден от брака князя Всеволода Ярославича с дочерью Константина Мономаха, т. е. шел от крови последнего. “В лѣто 6561 (1053 г.). У Всеволода родися сынъ, и нарече ему Володимеръ, от царицѣ гръкынѣ”, — говорится

об этом в “Повести временных лет”. Передача атрибутов царской власти венчала, таким образом, передачу ему царской крови.

Политическая судьба Владимира Мономаха сложилась так, что престол русского государя, великого князя Киевского, ему удалось занять лишь в возрасте 60 лет — в 1113 г. Почти все свои зрелые годы он управлял удельными княжествами, сначала Черниговским (в 1079—1094 гг.), затем Переяславльским (в 1094—1113 гг.). Однако среди удельных князей Киевской Руси Владимир Мономах был самым заметным, самым уважаемым в народной среде. В нем видели талантливого полководца, способного защитить Русскую землю от врагов, и мудрого государственного деятеля, стремящегося к примирению русских князей, прекращению на Руси губительных междоусобных войн.

Престол великого князя Киевского Владимир Мономах занимал до самой своей смерти в 1125 г., т. е. около 12 лет. В памяти русского общества эти годы сохранились как время небывалого могущества Руси, когда русским можно было жить спокойно, не опасаясь ни княжеских междоусобиц, ни набегов кочевников. Половцы, вспоминает об этом времени “Слово о погибели земли Русской”, детей своих малых Владимиром Мономахом пугали, а литовцы¹ из болот своих на свет не показывались, а венгры укрепляли каменные стены своих городов железными воротами, чтобы их великий Владимир не покорил, а немцы радовались, что они далеко — за Синим морем.

Данное высказывание отражало действительное состояние Русского государства того времени: его единство и могущество держались почти исключительно на авторитете Владимира Мономаха. Удельные князья превратились к началу XII в., по существу, в самостоятельных государей, что предельно ясно зафиксировал княжеский съезд в Любече в 1097 г. Князья договорились здесь о своем объединении ради интересов Русской земли, но при этом условились о том, что “кождо да держить отчину свою”, и для скрепле-

¹ Литовцы, так же как и половцы, регулярно совершали набеги на русские селения. “Что половцы были для Юго-Восточной Руси, то литва была для Западной...”, — отмечал С. М. Соловьев в своей “Истории России с древнейших времен”.

ния этого договора целовали крест. Владимир Мономах с самого начала выступил активным сторонником этого нового для Руси политического порядка. Более того, можно без преувеличения сказать, что именно он стал главным его идеологом.

Свою мировоззренческую позицию и, в частности, взгляд на то, каким должен быть русский князь, как должны строиться его отношения с другими князьями и со своей администрацией, Владимир Мономах изложил в сочинении, вошедшем в историю русской литературы под названием “Поучение”. Текст его дошел до нас в составе Лаврентьевской летописи. В нем явно выделяются три части, которые можно рассматривать в качестве отдельных произведений: это, во-первых, собственно “Поучение”, во-вторых, автобиографические заметки и, в-третьих, письмо к князю Олегу Святославичу.

Несмотря на то, что в Лаврентьевскую летопись все три указанных произведения вставлены под 1096 г., написаны они в разное время. Названным годом может быть датировано только письмо к Олегу Святославичу. Собственно “Поучение” писалось, вероятно всего, в 1099 г., а заметки о своей жизни Владимир Мономах окончил не ранее 1117 г.

В научных трудах, рассматривающих содержание “Поучения”, доминирует мнение, что это произведение предназначалось для русских князей. Однако сам Владимир Мономах обращался с размышлениями и советами прежде всего к своим детям. “Да дѣти мои, или инъ кто, слышавъ ею грамотицю, не посмѣйтеся, но ему же люба дѣтий моихъ (т. е. кому она люба из детей моих), а приметь е в сердце свое...”, — просит он в начале своего “Поучения”. “Поистинѣ, дѣти моя, разумѣйте, како ти есть челоувѣколюбець Бог милостивъ и премилостивъ”, — говорит Владимир Мономах в ходе своих размышлений. Подобным обращением начинаются и его автобиографические заметки: “А се повѣдаю, дѣти моя, трудъ свой, оже ся есмь тружаль, пути дѣя и ловы с 13 лѣт”.

Содержание “Поучения” показывает, что Владимир Мономах обращался к своим детям прежде всего как к “христианским людям”. Он обильно цитирует Псалтырь, призывает соблюдать “слово Господне”. Его “Поучение” — это в первую очередь нравственная проповедь. “Научися, верный

(т. е. верующий) человек, быти благочестию дѣлатель, — взывает Владимир Мономах, — научися, по евангельскому словеси, очима управленье, языку удержанье, уму смѣренье, тѣлу поработенье, гнѣву погубленье, помысль чист имѣти, понужаяся на добрая дѣла, Господа ради; лишаемъ — не мьсти, ненавидимъ — любии, гонимъ — терпи, хулимъ — моли, умертви грѣхъ”.

Однако формулируя для своих детей христианские нормы поведения, Владимир Мономах подразумевал, что они не простые “христианские люди”, а русские князья. Собственно говоря, и непосредственным поводом к написанию “Поучения” явилось, как сам автор признавал, поведение его братьев-князей, которые прибыли к нему с предложением пойти совместно на князей Ростиславичей и отобрать у них их волость. Владимир Мономах ответил им, что не может пойти с ними и преступить крестоцелование. Отпустив князей, взял он Псалтырь, в печали разогнул ее и стал читать, размышляя при этом о том, что такое человек и как жить ему должно. Так возникло его “Поучение”.

Подлинный смысл данного произведения становится ясным только в том случае, если его рассматривать в контексте той социально-политической обстановки, в которой оно писалось. Усиление самостоятельности удельных князей¹, утверждение принципа “каждо да держитъ отчину свою” означало, что межкняжеские отношения принимали отныне сугубо договорный характер. Причем соблюдение договоров все больше зависело от доброй воли самих князей: для принуждения кого-либо из них к выполнению договорных условий на практике не оставалось другого средства, кроме нравственной проповеди — взывания к его христианской совести.

В своем “Поучении” Владимир особо подчеркивал необходимость соблюдения договоров, заключение которых на Руси в ту пору скреплялось крестоцелованием. “Аще ли вы будете крестъ целовати к братъи или г кому, а ли управивъше сердце свое, на нем же можете устояти, тоже цѣлуйте, и цѣловавше блюдѣте, да не, приступни, погубите душѣ своеѣ”.

¹ С развитием феодальных отношений усиливалась удельная раздробленность Руси. Если в XII в. Русь делилась на 15 княжеств, то в XIII в. — уже на 50, а в XIV — на 250 обособленных княжеств.

То есть, если будете крест целовать, говорил Владимир Мономах своим детям, то, проверив сердце свое, целуйте на том, на чем можете устоять, а поцеловав, соблюдайте, а иначе, преступив, погубите свою душу.

Заслугой Владимира Мономаха явилось то, что он, пожалуй, раньше всех русских князей и яснее их всех осознал, что в новой социально-политической обстановке, сложившейся на Руси к концу XI в., *нравственные качества властвующих приобретают первостепенное политическое значение, что судьба Русского государства, его будущее стало в огромной мере зависеть от того, насколько нравственными окажутся в своем поведении люди, держащие в своих руках государственную власть.*

Как прекратить княжеские междоусобицы на Руси? В новых условиях ничего не оставалось, как взывать к соблюдению Христовых заповедей. И Владимир Мономах взывал: “Мы, человѣци, грѣшни суще и смертни, то оже ны зло створить, то хоцемъ ѿ пожрети и кровь его прольяти вскорѣ; а Господь нашъ, владѣя и животомъ и смертью, согрѣшенья наша выше главы нашея терпять, и паки и до живота нашего. Яко отецъ, чадо свое любя, бѣя, и паки привлачить е к собѣ, тако же и Господь нашъ показал ны есть на врагы побѣду, 3-ми дѣлы добрыми избыти его и побѣдити его: покаяньемъ, слезами и милостынею. Да то вы, дѣти мои, не тяжька заповѣдь Божья, оже тѣми дѣлы 3-ми избыти грѣховъ своихъ и царствия не лишитися”. Не следует проливать кровь того, кто причинит нам зло, говорил Владимир Мономах, но тремя добрыми делами можно избавиться от врагов и победить их: покаянием, слезами и милостыней.

Любопытно, что в своем “Поучении”, составленном из принципов религиозной христианской этики, наполненном словами о Боге, Владимир Мономах нигде не обмолвился о божественном происхождении власти. И это, думается, не случайно. Автор “Поучения” исходил из того, что власть — это не дар, возвышающий того, кто ее получает, над другими людьми, возлагая на них обязанность повиноваться властителю. Она не освобождает ее носителя от соблюдения правил общежития, предписанных христианством всем людям. *Властитель должен быть прежде всего человеком.* Ему надлежит помогать обездоленным, чтить старых, как отца, и молодых, как братьев, остерегаться лжи, пьянства и

других пороков, не свирепствовать словом, не хулить в беседе, избегать суеты и т. д.

Обращаясь к своим детям-князьям, Владимир Мономах неоднократно призывал их не лениться. По его мнению, князь — это великий труженик. Он просил, в частности, своих детей самолично за всем наблюдать в своем доме, не полагаясь на тиуна. Советовал им, будучи на войне, не надеяться на воевод, самим наряжать сторожей, самим расставлять ночью стражу и спать среди воинов.

Князь, согласно представлению Владимира Мономаха, также милосердный судья. “Ни права, ни крива (ни правого, ни виновного) не убивайте, ни повелѣвайте убити его: аще будеть повинень смерти, а душа не погубляйте никакоже хрестьяны”, — поучал он.

Чсть себе князь приобретает не положением своим, а знанием, — такую мысль внушал Владимир Мономах, советуя своим детям учиться. Что умеете доброго, того не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь, писал он и при этом приводил в пример своего отца, мудрого и образованного князя Всеволода Ярославича, который знал пять языков и оттого и чсть имел от “инѣхъ земля”.

Творя добро, князь не должен лениться ни на что хорошее, и прежде всего к церкви, подчеркивал в своем “Поучении” Владимир Мономах. Он призывал чтить епископов, попов и игуменов, не устраняться от них, а с любовью принимать от них благословенье и по возможности заботиться о них.

Автобиографические заметки Владимира Мономаха, хотя и составляют отдельное произведение, тем не менее находятся в связке с “Поучением”. Судя по всему, обратиться к описанию своей жизни Владимира Мономаха заставило желание подкрепить сказанное в “Поучении” собственным примером. В заключении данного жизнеописания автор прямо заявлял, что не хвалит он себя и не прославляет. Но хвалит и прославляет Бога, который его, грешного и худого, столько лет оберегал от разных смертных опасностей и создал на всякие человеческие дела годным. Прочитав эту грамотку, постарайтесь на всякие добрые дела, славя Бога со святыми его, говорил Владимир Мономах. “Смерти бо ся, дѣти, не боячи, ни от рати, ни от звѣри, но мужьское дѣло творите, како вы Богъ подасть. Оже бо язъ от рати, и от звѣри, и от воды, от коня спадаися, то никто же вас не можетъ вредити-

ся и убита, понеже не будет от Бога повелѣно. А иже от Бога будетъ смерть, то ни отецъ, ни мати, ни братья не могутъ отъяти, но аче добро есть блюсти, Божие блюденье лѣплѣесть челоувѣчьскаго”.

§ 5. Политические и правовые идеи юридических памятников Киевской Руси

Первыми по времени своего возникновения письменными источниками права Киевской Руси являлись договоры Руси с Византией 912 и 945 гг. Наиболее же значительными были “Русская Правда” и церковные уставы великих князей Владимира Святого и Ярослава Мудрого. Кроме того, правовое наследие Киевской Руси включает в себя уставы и уставные грамоты ряда других русских князей, а также переведенные на русский язык и приспособленные к общественным условиям Руси сборники византийских правовых установлений, такие, как, например, “Номоканон”.

Названные акты содержат правовые нормы, действовавшие в Киевской Руси. Эти нормы формулируются в большинстве своем путем описания какого-либо случая правонарушения с указанием соответствующего наказания. В юридических документах Киевской Руси отсутствуют определения правовых институтов, нет здесь и прямо выраженных теоретических положений. Тем не менее конкретное, казуистичное содержание их текстов таит в себе совершенно определенные представления о праве, законе, законности, суде, преступлении и наказании — представления, которые вполне можно выразить в виде правовых идей.

Идейный смысл имеет уже сам факт появления рассматриваемых юридических документов. Очевидно, что их создание было ответом на определенные общественные требования. Однако возникнуть они могли только после того, как в русском обществе утвердилась *идея о князе-законодателе*, мысль о том, что властитель может регулировать общественную жизнь, приводить ее в порядок посредством издания собственных законов.

Как показывает исторический опыт, отсутствие такой идеи в общественном сознании не препятствует развитию законодательства. Но государственная власть вынуждена в этом случае происхождение собственных законов приписы-

вать какому-либо мифическому существу или Богу, изображая себя в глазах общества в качестве не творца, а всего лишь оракула данных законов.

Законодательство Киевской Руси предстает как результат законотворческой деятельности конкретных властителей. Имена князей-законодателей содержат и “Русская Правда”, и церковные уставы. “Се яз, князь Василии, нарицаемы Володимир, сын Святославль, внук Игорев...”, — говорит ст. 2 первого русского Устава о церковных судах. Статья 5 продолжает: “И яз, съгдав с своею княгинею с Анною и с своими детми, дал есмь ты суды церквам, митрополиту и всем пискупиям по Русьской земли”.

Русские князья открыто выставляли себя в качестве законодателей, творцов законов для всей Руси. Однако, как показывают юридические тексты, законодательные полномочия князей не давали им возможностей для произвола. Законотворчество было для русского князя не правом, возвышавшим его над своими подданными, а обязанностью, возложенной на него Богом. Не случайно княжеские уставы начинаются, как правило, со слов: “Во имя отца, и сына, и Святаго духа”.

Возлагая на князя обязанность законодательствовать, Бог предписывал совершенно определенные рамки этой деятельности. Содержание издаваемого князем закона должно было соответствовать духу христианской религии, т. е. быть проникнуто милосердием и любовью.

Самое раннее выражение данной идеи встречается в Договоре Руси с Византией, заключенном в правление великого князя Олега. Текст его приводится в “Повести временных лет” под 6420 (912) г. Вот слова, с которых начинается основное содержание данного Договора: “Суть, яко понеже мы ся имали о Божьи вѣре и о любви, главы таковыа: по первому убо слову да умиримся с вами, грекы, да любим друг друга от всеа душа и изволения, и не вдадим, елико наше изволение, быти от сущих подь рукою наших князь свѣтлых никакому же соблазну или винѣ; но потщимся, елико по силь, на сохранение прочих и всегда лѣт с вами, грекы, исповеданием и написанием со клятвою извещаемую любовь непревратну и непостыжну. Тако же и вы, грекы, да храните таку же любовь ко княземъ нашим свѣтлым рускым и, ко всѣм, иже суть под рукою свѣтлаго князя нашего, несоблазну и непреложну и всегда и во вся лѣта”.

Русь на момент заключения цитируемого Договора не приняла еще христианства в качестве своей официальной религии — русский противопоставляется в тексте договора христианину как другой стороне правоотношения, — однако христианскую этику Русь уже признала как свою. Очевидно, что проповедовавшиеся христианством этические ценности соответствовали духу русского общественного сознания, находились в гармонии с общим его настроением.

Законодательство Киевской Руси отличается от законодательства других государств, пребывавших на аналогичной ступени исторического развития, своим гуманизмом. Для него характерна сравнительная мягкость наказаний, которые, как правило, выражаются в денежном штрафе. Предписывая кары за нарушение правовых норм, русский законодатель исходил из *идеи святости человеческой жизни* и не предусматривал смертной казни в качестве меры наказания. При этом термины “казнь”, “казнить” довольно часто употреблялись в законодательных актах, но подразумевали они не лишение жизни, а простое телесное наказание. Это ясно видно из контекста тех статей законов, которые назначают “казнь” в качестве кары за правонарушение. Так, ст. 31 Устава князя Ярослава о церковных судах определяет: “Аще кто пострижет кому голову или бороду, митрополиту 12 гривен, а князь казнить”. Статья 38 данного Устава предписывает: “Аще жена будет чародеица, наузница, или волхва, или зелейница, муж, доличив, казнить ю, а не лишиться”.

Митрополит Иоанн II (1080—1089 гг.) в одном из своих наставлений разъяснил суть кары, называвшейся на Руси “казнь”. Он рекомендовал людей, занимающихся волхвованием, сначала отвращать от греха словесным увещанием, а затем, если они не послушаются, “яро казнити, но не до смерти убивати, ни обрезать сих телесе”.

Развитие начал гуманизма в русском правосознании было связано с распространением на Руси православной христианской веры. Однако главные предпосылки этих начал коренились все же в самом русском обществе, в его экономическом и социально-политическом строе и духовном складе.

На эту мысль наводит прежде всего характер законодательства Византии — государства, где православное христианство являлось господствующей религией. Этому законодательству были свойственны самые жестокие наказания за

преступления, как-то: отсечение руки или носа, выкалывание глаз, осклопление и т. п. На Руси нормы византийского законодательства, предусматривающие такие кары, были хорошо известны, однако они не были восприняты русскими законодателями.

Более того, как свидетельствуют летописи, редкие случаи применения отдельными князьями практиковавшихся в Византии наказаний встречали резкий протест со стороны других русских князей. Характерна в этом плане реакция последних на ослепление в 1097 г. Василька Ростиславича, заподозренного в заговоре против великого князя Святополка Изяславича. Владимир Мономах, услышав, как ослеплен был Василько, ужаснулся и, заплакав, сказал: “Се не бывало есть в Русьскѣй земли ни при дѣдѣх наших, ни при отцѣх наших, сякого зла”. То же самое сказали и князья Давыд и Олег Святославичи. Вместе с Владимиром Мономахом они послали мужей своих к Святополку с вопросом: “Что се зло створил еси в Русьстѣй земли, и ввергль еси ножь в ныѣ?”

Вывод о том, что гуманистические начала русского правосознания коренились в самом русском обществе, а христианство, распространяясь на Руси, не привносило эти начала с собой, но лишь придавало им более определенную форму, вытекает из целого ряда и других фактов. Вместе с христианской религией на Русь пришла христианская церковная организация, в рамках которой доминировало, естественно, византийское правосознание. Из летописей хорошо видно, что первые служители русской христианской церкви, прибывавшие, как правило, на Русь из Византии, были склонны скорее к ужесточению наказаний за правонарушения, нежели к смягчению. В частности, именно по их настоятельной рекомендации великий князь Владимир Святославич ввел смертную казнь за разбои, пусть и на короткое время. Иначе говоря, утверждавшееся на Руси в качестве господствующей религии христианство несло с собой одновременно два прямо противоположных типа правосознания: одно — проникнутое духом милосердия к правонарушителям и другое — отягощенное духом жестокости. Уже по одной этой причине христианство не могло стать главным фактором в формировании гуманистических начал русского правосознания. Оно оказывалось не *инструментом* для выработки русского правосознания, а *материалом*, из которого

го последнее черпало соответствующие духу русского общества мировоззренческие постулаты, понятия, образы.

Характерной чертой законодательства Киевской Руси было представление о преступлении как о деянии, причинившем материальный вред другому человеку. Наказание мыслилось при этом как возмещение данного вреда. Поэтому оно выражалось обычно в уплате самим преступником или его родичами какой-либо денежной суммы, размер которой устанавливался законом. Сумма эта уплачивалась потерпевшему либо его родственникам либо князю или митрополиту.

С усвоением русским обществом христианского мировоззрения к этому представлению о преступлении добавилась мысль о нем как о грехе. И соответственно усложнилось представление о наказании. Последнее стало мыслиться, помимо прочего, и в виде духовной кары.

Тексты юридических документов Киевской Руси дают нам возможность проследить, как по мере распространения христианства на Руси углублялось идейное содержание концепции духовной кары и менялось словесное выражение данного рода наказания.

Первое ясное воплощение этой идеи встречается в Договоре Руси с Византией 945 г. “Аще ли же кто от князь или людей русских, ли хрестеянь, или не хрестеянь, преступить се, еже есть писано на харатьи сей, будеть достоинь своимь оружиемь умрети, и да будеть клять от Бога и от Перуна, яко преступи свою клятву”. В другом месте данного Договора (хартии) говорится, что в случае, если князь или еще кто, крещенный или некрещенный, преступит ее, то не будет он иметь помощи от Бога и “да будеть рабъ въ весь вѣкъ в будущий, и да заколень будеть своимь оружиемь”.

Примечательно, что духовная кара за нарушение норм Договора предназначается в рассматриваемом юридическом документе и христианам, и нехристианам (язычникам). И это не случайно — идея духовной кары возникла на Руси еще в рамках язычества. Однако благодаря христианству она получает новое, более глубокое содержание и более богатое понятийное и образное выражение.

В Уставе святого князя Владимира о церковных судах идея духовной кары выражается уже следующими словами: “Кто преступит си правила, яко же есмы управили по свя-

тых отецъ правилом и пьрвых царев управленью, кто иметь преступати правила си, или дети мои, или правнучата, или в котором городе наместник, или тиун, или судья, а побидть суд церковный, или кто иныи, да будутъ проклята в сии век и в будущий семию зборов святых отецъ вселеньскихъ”.

В Уставе князя Ярослава Мудрого о церковных судах (в ст. 55 пространной редакции Устава) нарушителей Устава и тех, кто вступит в суд митрополичий, предписывается “казнити по закону”. Но после этого Ярослав добавляет в следующей (56) статье: “А хто иметь судити, станеть съ мною на страшнем суде пред богом, и да будетъ на нем клятва святых отец 300 и 18, иже в Никии и всех святых. Аминь”.

На Руси рано осознали высокую ценность права в общественной жизни. Оно мыслилось в русском обществе не только в качестве орудия управления, инструмента для поддержания порядка, но и в виде средства воспитания души. Это представление о праве хорошо выражало понятие “правда”, которое со времен Ярослава Мудрого стало все чаще использоваться в качестве замены понятию “закон”. Впрочем, и последнее употреблялось более для обозначения нравственно-религиозных заповедей, нежели для названия нормативного акта, изданного властителем.

В современной историко-правовой науке получила распространение тенденция называть “правдами” сборники правовых норм, возникшие в западноевропейских странах в эпоху раннего феодализма, утвердилось даже такое словосочетание, как “варварские правды” (“Салическая Правда”, “Бургундская Правда” и т. п.). Употребляя термин “правда” применительно к юридическим памятникам Западной Европы, необходимо, однако, понимать, что он является термином сугубо русского происхождения, выражающим представление о праве, которое было присуще русскому правосознанию.

§ 6. Заключение

Рассмотренные идеи не исчерпывают всего богатства политической и правовой мысли Киевской Руси. Тем не менее, составляя основу ее содержания, они дают вполне

ясное представление о сущности русского политико-правового сознания в X—XII вв.

Факты показывают, что политико-правовая идеология Киевской Руси была не просто отражением практики политических отношений. Эта идеология создавалась для того, чтобы активно влиять на данную практику, определять характер политического поведения государственных деятелей.

Политическая и правовая мысль Киевской Руси была направлена на сплочение русского общества, сохранение единства его государственного организма. В рамках этой мысли формулировались цели и смысл государственной деятельности, политические идеалы, идеальные нормы политического поведения. Государственная деятельность представляла при этом как служение Русской земле, а также началам правды, справедливости и добра, воплощенным в православной христианской религии.

Образованный класс Киевской Руси воспитывался на классических произведениях христианской литературы, он хорошо знал произведения византийских идеологов, был знаком с сочинениями знаменитых древнегреческих и древнеримских философов. Русская политическая и правовая мысль впитывала в себя достижения мировой духовной культуры, сохраняя при этом свою самобытность, своеобразие идейного содержания и формы выражения.

К началу XIII в. Киевская Русь как единый государственный организм прекратила свое существование. Однако политическая и правовая мысль, выработанная в рамках данного государства, не исчезла. Она продолжила свою жизнь в последующих эпохах русской истории. Политические и правовые идеи Киевской Руси влились в политико-правовую идеологию Московского государства, вступив в симбиоз с новыми идеями, став в определенных случаях даже их корневой основой. Более подробно “московская” судьба политических и правовых идей Киевской Руси рассматривается в следующей главе настоящей книги.

Г Л А В А 2

Политическая и правовая мысль Московского государства (XIV—XVI века)

§ 1. Введение

История Московского государства начинается со второй половины XIII в. В течение XIV—XV вв. оно превращается из небольшого княжества в мощное централизованное государство с сильной монархической властью. К концу XVI в. его территория расширяется, прирастая Западной Сибирью и Поволжьем. Московское государство все чаще именуется теперь “Россия” или “Великая Россия”.

В начале XVII в. происходит крах общественно-политической системы Московского государства, который выливается в так называемую Смуту. “Смутное время” заканчивается в 1613 г. утверждением на русском монархическом престоле новой династии — Романовых. И хотя в письменных памятниках XVII в. Русское государство продолжает именоваться Московским государством, многие факты социальной, политической и духовной жизни русского общества данного столетия явно указывают на то, что прежнее Московское государство уступило место новому государственному организму.

Таким образом, говоря о политической и правовой мысли Московского государства, мы имеем в виду эпоху, длившуюся с конца XIII до начала XVII в. Основными событиями этой эпохи, определявшими характер и государственной власти на Руси, и русского политико-правового сознания, были: объединение русских земель вокруг Москвы, Куликовская битва 1380 г., Ферраро-Флорентийский собор 1438—1445 гг., принявший унию византийской православной церкви с римско-католической, окончательное крушение Визан-

тийской империи в результате взятия турками-османами Константинополя (Царьграда) в 1453 г., женитьба государя всея Руси Ивана III на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог в 1472 г., окончательное освобождение Руси от татаро-монгольского ига в 1480 г., опричнина Ивана IV.

Социально-экономический и политический строй Московского государства отличался от социально-экономического и политического строя Киевской Руси. Московия значительно дальше продвинулась по пути феодализации. Это было общество другой исторической эпохи — уже вполне зрелое феодальное общество.

Различия в социально-экономической и политической сферах общественной жизни Московского государства и Киевской Руси обусловили в конечном итоге и различия в области политической и правовой мысли.

Политическая и правовая идеология Московского государства в сравнении с идеологией Киевской Руси выглядит более сложной по содержанию, более разнообразной по тематике. В рамках ее существуют идеологические течения, предлагающие прямо противоположные варианты решения одних и тех же проблем. Представители этих течений ведут борьбу между собой, как идеологическую, так и политическую.

Пример Московии показывает, что сильная единоличная государственная власть вполне может сочетаться с политическим разномыслием в обществе, разнообразием политических и правовых концепций, с борьбой различных политических идеалов и мнений. Правда, для этого необходимо, чтобы в обществе были в достаточном числе люди, способные для торжества своих идей идти на великие жертвы.

Нашествие татаро-монголов на русские земли нанесло огромный урон русской культуре. Во время осады городов горели церковные храмы, а с ними и различные произведения искусства, в том числе и книги. Множество литературных сочинений было навсегда утрачено. Специалисты высказывают предположение: то, что дошло до наших дней из литературного наследия Киевской Руси, вряд ли составляет более одного процента от того, что было. Большая часть утрат приходится при этом на эпоху татаро-монгольского владычества на Руси.

Однако даже это великое бедствие не могло сдержать поступательного развития русской культуры. После утвер-

ждения своего господства на Руси татаро-монгольские завоеватели не препятствовали строительству здесь новых церквей и монастырей, открытию новых школ, распространению грамотности среди русского населения, созданию новых книг.

Русская политическая и правовая мысль в условиях Московского государства имела значительно более солидный культурный фундамент для своей эволюции, чем тот, на котором она развивалась в Киевской Руси.

В течение XIV—XV вв. впервые переводится на русский язык большое число произведений философской христианской литературы, таких, как творения св. Дионисия Ареопагита, Петра Дамаскина, поучения св. Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Феодора Студита, и многих других.

XIV—XVI века — это эпоха расцвета русского летописания. Почти все дошедшие до нас летописи происходят именно из этого времени.

§ 2. Формирование политической идеологии Московского государства.

Идея “Ромейского царства” монаха Филофея

Эпоха Московского государства дала новое дыхание литературе Киевской Руси. В течение XIV—XV вв. создаются новые списки сочинений русских писателей XI—XII вв. Их идеи, образы, речевые обороты и стиль широко используются в литературе Московии. Соответственно этому продолжает свою жизнь в рамках политико-правовой идеологии Московского государства политическая и правовая мысль Киевской Руси. Суждения Феодосия Печерского и митрополита Никифора, идеи Илариона и Владимира Мономаха, высказывания Кирилла Туровского и многих других русских мыслителей XI—XII вв. становятся отправной точкой размышлений о сущности власти и закона, об обязанностях правителей, о соотношении церкви и государства для русских идеологов XIV—XVI вв.

Это восприятие Московским государством культурного наследия Киевского государства было вполне закономерным явлением. Оно обусловливалось прежде всего действительной исторической преемственностью.

Киевская Русь была колыбелью Московии. Возникновение Московского государства предопределялось естественно-исторической эволюцией Киевского государства. Уже в XII в. шел интенсивный процесс перемещения русского населения с юга Руси на северо-восток. И тогда же наметился соответствующий переход центра русской государственности из Киева во Владимир, т. е. в географический район будущей Московии. В этом плане примечательно событие 1170 г., когда внук Владимира Мономаха Андрей Боголюбский, отвоевав себе с помощью войска своего сына Мстислава Киев и утвердив тем самым свое главенство над русскими князьями, остался во Владимире-на-Клязьме, а Киев, подвергнутый жестокому разграблению, как будто это был чужой город, отдал своему младшему брату. “Этот поступок Андрея был событием величайшей важности, событием *поворотным*, от которого история принимала новый ход, с которого начинался на Руси новый порядок вещей”, — отмечал историк С. М. Соловьев.

Дополнительную значимость упомянутому событию придавало то обстоятельство, что инициатива перемещения великокняжеской резиденции из Киева во Владимир исходила от самой авторитетной среди русских князей ветви Рюриковичей — потомков Владимира Мономаха. Именно последние и образовали собой династийный ряд великих князей и царей Московских — от Даниила Александровича, правившего в конце XIII — начале XIV в., до Федора Ивановича, умершего в 1598 г.

Восприятие Московией идейного наследия Киевской Руси было, однако, не только следствием действительно существовавшей между этими государствами исторической преемственности, но и проявлением специфической особенности средневекового политико-правового сознания. С точки зрения этого сознания, государственная власть, правовые нормы или политическая идеология могут эффективно действовать в настоящем и будущем только при условии, если они укоренены в прошлом. Отсюда проистекает характерное для средневековых идеологов стремление представить всякое новое политическое и правовое явление в качестве традиционного, воплощающего собой историческую преемственность, от явления, которое существовало в древности.

Историческая преемственность Московского государства от Киевской Руси была реальным фактом, но благодаря

усилиям московских идеологов она стала еще и политической идеей, официальным идеологическим постулатом. Кратким выражением данной политической идеи может служить формула: “Москва — второй Киев, московские князья — потомки киевских князей, наследники их доблестей и земель”. Именно в таких словах выражалась часто идея исторической преемственности Московского государства от Киевской Руси в русской литературе XIV—XVI вв. “...И возсия ныне стольный и преславный град Москва, яко вторый Киев...”, — говорилось в “Истории Казанского царства” — произведении, созданном неизвестным автором приблизительно в 1564—1565 гг. “Братия и” князи русские, гнѣздо есмь были великого князя Владимира Киевского!”, — так обращался, согласно тексту “Задонщины”, великий князь Московский Дмитрий Иванович, к другим русским князьям, призывая их на битву с войском хана Мамаю. Иван IV (Грозный) тоже видел истоки московской государственной власти во власти князей Киевской Руси. “Сего убо православия *истинного* Росийскаго царствия самодержавство божиимъ изволением *почень* от великого князя Владимира, просвѣтившаго Рускую землю святымъ крещениемъ, и великого князя Владимира Мономаха...”, — заявлял он в первом своем послании Андрею Курбскому.

Частые и настойчивые напоминания о своем происхождении от Киевских великих князей Московские государи делали не только для придания себе большего авторитета, но и для обоснования своих притязаний на земли Киевской Руси и в первую очередь на территорию самого Киевского княжества вместе с Киевом, пребывавшую в рассматриваемое время под властью польского короля. В 1490 г. Московский царь Иван III откровенно писал германскому императору Максимилиану I о том, что он собирается “отвоевывать свою отчину — Великое княжество Киевское, которым владеет Казимир, король Польский, и его дети, а [это — часть] нашего Государства, русских земель”. Подобным же образом, когда в 1471 г. в Великом Новгороде в среде аристократии возникло стремление к религиозному и политическому обособлению от Московии, царь Иван IV заявлял новгородцам через своих послов: “Отчина есте моа, люди Новгородстии, изначала отъ дедъ и прадедъ нашихъ, отъ великого князя Володимера, крестившаго землю Рускую,

отъ правнука Рюрикова, первого великого князя земли вашей; и отъ того Рюрика даже и до сего дни знали естя единъ родъ техъ великихъ князей, преже Киевскихъ до великого князя Дмитрея Юрьевича Всеволода Володимерскаго, а отъ того великого князя, даже до мене, родъ ихъ мы владеемъ вами, и жалуемъ васъ, и боронимъ отвселе, а и казнити волны же есмы, коли на насъ не по старине смотрите почнете”.

Особенно часто при рассказах о Московских государях летописи и литературные произведения XIV—XVI вв. называют имя Киевского князя Владимира Мономаха. Фигура последнего воплощала собой целый комплекс высоко значимых для Московского самодержавия политических идей.

Во-первых, Владимир Мономах был носителем образа идеального монарха, почитаемого еще со времен Киевской Руси всеми слоями русского общества, как аристократией, так и простым народом. В эпоху Московского государства этот образ получил развитие в устном народном творчестве и литературе. Былинный Киевский князь “Владимир Красное солнышко” соединил в себе народные мифы и о Владимире Святом, и о Владимире Мономахе, но в большей мере в нем угадываются черты именно последнего. В условиях татаро-монгольского владычества на первый план в русском политическом сознании, естественно, выдвигался образ князя — защитника Русской земли, и Владимир Мономах, как никто из Киевских князей, подходил под этот политический идеал.

Во-вторых, Владимир Мономах воплощал своей личностью идею преемственности власти Московских государей от власти князей Киевских — памятники письменности Московии настойчиво внушают, что именно он является “прародителем” того или иного Московского великого князя или царя.

В-третьих, Владимир Мономах выражал собой идею преемственности власти Московских государей от императорской власти “Империи Ромеев” — Византии. Причем для того, чтобы выступать в данном качестве, Владимир Мономах имел двойное основание: он родился от дочери византийского императора Константина Мономаха и после своего восшествия на великокняжеский престол в Киеве получил его царский венец. Впоследствии этот венец перешел по наследству к Московским государям, и факт его перехода сначала из Византии в Киев, затем из Киева во Влади-

мир, а оттуда — в Москву стал служить обоснованием идеи преемственности Московского самодержавия от власти Киевских князей и Византийских императоров.

Первое ясное выражение данной идеи дает “Сказаніе о князехъ владимірскихъ”, созданное в начале XVI в. Здесь рассказывается легенда о том, как византийский император Константин Мономах передал через своих послов Киевскому князю Владимиру Всеволодичу “животворящий крест” со своей шеи, “царскій венець” со своей головы, “крабѣйцу сердоликову”, принадлежавшую, по преданию, римскому императору Августу, “святыя бармы” со своих плеч и многие другие “дары царскія”. При передаче названных даров Владимиру Всеволодичу были сообщены, якобы, следующие слова византийского императора: “Пріими отъ насъ, боголюбивый и благовѣрный княже, сия честные дарове, иже отъ начатка вѣчныхъ лѣтъ твоего родства и поколѣнія царскихъ жребіи на славу и честь на венчание твоего волнаго и самодержавнаго царствія..., да нарицаешися боговенчаннй царь...”. Но еще более важную идеологическую нагрузку несли заключительные слова рассказа о царских дарах: “Оттолѣ и донынѣ тѣмъ царскимъ венцемъ венчаются великій князи владимерстіи, его же прислалъ греческій царь Константинъ Манамахъ, егда поставятся на великое княжение росюское...”. О том, какую большую роль играла эта легенда в официальной политической идеологии Московского государства, свидетельствует уже один только факт включения ее в середине XVI в. в состав чина венчания русских царей. В течение указанного столетия приведенная легенда неоднократно использовалась для обоснования прав Московских государей на титул царя. К примеру, дипломаты Ивана IV ссылались на нее при переговорах с Великим княжеством Литовским, а послы Федора Ивановича — при переговорах с Польшей. В наказе “великому” посольству, которое в 1587 г. было отправлено в Речь Посполитую для решения вопроса об избрании русского государя на польский трон, содержалось поручение заявить о невозможности для царя Федора Ивановича государство Московское и царский титул “подписать под коруну Польскую”. И в обоснование того, что титул Московского царя должен стоять выше титула Польского короля, советовалось напомнить польским панам, что царский титул получен русским государем от Византийского императора. “Принесено бысть то царское

поставленье крест животворящего древа и царская диадема и царская шапка от царствующего града Византия, Нового Рима, к великому государю, государя нашего великого прародителю к великому князю Владимиру Маномаху Киевскому и всея Руси, и как ис Киева принесено великое государство в Володимерское великим государем великим князем Ондреем Боголюбским, и как то царское достоянье принесено бысть из Володимеря пресловущее царство в Москву великим князем Данилом Александровичем”.

Приведенный текст показывает, что легенда о царских дарах Владимиру Мономаху из Византии получила к концу XVI в. дальнейшее развитие. В первоначальном ее варианте ничего не говорилось о перенесении царства в Москву.

Придание этой легенде в условиях Московского государства повышенного идеологического значения свидетельствует о том, что здесь сложилось понимание сущности царской власти как явления традиционного, т. е. передающегося по наследству. Царем нельзя стать — им можно только родиться. Титул царя нельзя присвоить самому себе — этот титул исходит от высшего авторитета. В качестве последнего выступает в конечном итоге Бог. Божественно и само слово “царь” — в священных текстах царем именуется сам Бог, который выступает как “Небесный Царь”. Царями называются государи Ветхого завета — царь Давид, царь Соломон. Самовольное объявление себя царем равнозначно самовольному объявлению себя святым.

Политико-правовая идеология Московии строго отличала титул царя от королевского титула. Последний, с точки зрения московских идеологов, был менее почетным, стоял ниже царского звания. В 1489 г. посол императора Священной Римской империи германской нации Максимилиана I Николай Поппель, пребывая в Москве, предложил Ивану III от имени своего императора титул короля. В ответ великий князь Московии передал послу через дьяка Федора Курицына следующие слова: “...А что ты нам говорил о королевстве, [спрашивая,] желаем ли мы, [чтобы] Цезарь поставил нас королем на своей земле, то [следует тебе знать, что] мы Божьей милостью Государи на своей земле изначально, [т. е.] от первых своих прародителей. А поставление имеем мы от Бога, как наши прародители, так и мы”.

Развитие идеи царской власти в условиях Московского государства привело к появлению понятия *истинного, бого-*

венчанного, христианского царя, с одной стороны, и противоположного ему понятия ложного, *самозванного царя* — с другой.

Впервые такое различие четко провел архиепископ Ростовский Вассиан в своей грамоте, посланной на Угру великому князю Ивану III во время знаменитого стояния русских войск против войск татарского хана Ахмата. Как известно, владычествовавшие на Руси татаро-монгольские ханы с самого начала звались царями. Причем еще с Батыея повелось правило, согласно которому русские князья клялись татарским ханам не выступать против них. Вассиан в своей грамоте призвал Ивана III отказаться от клятвы своих прародителей не поднимать руку на царя, ибо, во-первых, та клятва была вынужденной, а, во-вторых, татарские ханы являлись ненастоящими царями. “И се убо который пророкъ пророчествова, или апостоль который или святитель научи сему богостудному и скверному самому называющуся царю повиноватися тебе, великому Рускихъ странъ христианскому царю? — вопрошал архиепископ Ростовский. — Не точию нашедшаго ради съгрешения и неисправления къ Богу, паче же отчаания, еже не уповати на Бога, попусти Богъ на преже тебе прародитель твоихъ и на всю землю нашу оканнаго Батыея, иже пришедь разбойнически поплени всю землю нашу, и поработи, и въцарися надъ ними, а не царь сый, ни отъ рода царьска...”. Грамота призывала русского государя выступить против татарского хана “не яко на царя, но яко на разбойника и хищника и богоборца”.

Истинный царь, по мнению идеологов Московии — это царь боголюбивый, охранитель православной христианской веры. Концепция царской власти в том виде, в каком она развивалась в политической и правовой мысли Московского государства, включала в себя, помимо идеи богоустановленности и наследственности данной власти, идею служения ее православному христианству.

Вместе с тем истинный царь рассматривался и в качестве защитника Русской земли. Как известно, эти две обязанности верховного властителя — охранять православную христианскую веру и защищать Русь от врагов — выделялись еще в политико-правовой идеологии Киевской Руси. В условиях Московии учение об этих обязанностях русского государя получило довольно необычное развитие в творчестве

монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея. Последний совместил эти две различные обязанности носителя верховной государственной власти на Руси и представил их в качестве единого предназначения царствующей особы.

В своем послании дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину, написанном около 1523–1524 гг., Филофей связал судьбу государств, в которых официальная идеология покоится на православной христианской вере, с отношением власти и населения к данной вере. Такие государства гибнут только в том случае, если отступают от православной христианской веры. Именно предательство православной веры привело к гибели Византию. “Девятьдесят лет, како Гречское царство разорися и не созиждется, — отмечал Филофей и делал вывод: — сиа вся случися грѣх ради наших, понеже они предаша православную греческую вѣру в латынство”. Еще стены и столпы Византии не были пленены, но душа византийцев пленена была дьяволом — оттого и пало это государство.

Московское царство, считал Филофей, приобрело вследствие этого особое значение. “Да вѣси, христолюбче и боголюбче, — писал он, — яко вся христианская царства приидаша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчскимъ книгамъ то есть Ромеиское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти”. Отсюда проистекала *идея особой ответственности русского царя за судьбу вверенного ему Богом государства*. Ибо судьба этого государства, а именно “Русии” — Русской земли, накрепко связана отныне с судьбой православной христианской веры, так что сохранение его есть вместе с тем сохранение и данной веры. “Видиши ли, избранниче Божий, — констатировал Филофей, — яко вся христианская царства потопишася от невѣрных, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит. Подобае царствующему держати сие с великим опасением и Богу обращением, не уповати на злато и богатство изчезновеное, но уповати на все дающего Бога”.

Приведенное сочинение псковского старца Филофея было размножено в течение XVI—XVII вв. во многих списках. Появилось оно и в иных вариантах, например, как “Послание Московскому великому князю Василию Ивановичу”, “Послание к государю царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Русии”.

К тексту данного произведения Филофея была впоследствии привязана политическая концепция “Москва — Третий Рим”, согласно которой Россия есть наследница не только политической идеологии, но и территории Византийской империи. Именно псковского монаха стали рассматривать в качестве родоначальника этой концепции, и указанное мнение до сих пор господствует в трудах, посвященных русской политической идеологии эпохи Московского государства.

Между тем вдумчивое чтение сочинения Филофея позволяет увидеть в нем нечто, в корне отличное от концепции “Москва — Третий Рим”. Безусловно, небольшое послание псковского монаха принадлежит к числу самых значительных идеологических сочинений XVI в. Однако главная его идея — *это идея “Ромейского царства”*.

Филофей совсем не отождествляет “Ромейское царство” с реальными государствами — Византией (Вторым Римом) или Древним Римом (Первым Римом). В его представлении это царство Господа Бога — идеальное царство, которое называется “Ромейское” только потому, что именно в Риме произошло впервые соединение христианской религии с государственной властью. В отличие от реальных государств “Ромейское царство” неразруσιμο. Реальные же государства подвержены гибели. Древний Рим и Византия являли собой лишь носителей образа идеального царства. После того, как они рухнули, образ “Ромейского царства” перешел на Московское царство. Таким образом, Русское государство предстает в сочинении Филофея не наследником реально существовавших и погибших государств Византии и Древнего Рима, но в качестве нового носителя идеала православного христианского государства. Иначе говоря, Филофей видел предназначение Русского государства быть не *Империей*, а *Святой Русью*, средоточием не материального, а духовного — воплощением не грубой материальной силы, а силы духовной.

Заявлением о том, что два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать, Филофей выражал не свою уверенность в несокрушимости Русского государства, но мысль о том, что в случае, если и оно падет, как пали Древний Рим и Византия, другого носителя образа “Ромейского царства” на земле не появится. Русь — последний земной носитель

идеала православного христианского государства. Если Русь погибнет, “Ромейское царство” не умрет вместе с ним — идеалы бессмертны. Поэтому идеал православного государства будет продолжать жить, однако стремиться к нему на земле станет уже некому.

Царский титул в свете такого представления о Русском государстве приобретал особое значение — он становился титулом не просто главы государства, верховного властителя, но *титулом хранителя Святой Руси*. Следовательно, царь начинает выступать в русском политическом сознании в качестве носителя не только государственной власти, но и устоев всего общества — его социально-политической организации и официальной идеологии. Таким образом, идею, внесенную Филофеем в русскую политическую идеологию, можно выразить формулой: *без царя нет Святой Руси, без Святой Руси нет царя*.

Как известно, название “царь” употреблялось еще в литературе Киевской Руси применительно к таким русским князьям, как Владимир Святой, Владимир Мономах, Андрей Боголюбский. В это название тогда не вкладывался какой-то особый смысл, оно использовалось, скорее всего, по аналогии с библейскими текстами, в которых наиболее авторитетные властители именуются царями. Подобным же образом и в литературных произведениях Киевской Руси слово “царь” призвано было лишь оттенить особые заслуги указанных русских великих князей в распространении и охране христианской веры. Поэтому употребление его было эпизодическим.

Первым из русских великих князей, наименование которого царем стало носить постоянный характер, был Василий II (Темный), правивший в Московском государстве в 1425—1462 гг. И это произошло не случайно. Именно при Василии II Московия прекратила выплату дани татаро-монгольским ханам (в 1451 г.), т. е. стала по отношению к Золотой Орде в фактически независимое положение. Закономерно в этом плане и наименование царем Дмитрия Донского — победителя татаро-монголов на Куликовом поле. Вошедший в Воскресенскую летопись рассказ о его жизни, написанный в конце XIV в., называется “О житии и о представлении царя Русаго, великого князя Дмитрия Ивановича”. Эти факты свидетельствуют, что царский титул стал пониматься в Московии как обозначение не зависимого ни

от каких других земных властителей государя. В этом смысле он по существу слился с титулом “самодержец”, которым величался тот, кто сам, самостоятельно держит государство.

В течение XVI в. значение титула “царь” как титула, указывающего на независимость его носителя от какого-либо земного владыки, еще более упрочилось в русском политико-правовом сознании. Появилось даже словосочетание “вольное царское самодержжество”. Последнее противопоставлялось “убогим королевствам” европейских стран, где государи не “коренные”, не “вотчинные”, как на Руси, а “посаженные” и, следовательно, не “вольные”.

Политическая и правовая идеология Московии отражала состояние крепнущего в своих материальных и духовных силах, растущего в своих территориальных размерах гордого и независимого государства.

Это государство уже вполне осознавало свои великие возможности и перспективы. И соответственно проявляло стремление утвердиться в качестве не только европейской или азиатской, но и мировой державы. В официальной идеологии Московии это стремление ярче всего выразилось в изменении содержания легенды о начале княжения на Руси династии Рюрика.

Как известно, легенда эта была создана в Киеве в первые годы правления Владимира Мономаха. Она повествовала о начале Русского государства. Согласно ей в лето 6370 (в 862 г. Христовой эры) славянские племена, селившиеся на северо-востоке Европы, устав от междоусобиц, решили призвать к себе на правление князя из варягов, руси. И обратились к варяжскому князю Рюрику и его братьям: “Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нѣтъ. Да поидѣте княжить и володѣти нами”. Рюрик пришел и сел княжить в Новгороде, два его брата — в других местах. Так основалась династия русских князей, правивших сначала в Киевской Руси, а затем в Московии.

Стремление Московских государей стать, если не выше, то хотя бы вровень с государями европейских держав, побудило московских идеологов внести в содержание легенды о начале Русского государства соответствующие изменения. Основателем династии Московских государей был объявлен не кто иной, как римский император Октавиан Август. Чем дальше в будущее шла династия Московских государей, тем

более удлинялось ее прошлое. В официальной Воскресенской летописи, созданной в середине XVI в., рассказ о начале династии русских князей был назван следующим образом: “Начало православныхъ государей и великихъ князей Рускихъ, корень ихъ изыде отъ Августа, царя Римскаго, а се о нихъ писание предложить”. По этому рассказу у Августа якобы имелся брат Прус, которого он поставил править землями между реками Вислой и Неманом. С тех пор эта территория называется Прусской землей. Сороковым коленом в потомстве Пруса явился Рюрик. “И въ то время, — говорит летопись, — въ Новгороде некихъ старейшина, именовъ Гостомысль, скончеваеть житие, и созва владалца сущаа съ нимъ Новагорода, и рече: “Советъ даю вамъ, да послете въ Рускую землю мудрыя мужа и призовете князя отъ тамо сущихъ родовъ, Римска царя Августа рода”; они же шедше въ Прусскую землю, обретоша князя Рюрика, суща отъ роду Римска царя Августа, и молиша его съ посланьми всехъ Новоградець, дабы къ нимъ шель княжити”.

Помимо Воскресенской летописи данный рассказ приводится в “Сказании о князьях Владимирских” (начало XVI в.), в “Степенной книге”, составленной в 1563 г., в посланиях Ивана IV и других памятниках письменности XVI в. Царь Иван IV писал: “Великих Государей Царей Российских корень изыде от превысочайшаго Цесарскаго престола и прекрасно-цветущаго и пресветлаго корени Августа Кесаря, обладающаго вселенною”. Подобная формула с указанием на Августа, обладающего вселенной, чаще всего встречается в документах эпохи Московского государства. Она во многом объясняет, почему московские государи избрали в родоначальники себе вместо византийского базилиуса древнеримского императора. Древний Рим во времена Августа был средоточием всего мира. Почти все европейские государства происходят из лона древнеримской империи. Выводя свое происхождение от Августа, московские цари утверждали мировое значение своей державы.

Любопытно, что параллельно с рассматриваемой династической переориентацией с Византии на Древний Рим в XVI в. в политической идеологии Московии возникла идея о том, что Русь получила христианство не из Византии, а из Древнего Рима, т. е. непосредственно из самого источника. В связи с этим в русском обществе установился культ Анд-

рея Первозванного как святого апостола, принесшего на Русь христианскую веру. Легенда о посещении русских земель Андреем Первозванным отражена еще в летописях Киевской Руси. В условиях Московии эта легенда получила дальнейшее развитие. При этом в изложении ее часто подчеркивалось, что русские приняли христианскую веру одновременно с другими народами и, во всяком случае, не позднее греков.

Все подобные факты позволяют сделать вывод, что общим мотивом, пронизывавшим русскую политико-правовую идеологию эпохи Московии, была *идея самоценности Русского государства*. Русь поднялась из руин татаро-монгольского погрома, вышла вновь на арену мировой истории в качестве независимой державы, дабы жить самостоятельной жизнью в соответствии со своим предназначением. Русская политико-правовая идеология должна была в этих условиях способствовать осознанию государственными деятелями Московии, а также правящими кругами европейских стран самостоятельности и мощи новой Русской державы. В свете этого становится более объяснимым смысл новых политических идей, появившихся в русском обществе в течение XIV—XVI вв., и тех метаморфоз, которые претерпели в рамках официальной идеологии Московского государства политические идеи Киевской Руси.

Решение Московией задачи своего самоопределения в качестве самостоятельного государства неизбежно обостряло проблемы ее внутренней политической организации. Это обострение нашло свое отражение в политической и правовой мысли. Следствием стало появление в рамках данной мысли самых различных идеологических течений и воззрений. Наиболее значительными и интересными среди них были идеология “нестяжательства”, политические идеи и концепции Иосифа Волоцкого, Ивана Грозного, Андрея Курбского и Ивана Пересветова.

§ 3. Политические и правовые идеи “нестяжательства”

Нестяжательство” — это идеологическое течение, оформившееся в рамках русской православной церкви во второй половине XV — начале XVI в. В качестве главных провод-

ников данного течения выступили монахи Заволжья, поэтому в литературе оно часто именуется учением или движением “заволжских старцев”. Названия “нестяжатели” они удостоились за то, что проповедовали бескорыстие (нестяжание) и, в частности, призывали монастыри отказаться от владения каким-либо имуществом, в том числе земельными угодьями, селами, и превратиться в школы чисто духовной жизни. Однако призывом к освобождению монастырской жизни от мирской суеты учение заволжских старцев далеко не исчерпывалось. Проповедь нестяжания, хотя и была одной из главных в данном учении, не выражала его глубинного смысла. Идея бескорыстной жизни, т. е. жизни, освобожденной от стремления к материальному богатству, выросла у заволжских старцев из другой идеи, которая как раз и являлась корневой в их мировоззрении. Суть ее заключалась в понимании того, что главное в человеческой жизни совершается не во внешнем по отношению к человеку мире, а внутри самого человека. Настоящая, соответствующая природе человека жизнь — это жизнь его духа. Надлежащее устройство своей внутренней, духовной жизни требует от человека, помимо прочего, достижения определенной степени свободы от внешнего мира, в том числе и от различных мирских благ. При этом нет необходимости стремиться к полному освобождению от внешнего мира — отшельничество в представлении заволжских старцев есть такая же крайность, как жизнь в материальной роскоши. Важно, чтобы внешний мир не мешал внутреннему самосовершенствованию человеческой природы. Отсюда и проистекала проповедь нестяжания. Не будучи главной в учении заволжских старцев, она тем не менее в наибольшей мере затрагивала интересы иерархов русской православной церкви, поскольку выливалась в призыв к последним отказаться от владения огромным материальным богатством. В связи с этим проповедь нестяжания оказалась самой заметной среди идейных лозунгов движения заволжских старцев. Вот почему оно получило название “нестяжательство”.

Политическая сторона данного учения проявлялась не только в выступлении его представителей против монастырского землевладения. Определяя свое отношение к внешнему миру, нестяжатели неизбежно должны были выразить собственное отношение и к государству, и к царской власти,

и к закону. Они не могли уйти и от решения проблемы соотношения государственной власти и власти церковной — одной из важнейших политических проблем русского общества как в эпоху Киевской Руси, так и в эпоху Московии.

Многое в сущности нестяжательства раскрывается через личности и судьбы его идеологов и сторонников. Поэтому, прежде чем излагать содержание данного учения, обратимся к их биографиям.

Главным идеологом нестяжательства был преподобный *Нил Сорский* (1433—1508). О жизни его сохранилось мало сведений. Известно только, что происходил он из боярского рода Майковых. В юности своей обитал в Москве, занимаясь переписыванием богослужебных книг. Еще в молодые годы принял монашеский постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. Был в ученичестве у знаменитого в те времена своими добродетелями старца Паисия Ярославова. После этого Нил Сорский много странствовал по Востоку, побывал в местах, связанных с Иисусом Христом. Затем долго жил среди монахов русского скита на Святой Горе Афонской. Вернувшись домой, Нил Сорский некоторое время жил в келье возле Кирилло-Белозерского монастыря. Но потом, не удовлетворенный образом своей жизни, ушел в лесные дебри за 15 верст от монастыря и там на берегу речки Сорки (отсюда и прозвище его — Сорский) построил себе хижину и стал жить так, как хотел. В одном из посланий отсюда Нил Сорский писал: “И вот, по благодати Божией, обрел я себе место, удобное моему сердцу, так как оно мало “входно” для мирских людей”.

Неподалеку от хижины Нила Сорского построил себе домик ученик его Иннокентий, тоже происходивший из бояр (Охлебининых). Потом стали приходиться на поселение в это место и другие монахи. Так возник первый на Руси скит, или, по-другому, пустынь — сообщество монахов, живущих в отдельных кельях, устроенных в лесных дебрях. Впоследствии Нил Сорский разработал для своего скита целый устав, в котором выразил многое из своего мировоззрения.

Эта Нилова пустынь, расположившаяся на Вологодчине, стала колыбелью движения нестяжателей. Жизнь в глухомани не мешала Нилу Сорскому распространять свое учение посредством письменных посланий и устных речей. С последними он выступал и на соборах русской православ-

ной церкви. Особенно большую известность приобрела речь Нила Сорского на Соборе, состоявшемся в Москве в 1503 г. Именно на нем он призывал монастыри отказаться от земель и деревень и добывать средства для существования только “рукоделием”.

Умер Нил Сорский 7 мая 1508 г., составив перед тем удивительное по своему содержанию завещание — последнюю вспышку своей души. “Повергните тело мое в пустыни, — обращался он к своим ученикам, — да изъядят е зверие и птица, понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения. Мне потщания, елико по силе моей, чтобы бысть не сподоблен чести и славы века сего некоторыя, яко же в житии сем, тако и по смерти... Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу от вас и от мене прощения. Бог да простит всех”. Не только в жизни, но и в смерти своей Нил Сорский остался верен своему учению.

Продолжатели Нилова учения были не столь последовательны, как он.

Среди них необходимо выделить прежде всего *Вассиана Косого* (ок. 1470 — до 1545). Мирское имя его — Василий Иванович Патрикеев. Он был князем, представителем знатного рода Гедиминовичей, троюродным братом великого князя Василия III. До января 1499 г. состоял на государственной службе. Из летописей видно, что в 1494 г. тогдашний русский государь Иван III направлял Василия Патрикеева в качестве главного посла на переговоры к Литовскому князю Александру, а в 1496 г. назначил его главным воеводой над войском, ходившим против шведов в Финляндию. В 1499 г. молодой князь по не вполне ясным из источников причинам был обвинен вместе со своим отцом и младшим братом в государственной измене. Благодаря заступничеству духовенства смертная казнь, назначенная боярам Патрикеевым, была заменена Василию и его отцу пострижением в монахи, а брату домашним заточением. В качестве места монашеского пострига и дальнейшего пребывания Василию Патрикееву был назначен Кирилло-Белозерский монастырь. Здесь он, став монахом Вассианом, познакомился с Нилом Сорским. Учение последнего увлекло новоиспеченного монаха, и он поселился в Ниловой пустыни. Осенью 1503 г. Вассиан прибыл в Москву на церковный Собор, по окончании которого

остался здесь, обосновавшись в Симоновом монастыре. Вскоре он становится самым ярким критиком церковной политики Иосифа Волоцкого и его сторонников — иосифлян. Как представитель родовитой знати Вассиан был вхож в великокняжеский дворец и впоследствии даже пользовался покровительством Василия III. Однако это не спасло его от печальной участи. На церковном Соборе 1531 г. Вассиан Косой был обвинен в богословских промахах и осужден на заточение в Иосифов монастырь в Волоколамске, где впоследствии и кончил свою жизнь.

К числу видных сторонников идеологии нестяжательства следует отнести и *Максима Грека* (ок. 1470—1556). Он также происходил из знатной и богатой семьи, правда, семьи не русских, а греческих аристократов. Первоначальное его имя — Михаил Триволис. До прибытия своего в Московию он сумел получить добротное светское образование, слушая лекции в лучших итальянских университетах (Флоренции, Падуи, Милана).

Увлечение богословием возникло у Михаила Триволиса во Флоренции под влиянием проповедей Дж. Савонаролы, настоятеля доминиканского монастыря св. Марка. Не исключено, что будущий знаменитый московский мыслитель слушал эти проповеди в одной толпе с будущим великим флорентийским мыслителем Никколо Макиавелли. Последний, правда, воспринимал их без всякого восторга, а, скорее, даже с презрением к проповеднику.

Казнь Дж. Савонаролы, последовавшая в 1498 г., не отвратила Михаила Триволиса от учения доминиканцев. В 1502 г. он становится монахом монастыря св. Марка. Однако в 1505 г. в его судьбе происходит коренной поворот: Михаил покидает Италию и поселяется в Ватопедском монастыре на Св. Горе Афонской. Здесь он обращается в православие и принимает имя Максима.

В 1515 г. великому князю Василию III понадобился переводчик для переложения греческой толковой Псалтыри на русский язык. В Ватопедский монастырь митрополитом Варлаамом была направлена просьба прислать специалиста по таким переводам монаха Савву. Последний, однако, не смог по причине своей глубокой старости и немощи выехать в Москву. И тогда выбор пал на Максима Грека.

Прибыл греческий монах в Москву в марте 1518 г., а к осени следующего года представил требовавшийся перевод.

Не зная поначалу русского языка, он переводил с греческого на латинский. Знатоки же последнего при дворе Московского государя имелись, они и перелагали латинский текст на русский язык. Один из этих знатоков — толмач Посольского двора Дмитрий Герасимов — писал в рассматриваемое время своему знакомому: «А ныне, господине, переводит Максим Псалтирь с греческого толковую великому князю, а Мы с Власом у него сидим, переменяясь; он сказывает полатыньски, а мы сказываем по-русски писарем». Полученный таким странным образом русский перевод греческой Псалтыри был одобрен церковными иерархами и понравился Василию III. Переводчик Максим Грек получил щедрую награду и просьбу остаться в Московии для осуществления новых переводов и исправления богослужебных книг. На эту просьбу он после недолгих раздумий ответил согласием.

За короткое время греческий монах сделался заметным явлением культурной жизни Москвы. Незаурядный ум и широкие познания в европейской философии и теологии привлекли к нему внимание образованных представителей русской аристократии. Келья Максима Грека стала местом, где регулярно собирались для обсуждения сложных философских и богословских проблем многие из тех людей, которые прославятся впоследствии в качестве видных русских мыслителей. Среди них были, в частности, Дмитрий Герасимов, Федор Карпов, Зиновий Отенский, Артемий Троицкий, Сильвестр. В совместных беседах названные мыслители познакомились с книгами, которых прежде не знали, развивали свое мировоззрение. Максим Грек еще и совершенствовался в русском языке.

В 1521 г. Максим Грек знакомится с Вассианом Косым, в результате чего обнаруживается, что греческий монах вполне разделяет основные принципы русской идеологии нестяжательства. Более того, Максим Грек становится активным проповедником этих принципов. Он, в частности, открыто заявляет, что неприлично монастырям владеть каким-либо недвижимым имуществом. Такие заявления не могли остаться без последствий. И в 1525 г. церковный Собор обвиняет Максима Грека в деяниях против православной веры и русской церкви и осуждает его к монастырскому заточению. Более четверти века Максим Грек живет в заточении: сначала в Волоколамске, затем, после вторичного осуждения

на Соборе 1531 г., в Твери. Наконец в 1551 г. царь Иван IV, вняв “умолению” игумена Троице-Сергиевой лавры Артемия, освобождает уже дряхлого, больного Максима из заточения и разрешает ему провести остаток дней в этой знаменитой обители. Здесь Максим Грек и умирает в январе 1556 г.

Помимо Вассиана Косого и Максима Грека в числе сторонников нестяжательства находился и такой видный церковный деятель Московии, как упоминавшийся выше Артемий Троицкий. Судьба последнего была столь же печальной, как и первых: в 1553 г. Артемий был обвинен церковным Собором в склонности к ереси и приговорен к заточению в Соловецком монастыре. Вскоре после этого подверглась осуждению на заточение целая группа заволжских старцев — нестяжателей. В результате к 60-м годам XVI в. нестяжательство как социальное движение фактически прекратило свое существование.

Биографии идеологов нестяжательства ясно свидетельствуют, что церковные и светские власти Московии видели в этом движении опасную для себя духовную силу, сокрушить которую можно было только жестокими репрессиями. Причем данная опасность особенно увеличивалась вследствие того, что нестяжатели не только не выходили за рамки православной христианской идеологии, но и, напротив, именно себя считали истинными ее выразителями. Обвинения в склонности к ереси, которыми обволакивалось преследование нестяжателей официальными московскими властями, Нил Сорский и его последователи напрочь отвергали. Более того, строгое следование духу и букве православия все нестяжатели рассматривали в качестве своей главной жизненной обязанности. “Не просто и не случайно подобает нам действовать, — писал Нил Сорский в одном из своих посланий, — но по Божественному писанию и по преданию св. Отцев. Ишествоие мое из монастыря не было ли ради душевной пользы? Ей, ради нее, потому что я не видел в нем сохранения образа жизни, по закону Божию и преданию отеческом...”. Максим Грек подчеркивал в своем “Исповедании православной веры”, что “вседушно пребываето всех богословных догматех и мудрствованиях” и вопреки им ни малейше не учит “ни единого человека”. “Да отступают от всякаго лихоимственнаго резоимания и неправды и хище-

ния чужих трудов”, — требовал он от своих обвинителей и при этом иронически вопрошал: “Аще сих ради тяжек являюся вам и наричюся еретик?” Артемий Троицкий, вынужденный из монастырского заточения бежать в Литву, получил там известность как ревностный защитник православия и обличитель протестантизма.

Духовная мощь нестяжательства во многом основывалась на личном авторитете его идеологов. Все они — и Нил Сорский, и Вассиан Косой, и Максим Грек, и Артемий Троицкий — были людьми в высшей степени деятельными, высокообразованными, умственно одаренными. Они умели красиво излагать свои мысли как в устной беседе, так и на письме, т. е. были способны привлекать к себе все новых и новых сторонников. Идеологи нестяжательства были весьма плодовитыми для своего времени писателями. На это указывает та часть их письменного наследия, которая дошла до нас. Так, из творчества Нила Сорского сохранилось по меньшей мере два десятка произведений — “Предание ученикам”, послания к различным людям, Скитский устав, похожий на философский трактат. Вассиан Косой оставил нам не менее пяти сочинений: эти главным образом полемические заметки, направленные против учения Иосифа Волоцкого. Кроме того, с помощью Максима Грека он разработал новую редакцию “Кормчей книги”, соответствующую духу “нестяжательства”. Из написанного Максимом Греком известно на сегодняшний день около 150 (!) произведений различных жанров. Артемий Троицкий — автор около двух десятков дошедших до нас сочинений. Важно отметить, что, распространяя свои взгляды, нестяжатели пытались повлиять и на самих государей Московских, к которым они неоднократно обращались с посланиями.

Нестяжатели представляли собой тот редкий пример, когда люди, проповедуя какие-либо идеи, сами стремятся жить в полном соответствии с ними. Особенно удалась жизнь согласно своим идеям Нилу Сорскому. Другим же идеологам нестяжательства очень помогли привести образ их жизни в более полное соответствие с проповедуемыми ими идеями официальные церковные и светские власти — помогли именно тем наказанием, которое им назначили, т. е. монастырским заточением, освобождающим человека от излишних материальных благ и обособляющим его от внешнего

мира. Максим Грек почти все свои произведения, в том числе “Исповедание православной веры”, написал во время заточения в Тверском Отрочь монастыре.

Судьбы Нила Сорского и его сторонников — такое же реальное воплощение идеологии нестяжательства, как и их сочинения.

Все отмеченные обстоятельства, обусловившие духовную силу нестяжательства, в конечном счете спасли эту идеологию от полного забвения. Русская история справедлива, как Господь Бог, и всегда воздает каждому по заслугам его, пусть часто и через долгий срок.

Потерпев поражение от последователей Иосифа Волоцкого — иосифлян — в земном мире, мире практической политики, нестяжатели одержали внушительную победу над ними в мире идеальном. Иосифляне вытеснили сторонников нестяжательства из сферы церковной иерархии, заняв в ней почти все ступени. Нестяжатели же всецело возобладали над иосифлянами в пантеоне святых русской православной церкви. В этом пантеоне нашлось место самому Иосифу Волоцкому, но не нашлось никому из непосредственных его учеников. Нил Сорский же был канонизирован вместе со многими своими учениками. В число святых вошел и тот среди них, с кем Нил основывал свою пустынь, а именно: Иннокентий Комельский. Канонизация Иосифа Волоцкого совершилась уже в конце XVI в. Канонизация Нила Сорского происходила постепенно, в течение XVIII—XIX вв., с ростом числа его почитателей. Синод вынужден был санкционировать ее в 1903 г. А Максим Грек был официально причислен к лику святых лишь недавно — в 1988 г. Венец мученика, которым официальные церковная и светская власти Московии одарили почти каждого из идеологов “нестяжательства”, превратился в конце концов в венец святости.

Но еще более значимым знаком победы нестяжательства в мире идеальном стало появление в русском обществе и широкое распространение в течение XIX в. мнения о том, что именно оно является истинно *русской и истинно православной идеологией*.

Изучение письменного наследия нестяжателей показывает, что полного единомыслия среди них не было. Каждый из идеологов нестяжательства, будучи личностью незаурядной, самостоятельно мыслящей, привносил в это учение что-

то свое, лишь ему присущее. Однако в их произведениях нельзя не увидеть целого ряда общих для всех этих людей идей, жизненных принципов, воззрений на те или иные общественные явления. Знакомство с этими идеями, принципами и воззрениями позволяет понять, почему церковная и светская власти Московии относились к их выразителям как к своим злейшим врагам.

Как уже говорилось, для идеологов нестяжательства, и, в первую очередь, Нила Сорского, бескорыстие было лишь одним из необходимых условий праведной жизни, т. е. жизни «по закону Божию и преданию отеческому, но по своей воле и человеческому помыслу». Подобная жизнь с их точки зрения может быть устроена человеком только внутри себя, в сфере своего духа. Внешний по отношению к человеку мир, будь то общество, государство, церковь или монастырь, организован таким образом, что праведно жить в нем невозможно.

По мнению Нила Сорского, чтобы устроить себе праведную жизнь, необходимо стать как можно более независимым от внешнего мира. Для этого следует прежде всего научиться приобретать «дневную пищу и прочие нужные потребы» плодами «своего рукоделия и работы». Ценность указанного «рукоделия» состоит, помимо прочего, еще и в том, что «сим бо лукавыя помыслы отгоняются». «Стяжания же, яже по насилию от чужих трудов собираема, вносить отнюдь несть нам на пользу».

Призыв полагаться единственно на собственные силы идеологи нестяжательства относили не только к добыванию средств существования. Нил Сорский и его последователи придавали большое значение личным усилиям каждого человека и в совершенствовании собственного духа. Они считали, что духовное развитие человека — это главным образом дело его самого. Нил Сорский никогда не называл своих учеников учениками, но собеседниками или же братьями. «Братиям моим присным, яже суть моего нрава: тако бо именую вас, а не ученики. Един бо нам есть Учитель...», — обращался он к ним в своем «Предании». В одном из своих посланий преподобный Нил бросился словами: мол, ныне же пишу, «поучая во спасение души», но тут же оговорился, что адресат должен сам избрать «удобное из того, что слышал устно или видел очами». И хотя Нил Сорский,

бывало, советовал “повиноваться такому человеку, который будет свидетельствован, как муж духовный, в слове и деле и разумении”, в целом он скептически смотрел на возможность достичь совершенства на путях духовного развития с помощью наставничества постороннего человека. Ныне иноки “до зела оскудели”, считал он, и трудно найти “наставника непрелестна”.

Характерным для идеологов нестяжательства было критическое отношение и к церковной литературе. “Писания бо многа, но не вся божественно суть”, — заявлял Нил Сорский. Достаточно вольно относился к богословским книгам и Максим Грек, который неоднократно говорил, что в этих книгах много ошибок, и по-своему исправлял некоторые их тексты. Вассиан Косой на сей счет выражался со свойственной ему резкостью: “Здесь книги все лживы, а здесь правила — кривила, а не правила; до Максима мы по тем книгам Бога хулили, а не славили, ныне же мы познали Бога Максимом и его учением”.

Для таких заявлений имелись все основания: русские переписчики богословских книг действительно часто допускали ошибки, а, бывало, и сознательно пропускали или изменяли какие-то слова в их текстах в угоду политической конъюнктуре. Однако критическое отношение нестяжателей к церковной литературе вытекало не столько из осознания данного факта, сколько из духа их учения, из коренных основ их мировоззрения. Идеологи нестяжательства искали опору, *во-первых*, в первоначальных текстах Священного писания, среди которых явное преимущество отдавали Новому завету, а, *во-вторых*, в разуме человека, без участия коего ни одного дела, по их мнению, нельзя совершить. “Без мудрования и доброе на злобу бывает ради безвременства и безверия”, — отмечал Нил Сорский. В одном из посланий старец писал, что живет в своей пустыни уединенно, и далее пояснял, как именно: “...Испытуя божественная писания: прежде заповеди господня и толкования их и апостольская предания, та же и жития и учение святых отец — и тем внимаю. И яже *съгласно моему разуму и благоугождению божию и к пользе души* преписую себе и тем и поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею” (курсив мой. — В. Т.).

Знакомство с мировоззренческими корнями движения нестяжателей не оставляет сомнений в том, что они строили

церковь, принципиально отличную от той, что официально существовала в Московии. Эта церковь должна была объединять людей, видящих в служении Богу не средство достижения для себя материального богатства и высокого социального статуса, но путь праведной жизни, т. е. жизни по заповедям, провозглашенным Христом, по нравственным началам, соответствующим природе человека. Внутри этой церкви должен был господствовать культ человеческого разума и истинного Священного писания, а также дух личной свободы, отвергающий подчинение человека человеком, признающий его ответственность только перед Богом.

Утверждая принцип личной свободы в устройстве каждым человеком своей духовной жизни, нестяжатели были далеки от понимания этой свободы в качестве личного произвола в вопросах веры. Свобода допускалась ими только в рамках православной христианской религии. Любая другая религия, а тем более ересь в среде православных христиан, вызывали у нестяжателей резкое неприятие. Причем в осуждении ереси они были более последовательны и убедительны, чем даже иосифляне. Не случайно Иосиф Волоцкий пользовался в своих обличениях еретиков рассуждениями Нила Сорского. Нестяжатели расходились с иосифлянами лишь в вопросе об участи *раскаявшихся* еретиков. В то время, как иосифляне настаивали на необходимости казнить и таких еретиков, нестяжатели предлагали проявлять к ним милосердие. Но не по причине жалости к раскаявшимся еретикам, а потому, что милосердие соответствовало духу Святого Евангелия. Вассиан Косой писал по этому поводу в составленном им «Ответе кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков», что старцы из Кириллова монастыря, а с ними все заволжские старцы полагают, что, согласно Божественному писанию, нераскаявшихся и непокорных еретиков предписано держать в заключении, а покаявшихся и проклявших свое заблуждение еретиков Божья Церковь принимает в распростертые объятия: «Ради грешников облекся плотью Сын Божий, и пришел он погибших сыскать и спасти».

Милосердное отношение нестяжателей к раскаявшимся еретикам официальная церковная власть изобразила как потворство ереси, создав тем самым основание для разгрома нестяжательства как движения. При этом была скрыта под-

лившая причина данного разгрома, которая таилась в том, что из идеологических принципов нестяжательства вырастали контуры новой церковной организации, альтернативной официальной, более привлекательной для простого народа, чем официальная церковь.

В условиях средневекового общества, где церковь выступала, помимо прочего, и в качестве института политической власти, любые идеи, затрагивавшие устои церковной организации, неизбежно приобретали политический характер. Именно поэтому идеология нестяжательства была понята официальной властью Московии, как церковной, так и государственной, в качестве всецело политической идеологии. И с носителями ее поступила эта власть соответствующим образом — как с опасными политическими противниками.

Следует отметить, что отношение Московских государей к нестяжательству было не столь однозначно враждебным, каким оно являлось со стороны церковных иерархов. Интересам государственной власти вполне соответствовало стремление нестяжателей освободить монастыри от роскоши, владения земельными угодьями и селами. Поддержку этому стремлению прямо выражал и государь Иван III, и преемник его Василий III. Тем не менее у государей Московии имелись серьезные основания опасаться идеологии и движения нестяжательства.

Из мировоззренческих начал нестяжательства вытекало отношение к любому носителю государственной власти как к воплощению самых гнусных человеческих пороков. Именно такой взгляд на властителей выражается в сочинении с примечательным на сей счет названием — “Инока Максима Грека слово, пространно излагающе, с жалостию, нестроения и безчиния царей и властей последняго жития”.

В нем Максим рассказывает, как однажды, шествуя по пути, исполненном многих жестоких бед, он увидел женщину, сидевшую при пути со склоненной на руку и на колено головой, горько стонущую и безутешно плачущую, облаченную в черную одежду по обычаю вдовы, а вокруг нее были звери, львы и медведи, волки и лисицы. Разговаривая с Максимом, женщина эта назвала себя, сказав: “Имя же мне не едино, но различно: и начальство бо наричуся, и власть, и владычество, и господство, суще же мне имя, аки обдер-

жательные предреченных, Василия имя есть мне”. Далее Василия говорит, что имя свое она получила от Всевышнего, и потому владеющие ею “должны суть бывати крепость и утверждение сущим под рукою их людем, а не погуба и смятение безпрестани”. Однако тщатся ее подчинить себе лишь славолюбцы и властолюбцы суть нравом, а истинных ее рачителей и украсителей очень мало, но множество среди стремящихся овладеть ею тех, которые будучи одолеваемы сребролюбием и лихоимством, лютейше морят подданных всяческими истязаниями, денежными и принудительной постройкой многоценных домов, “ничим же пособствующи ко утверждению державы их, но точию на излишнее угождение и веселие блудливых душ их”, растлевают благочестивый царский сан своими неправдами и лихоимством.

Нет уже ныне “царей благоверномудренных”, говорится далее в рассматриваемом сочинении Максима Грека, но все правители только о себе заботятся, а не о Всевышнем, не прославляют его праведными деяниями и благотворениями, но тщатся расширить пределы держав своих, друг на друга враждебно ополчаются, обижают друг друга и скоры на кровопролитие по своему несправедному гневу и зверской ярости.

Признавая земных властителей порочными, нестяжатели отказывались им подчиняться и объявляли, что их царь — это Царь Небесный, т. е. Иисус Христос, и государство их — на небесах. “Небесному Царю воины быхом, волею горняя да мудрствуем, идеже царь наш. Гражданство бо, рече, наше на небесах есть. Да не останемся в земных узах”, — заявлял Вассиан Косой.

Нестяжатели были убеждены, что государи, обуреваемые пороками, влекут свои государства к гибели. “Благочестивейший Государь и Самодержец! — обращался Максим Грек к молодому царю Ивану IV, не успевшему еще стать “Грозным”. — Я должен высказать пред царством твоим всю истину, именно, что бывшие в последнее время у нас, греков, цари не за что иное были преданы общим всех Владыкою и Творцом уничтожению и погубили свою державу, как только за великую их гордость и превозношение, за иудейское сребролюбие и лихоимство, победившись которыми, они несправедно грабили имения своих подчиненных, презирали своих бояр, живущих в скудости и лишении не-

обходимо, и обиду вдовиц, сирот и нищих оставляли без отмщения”.

В данном своем послании Ивану IV Максим Грек попытался дать образ *идеального царя*. По его словам, благочестиво царствующие на земле уподобляются Небесному Владыке, если обладают такими свойствами, как “кротость и долготерпение, попечение о подчиненных, щедрое расположение к своим боярам, преимущественно же — правда и милость...”. Максим Грек призывал царя устроить вверенное ему царство по Христовым заповедям и законам и всегда творить “суд и правду посреди земли, как есть писано”. “Ничего не предпочитай правде и суду Царя Небесного, Иисуса Христа..., — писал он, — ибо ничем другим не сможешь так благоугодить Ему и привлечь Его милосердие и благотворения на твою богохранимую державу, как твою правдою к подчиненным и праведным судом...”.

Обращение к подобным увещанием к земному царю свидетельствует, что Максим Грек имел надежду на то, что такой царь может быть благочестивым и править в соответствии с Христовыми заповедями и законами. Однако надежду эту он связывал с таким устройством государственного управления, при котором царь правит вместе с митрополитом, слушая его советов. Эту мысль Максим Грек постоянно проводил в своих посланиях Московским государям. “Ты имеешь при себе... Варлаама, Преосвященного Митрополита всея России, духовного отца твоей державы и всегдашнего ходатая к Богу, — писал он великому князю Василию III. — При вашем обоюдном согласном управлении чисто сияет благочестие, соединенное с правдою и благозаконием”. “Состоящего при тебе Преосвященного Митрополита и боголюбивых епископов сподобляй всякой чести и береги их, как ходатаев к Богу..., — обращался Максим Грек к царю Ивану IV, — и что они будут советывать тебе на пользу твоей богохранимой державе, в том слушай их, ибо, слушая их, слушаешь Самого Спасителя и Царя твоего Иисуса Христа...”.

Но это не значит, что нестяжатели мыслили земного царя стоящим вровень со святителями. Раз земной царь склонен к порокам, он не может быть равен служителям Бога. Вопрос о соотношении церкви и государства идеологи нестяжательства решали не так, как принято его было решать на Руси, т. е. не по принципу: “Богу — богово, а

кесарю — кесарево и богово”. “...Святительство и Царя мажет и венчает и утверждает, а не Царство святителех”, — отмечал Максим Грек. И отсюда делал вывод: “Убо больши есть Священство Царства земскаго, кроме бо всякаго прекословия меньша от большого благословляется”.

В то время, когда политическая эволюция русского общества шла по пути все большего сосредоточения в особе государя и высших государственных, и высших церковных функций, нестяжатели предлагали принципиально иную организацию политической власти, при которой два аспекта ее — духовный и материальный — не соединяются воедино, а образуют два обособленных один от другого властных центра.

Эта конструкция политической власти не была осуществлена на практике и вряд ли могла быть осуществлена в общественных условиях Московии. Между тем, будь она проведена в реальную жизнь, политическая система русского общества обрела бы значительно большую устойчивость.

Нестяжатели стремились к созданию в обществе независимой от государства, непорочной, а следовательно, предельно авторитетной среди населения духовной власти. Это их стремление в полной мере соответствовало предначертаниям Святого Евангелия. Вот почему нестяжательство можно с полным правом назвать *истинно православной политической доктриной.*

Разгром движения нестяжателей официальными властями Московии совсем не означал, что эти люди не достигли успеха. Напротив, данный разгром как раз и есть самое очевидное этому успеху свидетельство. Он показывает, что нестяжатели не отреклись от исповедуемых истин и остались верны своему учению. А именно это и было их главной целью, которой они достигли. “Несь убо добре еже всем человеком хотети угодно быти, — говорил Нил Сорский. — Еже хочещи убо избери: или о истине пещися и умерети ее ради, да жив будещи во веки, или яже суть на сласть человеком творити и любим быти ими. Богом же ненавидимым быти”.

Живя в окружении всех и всяческих пороков, Нил Сорский поставил перед собой цель: остаться человеком! И он достиг этой цели.

Политическая доктрина “нестяжательства” — это в сущности своей учение о том, как остаться человеком тому, кто берет на себя высшую государственную власть.

§ 4. Политическое и правовое учение Иосифа Волоцкого

Иосиф Волоцкий (1440—1515) входит в плеяду самых выдающихся деятелей и идеологов русской православной церкви за всю ее историю. Его активная деятельность пришлась на последнюю треть XV — начало XVI в., т. е. на время, когда шел процесс становления политической системы и официальной идеологии Московского государства. И он сыграл в этом процессе огромную роль. Практические усилия Иосифа Волоцкого и его последователей — иосифлян — во многом определили характер внутренней организации русской православной церкви, место последней в политической системе Московии, взаимоотношения церкви с верховной государственной властью. Сформулированные же Иосифом Волоцким теоретические положения, касающиеся сущности и функций верховной государственной власти, легли в основание официальной политической идеологии русского общества XVI—XVII вв.

Родился Иосиф Волоцкий в 1440 г. неподалеку от Волоколамска в небогатой дворянской семье Саниных. От рождения носил имя Иван. С восьмилетнего возраста и до самой смерти его жизнь была связана с монастырями. Именно в монастыре (в Волоколамском Крестовоздвиженском) он получил первоначальное образование, в монастыре (в Волоколамском Пречистой Богородицы) прошла его юность. В 1460 г. в Боровской монастырской обители старца Пафнутия Иван Санин принял монашеский постриг и с этих пор стал зваться Иосифом.

18 лет своей жизни отдал Иосиф Волоцкий монастырю Пафнутия Боровского. Эти годы были решающими в формировании его мировоззрения. Постоянное общение со старцем Пафнутием, славившимся своей образованностью, а также чтение книг из богатой монастырской библиотеки позволили Иосифу приобрести широкие познания в христианском богословии. В 1477 г. Пафнутий умирает. Перед смертью он избирает своим преемником на должности игумена монастыря Иосифа.

В этой должности Иосиф Волоцкий пробыл недолго. Предпринятая им попытка ввести в монастырской обители

более строгие правила общежития встретила сопротивление большинства монахов. Вследствие этого Иосиф решил на время покинуть монастырь. В течение года он путешествовал по северо-восточной Руси, посещая различные монастыри с целью изучения устройства их внутренней жизни.

Возвратившись в Пафнутиев монастырь, Иосиф обнаружил, что его монахи в большинстве своем по-прежнему настроены против серьезных перемен в порядках монастырского общежития. К разногласиям с монахами добавился и конфликт Иосифа с великим князем Иваном III из-за работавших на монастырь крестьян, разгоревшийся весной 1479 г. В результате летом того же года Иосиф навсегда оставил Пафнутиев монастырь, решив основать собственную обитель. Он направился в Волоколамск к родному брату Ивана III удельному князю Борису Васильевичу, испросил у него землю для нового монастыря и, получив место в 13 верстах от города, заложил новую обитель. Так возник один из самых могущественных монастырей Московии — Иосифо-Волоколамский монастырь. Удельные князья и бояре дарили ему земли, села, денежные средства. Став мощным экономическим центром, монастырь одновременно сделался и крупнейшим культурным центром Московии. В его стенах было сосредоточено обширнейшее собрание рукописей и книг, причем не только религиозных, но и светских. Значительную часть монастырской библиотеки составляли произведения древнегреческих и древнеримских историков и философов, труды византийских и западноевропейских писателей, древние и средневековые правовые памятники.

В 1507 г. Иосиф Волоцкий, спасая свой монастырь от разорения со стороны волоколамского удельного князя Федора (сына князя Бориса Васильевича), передал его под покровительство великого князя Василия III. Иосифо-Волоколамский монастырь стал непосредственно служить политике верховной государственной власти. Одновременно он получил возможность использовать эту власть и для защиты собственных интересов.

Смерть Иосифа Волоцкого, последовавшая в 1515 г., не поколебала позиций его монастыря. Напротив, роль последнего в общественно-политической и культурной жизни Московии в дальнейшем даже возросла.

Иосифо-Волоколамский монастырь, безусловно, относится к числу наиболее выдающихся созданий Иосифа Волоц-

кого. Внутреннее устройство этой обители, характер ее взаимоотношений с княжеской властью воплотили многое из его мировоззрения. Иосиф создавал свой монастырь и организовывал его взаимоотношения с внешним миром в полном соответствии со своими общественно-политическими взглядами.

В организации монастыря, в частности, достаточно четко отразилось понимание Иосифом Волоцким такого явления, как нестяжательство. В отличие от Нила Сорского, распространявшего нестяжательство как на личную жизнь монахов, так и на их монастырское общежитие, Иосиф полагал, что нестяжательной, т. е. свободной от обладания имуществом, должна быть только *личная* жизнь монахов. Что же касается *монастыря в целом*, то ему, по мнению Иосифа, обладание землями, селами, деньгами и другим имуществом не только не возбраняется, но и жизненно необходимо. Во-первых, для того, чтобы обеспечить средствами существования монастырских служителей и материальными атрибутами богослужение в храмах. Во-вторых, дабы иметь возможность оказывать помощь странникам, нищим, больным. Монастыри должны принимать дарения сел и денежных средств — “вклады по душе”, поскольку, писал Иосиф, “Надобе церковные вещи строить и святые иконы и святые сосуды и книги и ризы и братство кормити и пойти и одевати и обувати и иные всякие нужи исполняти, и нищим и странным и мимо ходящим давати и кормити”.

В противовес Нилу Сорскому Иосиф Волоцкий считал, что монастырское имущество не может препятствовать монахам достигать вечного спасения. Это доказывают примером своей жизни такие подвижники русской церкви, как Афанасий Афонский, Антоний и Феодосий Печерские, и многие другие начальники монастырей, обладавших большими материальными богатствами. Бывают, правда, иноки, которые увлекаются любостыжательностью, признавал Иосиф, но из-за этих немногих, не умеющих правильно пользоваться достоянием своих обителей, было бы несправедливо, говорил он, отнимать имущество у *всех* монастырей.

Понимание Иосифом Волоцким нестяжательства носило сугубо прагматический характер. Это свойство было присуще и всему его политическому учению. Литературное творчество Иосифа являлось в сущности своей продолжением его практической деятельности. Эволюция его политических

взглядов была во многом следствием тех перемен, которые происходили в его социальном положении, в его действительных взаимоотношениях с князьями и церковными иерархами.

Среди написанных Иосифом Волоцким произведений основную массу составляют послания, сказания и слова, посвященные разоблачению так называемой “ереси жидовствующих”. Значительная часть этих произведений, написанных в течение 1493—1511 гг., была объединена их автором в особую книгу. Сам Иосиф не дал своему труду названия и обозначал его просто “книга”, но впоследствии этот труд стал именоваться как “Просветитель, или обличение ереси жидовствующих”. Краткая редакция данной книги была составлена около 1504 г. Она открывается “Сказанием о появившейся ереси новгородских еретиков”, за которым следуют одиннадцать “Слов на ересь новгородских еретиков”. В пространной редакции “Просветителя”, составленной в 1510—1511 гг., помимо “Сказания”, содержится шестнадцать “Слов”.

Второе место по своему объему в литературном наследии Иосифа Волоцкого занимают произведения, посвященные внутреннему устройству монастырей и монашескому быту. Среди них необходимо выделить прежде всего монастырский устав — так называемую Духовную грамоту, наказ одному старцу о соблюдении монастырского устава, два послания к какому-то боярину или князю о его холопе, постригшемся в монахи, две грамоты к великому князю Василию III о передаче Иосифо-Волоколамского монастыря под его защиту.

Третью часть литературного наследия Иосифа Волоцкого составляют его послания к различным влиятельным людям — великому князю Василию III, митрополиту Симону, окольничему Ивана III Б. В. Кутузову, боярину И. И. Третьякову-Ховрину и другим — с просьбами о защите, оправдании своей позиции в конфликте с архиепископом Новгородским Серапионом и т. п.

Наконец, в четвертую группу сочинений Иосифа Волоцкого необходимо выделить его послания, содержащие в себе духовные советы и наставления мирянам. Это прежде всего два послания к брату великого князя Василия III Дмитровскому князю Юрию Ивановичу, а также послание к какому-то боярину о милости рабов и др.

Все вышеуказанные произведения Иосифа Волоцкого имеют религиозную и церковную тематику. Однако в условиях средневекового общества многое из того, что связано с религией и церковью, неизбежно приобретало политическое значение. В случае с Иосифом Волоцким действие этой закономерности усиливалось еще и целым рядом обстоятельств, сопровождавших его церковную деятельность. С 1493 г. и до конца своей жизни Иосиф вел бескомпромиссную борьбу с так называемой “ересью жидовствующих”. Кроме того, в течение нескольких лет он находился в конфликте с Волоколамским удельным князем и архиепископом Новгородским Серапионом по поводу статуса своего монастыря. Большая часть сочинений Иосифа Волоцкого была написана в связи с этой борьбой и конфликтами. И именно в них изложены основные положения его политического учения. Иосиф Волоцкий признавал, что эффективная борьба с “ересью жидовствующих” и разрешение конфликтов по поводу статуса его монастыря невозможны без содействия верховной государственной власти. Стремление обеспечить себе поддержку со стороны последней и заставляло его говорить о сущности и функциях великокняжеской власти, об обязанностях великого князя, о взаимоотношениях светской и церковной властей и т. п.

Характерной особенностью литературных творений Иосифа Волоцкого является широкое использование в них цитат из Священного писания и сочинений авторитетных христианских писателей. Главное его произведение — “Просветитель” — почти сплошь состоит из чужих высказываний. В связи с этим среди исследователей творчества Иосифа Волоцкого существует мнение о том, что он был простым компилятором, а не самостоятельным мыслителем. Однако на самом деле Иосиф всего-навсего следовал традиционной для христианской литературы манере изложения мыслей с помощью цитат из авторитетных источников. В своем литературном творчестве он был подобен строителю, который из чужих кирпичей возводит здание, представляющее в конечном итоге в качестве его собственного, оригинального творения.

Истинный смысл политико-правового учения Иосифа Волоцкого нельзя понять, не уяснив сути борьбы этого церковного деятеля против “ереси жидовствующих” и подоплеки его конфликтов с Волоколамским удельным князем Федором и архиепископом Новгородским Серапионом.

“Ересью жидовствующих” Иосиф называл еретическое движение, возникшее в Новгороде в 70-х годах XV в. В 80-е годы того же столетия оно распространилось и на Москву, где его проводниками стали такие видные люди, как архимандрит Симонова монастыря Зосима (в 1490—1494 гг. — Митрополит Московский и Всея Руси), дьяк Федор Курицын, невестка Ивана III Елена Волошанка, ее сын и внук великого князя — Дмитрий. Первым обнаружил эту ересь архиепископ Новгородский Геннадий. Как явствует из текста одного из писем Геннадия, в 1487 г. ему сделалось известным, что некоторые из новгородских священнослужителей “хулили... Иисуса Христа”, “молились по-жидовски”, “недостойно служили литургию” и т. д. Одновременно он узнал, что эта ересь распространилась “не токмо в градах, но и по селам”. Новгородский архиепископ немедленно обратился с сообщением о появлении опасной ереси к иерархам русской православной церкви, а также к великому князю Ивану III. Так началась борьба против указанного еретического движения, в которую с 1492 г. активно вступил Иосиф Волоцкий.

Летописи сохранили мало сведений о “ереси жидовствующих”. Немного дошло до нас и сочинений самих еретиков. Поэтому судить о содержании данной ереси мы можем большей частью на основании того, что писали борцы против нее, т. е. главным образом по тексту сочинения Иосифа Волоцкого “Просветитель”. Конечно, по отношению к ереси это сочинение — источник тенденциозный. Тем не менее, многое из того, что в нем сказано, подтверждается рядом других источников и позволяет сделать некоторые важные для нас выводы.

Согласно “Просветителю” ересь была привезена на Русь из Литовского княжества “жидовином Схарией”, прибывшим в 1470 г. в Новгород в свите Литовского князя Михаила Олельковича. Схария совратил в ересь новгородских попов Дионисия и Алексия. Последние стали совращать других новгородцев. В помощь к названным еретикам вскоре прибыли из Литвы еще два соплеменника Схарии — Иосиф Шмойло-Скарявей и Моисей Хануш. Так впервые с момента принятия Русью христианства в русском обществе зародилось еретическое движение.

Рассказ о Схарии не был выдумкой Иосифа Волоцкого: о посещении этим иудеем Новгорода говорят многие источ-

ники. В 1490 г., т. е. еще до Иосифа, о роли Схарии в зарождении “ереси жидовствующих” писал в одном из своих посланий архиепископ Новгородский Геннадий. Он же первым заговорил и об иудейском характере рассматриваемой ереси. Причем за три года до того, как написал о Схарии.

По сообщению Иосифа Волоцкого, еретики учили: 1) истинный Бог есть один и не имеет ни Сына, ни Святого Духа, т. е. нет Пресвятой Троицы; 2) истинный Христос, или обетованный Мессия, еще не пришел и когда придет, то наречется Сыном Божиим не по естеству, а по благодати, как Моисей, Давид и другие пророки; 3) Христос же, в которого веруют христиане, не есть Сын Божий, воплотившийся и истинный Мессия, но является простым человеком, распятым иудеями, умершим и истлевшим в гробу; 4) потому должно принимать веру иудейскую как истинную, данную Самим Богом, и отвергать веру христианскую как ложную, данную человеком.

Уже из этого описания сути “ереси жидовствующих” очевидно, что Иосиф Волоцкий видел в ней не простую ересь, а полное отступление от христианской веры. Такую оценку “ереси жидовствующих” он прямо давал в послании Нифонту Суздальскому, датированном 1492—1494 гг. Ниже следующие строки из этого послания, в которых Иосиф описывает видящееся ему состояние духовной жизни русского общества, представляют, в сущности, исходную позицию его политико-правовой концепции, т. е. факты русской действительности, задававшие его мыслям совершенно определенное направление. “Се ныне уже прииде отступление: отступиша убо мнози от православный и непорочный христовы веры и жидовствуют втайне. — пишет Иосиф. — Иже преже ниже слухом слышася, ныне и в домех, и на путех, и на тръжищих иноци и мирьстии и вси сомняся, вси о вере пытаются, и не от пророк, ни от апостол, ниже от святых отец, но от еретиков и от оступников христовых, и от проклятых на соборе, от Протопоповых детей, и его зятя, и от учеников, и с ними дружаться, и пиют и ядят, учятся от них жидовству, и от самого того сатанина сосуда и дияволова, митрополита, не выходят и спят у него. Поистине, приде отступление: отступиша бо человеци от истинны и от правды, отступиша братолюбив ит нищелюбия, отступиша целомудриа и чистоты”.

Иосиф Волоцкий усматривал в “ереси жидовствующих” опаснейшую угрозу нравственным устоям русского общества, распад которых неминуемо влек за собой его гибель.

Эта оценка Иосифом Волоцким указанной ереси содержалась и в самом ее названии “ересь жидовствующих”. Данное название вряд ли отражало реальное содержание ереси. Сохранившиеся сочинения еретиков не подтверждают того, что они обратились в иудаизм. Судя по текстам этих сочинений, еретики действительно отвергали институт монашества, негативно относились к монастырям, отрицали христианские постулаты, не принимали многих важных христианских обрядов (например, отлучали себя от причастия, не видели смысла в молитвах по усопшим, обращали службу не к Иисусу Христу, а к Богу-Отцу и т. п.). Однако у нас нет серьезных оснований для вывода о том, что идеологи “ереси жидовствующих”, отступив от христианства, впали в иудаизм. То, к чему они пришли, было верованием особого рода.

Называя рассматриваемую ересь “ересью жидовствующих”, Иосиф Волоцкий следовал тем самым утвердившейся еще в Византии в первой трети VIII в. традиции христианской литературы обозначать опасные для христианской религии и церкви явления как иудейские. Так, Герман, патриарх Константинопольский, в 715—730 гг. в своем произведении “О ересях и соборах” объяснял все антихристианские ереси происками “евреев” или ошибками язычников. Этот взгляд на происхождение и сущность ереси был развит во второй половине VIII в. другим византийским церковным деятелем — Иоанном Дамаскиным, сочинения которого были хорошо известны на Руси. На одном из соборов восточных епископов Иоанн Дамаскин подверг византийского императора-еретика Льва Исавра следующей анафеме, отражавшей его понимание ереси: “Первозлейшему иконоборцу, паче же христорборцу зверю зловредному, прельщенному от двух псов евреев, демонскому слуге, богопротивному ратнику Божия церкви, мучителю, а не царю, Льву Исавренину и его лжепатриарху Анастасию, гонителю Христова стада, а не пастырю и с тайники их анафема”. Приведенная анафема была хорошо известна на Руси. Текст ее во многом объясняет, почему архиепископ Геннадий и вслед за ним Иосиф Волоцкий приписывали происхождение новгородско-московской

ереси проискам еврея Схарии. Чтобы убедить церковных деятелей в опасности данной ереси и в необходимости борьбы с ней, Геннадий с Иосифом должны были говорить на понятном для служителей православной церкви языке. Возникавшие в прошлом опасные для христианства ереси описывались в христианской литературе как “иудейские” и связывались с происками “евреев”. Поэтому и новгородско-московскую ересь необходимо было для того, чтобы ее опасность стала очевидной, представить “ересью жидовствующих”, происходящей от какого-нибудь “прельстителя-еврея”. Еврей Схария был для архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого исключительно символической фигурой (пусть он и являлся скорее всего реальным лицом и действительно посещал в 1470 г. Новгород). В их представлении “ересь жидовствующих” была по своей социальной базе чисто русским явлением. Поэтому они и говорили о ереси не “жидов”, а именно “*жидовствующих*”. Тексты сочинений Иосифа Волоцкого показывают, что он не придавал термину “иудей” какого-либо этнического значения. “Кто же те еретики, которые злочестиво и несмысленно отвергают иноческое житие и иные божественные предания и заветы апостольской церкви?” — вопрошал Иосиф в одиннадцатом Слове своего “Просветителя”. И тут же давал ответ: “Это очевидные иудеи, подобные богомерзкому древнему их Копрониму, подобные и богомерзкому Алексею протопопу, Денису попу и Федору Курицыну, нынешним наставникам и учителям еретиков”.

О том, что определения “иудейское” или “жидовское”, а также слово “еврей” использовались в христианской литературе не только Византии, но и Руси в качестве символов негативной оценки того или иного явления, а не для обозначения принадлежности кого-либо к соответствующей религии и к этнической группе, свидетельствуют многие дошедшие до нас письменные памятники XV—XVII вв. К примеру, “Сборник Ефросина”, датируемый XV в., выдвигает обвинения против латинян (католиков), употребляя следующие слова: “Иже убо опресноком служат божественную службу Христову яве яко иудеиствуют и еврейскую службу служат...”. В “Исповедании Игнатия Соловецкого” — произведении русской старообрядческой литературы второй половины XVII в. — “жидовской” называется... ортодоксаль-

ная русская православная церковь! Обращаясь к иерархам последней, Игнатий утверждает, что они не архиереи, а богохульники и богоотступники, возводящие ложь на святых отцов христианской церкви. “А вы ныне смели дерзнуть составить лукавую сонмицу на Христа-света, — заявляет он, — новую, жидовскую, иже не повелеша снятию отцы”. Обвинения, которые выдвигались Иосифом Волоцким против новгородско-московских еретиков, повторяются Игнатием Соловецким почти буквально. “Точию разве вы ныне сущим жидовским обрезанием обрезаны, а не крещены”, — укоряет он иерархов-ортодоксов. И как приговор — заявление: “Оставили мы вашу еретическую церковь... жидовскую”.

В свете подобных примеров неудивительным покажется тот факт, что обвинения в “жидовстве” выдвигались и против самого... Иосифа Волоцкого его противниками!

Среди противников Иосифа Волоцкого не было Нила Сорского. В научных трудах, посвященных духовной жизни русского общества конца XV — начала XVI в., нередко говорится о борьбе между этими двумя церковными деятелями. На самом деле борьбу против Иосифа вел Вассиан Косой, между собой боролись “иосифляне” и “нестяжатели”, взгляды которых не во всем совпадали со взглядами Иосифа и Нила. Факты свидетельствуют, что при всех разногласиях по вопросам устройства монастырского общежития в главном Иосиф Волоцкий и Нил Сорский были едины, а именно: в оценке “ереси жидовствующих” как чрезвычайно опасного для русского общества и православной церкви движения. Около 1504 г Нил Сорский переписал совместно с Нилом Полевым “Просветителя” Иосифа Волоцкого. Впоследствии он преподнес созданный в результате этого парадный список данного произведения в дар Иосифо-Волоколамскому монастырю.

Особо опасной для православия и, следовательно, духовных устоев русского общества “ересь жидовствующих” должна была представляться, помимо прочего, еще и потому, что захватила сознание не только многих рядовых священнослужителей, но и высших иерархов русской церкви, а также влиятельных государственных деятелей и даже членов семьи Ивана III, в том числе его внука Дмитрия, бывшего с февраля 1498 г. до марта 1499 г официальным на-

следником великокняжеского престола. Отчасти ересь увлекла и самого великого князя. В дошедшем до нас “Послании вельможе Иоанну о смерти князя”, автором которого считается Иосиф Волоцкий, кроме обвинений Ивана III в убийстве своих братьев — удельных князей, боровшихся с ересью, содержится прямой намек на то, что этот Московский государь потворствовал еретикам. “Где бо уши, иже ни слышати хотящая еретическая развратна преданна?” — обращается автор послания к Ивану III. Практические действия великого князя, направленные на ослабление монастырей, воспринимались Иосифом Волоцким как дополнительное доказательство того, что князь подпал под влияние “ереси жидовствующих”.

Подобные факты побуждали Иосифа обратиться к размышлениям о государственной власти. В том же направлении толкал его мысль и ход борьбы против “ереси жидовствующих”. Вплоть до 1503 г. эта борьба шла трудно. Специальный церковный Собор против еретиков, состоявшийся в октябре 1490 г., осудил за приверженность к “ереси жидовствующих” нескольких рядовых священнослужителей на низвержение из сана и заточение, оставив в неприкосновенности главных ее идеологов. Поэтому указанная ересь продолжала распространяться. Только в конце 1503 г., после того как состоялась личная беседа Иосифа Волоцкого с Иваном III о еретиках, положение изменилось. В декабре 1504 г. церковный Собор осудил главных на то время еретиков на смертную казнь. Невестка же Ивана III Елена Волошанка и ее сын Дмитрий еще в 1502 г. были посажены в темницу.

Решающий перелом в борьбе против “ереси жидовствующих” произошел в результате изменения отношения к ней Московского государя. Иосиф сознавал это, как никто другой. Потому что именно он своими посланиями и беседой с Иваном III окончательно убедил великого князя в опасности для Руси данной ереси.

Главный вывод, который вытекал из вышеприведенных фактов, был очевиден: в условиях, сложившихся к началу XVI в. в Московии, судьба православной веры и церкви в огромной степени зависела от характера верховной государственной власти и от того, как эта власть будет действовать. Сделав на основании своего жизненного опыта этот вывод,

Иосиф Волоцкий постепенно выработал и собственное представление о том, какой должна быть данная власть, — свой политический идеал.

Этот идеал он, без сомнения, стремился осуществить на практике. Поэтому и обращался к великим князьям Ивану III и Василию III с посланиями, в которых пытался внушить им соответствующие воззрения на их власть, ее сущность, функции и т. п.

В научной литературе, посвященной Иосифу Волоцкому, распространено мнение, что он проповедовал приоритет государственной власти над церковной, отдавал церковь государству, был идеологом самодержавия и т. д. Данное мнение проистекает из очень поверхностного знакомства с произведениями Иосифа Волоцкого и не учитывает фактов его биографии. Иосиф был церковным деятелем и всю свою сознательную жизнь отстаивал независимость церкви, незыблемость ее идеологических догматов. Все его конфликты с великими и удельными князьями проистекали из посягательств последних на независимость его монастыря. Когда же архиепископ Новгородский Серапион поддержал удельного князя Федора в его стремлении полностью подчинить Иосифо-Волоколамский монастырь своим корыстным интересам, Иосиф Волоцкий выступил и против возвышавшегося над ним в церковной иерархии лица.

Отстаивая независимость церковной организации, Иосиф не считал, однако, что государственная власть должна быть поставлена на службу церкви. Его представление о взаимоотношениях государства и церкви не укладывалось ни в принцип “царство выше священства”, ни в прямо противоположный ему тезис “священство выше царства”.

В своих посланиях Иосиф Волоцкой горячо проповедовал *идею божественного происхождения верховной государственной власти*. От Бога цари принимают скипетр царствия, от Бога получают в управление государство. “Сего ради слышите, Царие и Князи, и разумеите, — восклицал Иосиф, — яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в Себе место избра на земли и на Свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас”. При этом он отмечал, что сам носитель Богом данной царской власти остается подобным другим людям. “Царь убо естеством подобен есть всем человеком, властью же подобен есть Вышнему Богу”.

Признавая в своих сочинениях христианскую истину о том, что Богом устроена всякая власть, Иосиф все же не признавал божественного характера власти русских *удельных* князей. Это можно понять из следующего его признания: “И яз бил челом тому Государю, который не точию Князю Феодору Борисовичу да архиепископу Серапиону, да всем нам общий Государь, — ино всеа Руския земля Государем Государь, которого Господь Бог устроил в Свое место и посадил на царском престоле...”.

Провозглашая власть Московского государя божественной по своему источнику, Иосиф Волоцкий не просто возвышал великого князя над удельными князьями. Он наделял великокняжескую власть особой сущностью, принципиально отличной от сущности любой другой светской власти. По словам Иосифа, Бог, посадив государя всей Русской земли на царский престол, “и суд и милость предаст ему и церковное и монастырское и всего православнаго христианства всея Руския земля власть и попечение вручил ему”.

Таким образом, Иосиф Волоцкий придавал верховной государственной власти на Руси, светской по своей сущности, *церковный характер*.

В этом очерковливании государственной власти он заходил настолько далеко, что *смешивал светские законы с сугубо религиозными, христианскими установлениями*. Данное смешение он следующим образом пояснял в своем “Просветителе”: “Если святые отцы, бывшие на вселенских и поместных соборах и наставляемые святым и животворящим духом, расположили божественные правила, и законы, и слова святых отцов, и святые заповеди, которые от уст самого Господа, то сами же святые отцы соединили в древности со всем этим и гражданские законы”. В качестве примера Иосиф приводил “Номоканон”, где, по его словам, “весьма сильно перемешались по божьему промыслу божественные правила с заповедями господними и изложенными святыми отцами, а также с самими гражданскими законами”.

Провозглашение власти Московского государя божественной по своему источнику и придание этой светской власти характера власти церковной совсем не означало, что Иосиф Волоцкий был сторонником неограниченной абсолютной монархии, стоящей над церковью. Напротив, все это ограничивало ее произвол достаточно строгими рамками. Данные

рамки не сводились к нормам светского закона, они имели еще и религиозно-нравственное наполнение. Более того, пределы осуществления верховной государственной власти в русском обществе мыслились Иосифом Волоцким не *столько правовыми, сколько религиозно-нравственными*.

Заявляя, что “от вышняе Божия десницы поставлен еси Самодержец и Государь всея Руси”, Иосиф одновременно подчеркивал:

“Глаголет бо Господь Бог пророком: аз воздвигох тя с *правдою царя* и приях тя за руку и укрепих тя” (курсив мой. — В. Т.). То есть царь ставится Богом на престол не один, а “с правдою”. Он не просто царь, а *держатель “правды”* — высокого, Богом освященного, нравственного начала в общественной жизни.

Царь есть Божий слуга, утверждал Иосиф. Бог ставит его на царство, возвышает над всеми не для удовлетворения своих эгоистических желаний, но для исполнения особо важной для человеческого общества миссии.

В своих посланиях Московским государям Иосиф Волоцкий подробно разъясняет, в чем заключается эта миссия. “Вам же подобает, — пишет он, — приемши от Вышняго повеления правления человеческого рода, Православным Государем Царем и Князем не токмо о своих пецися и своего точию жития правити, но и все обладаемое от треволнения спасти и соблюдати стадо его от волков невредимю, и боятися серпа небеснаго и не давати воля злотворящим человеком, иже душу с телом погубляющим, скверные, глаголю, и злочестивые еретики”. В другом месте: “Да не будете волцы в пастырей место стаду Христову, и предадите стада Христова зверем на расхищение, еже есть иудеем и еллином, и еретиком и отступником, и всем неверным... Подобает Царем и Князем всяко тщание о благочестии имети и сущих под ним от треволнения спасти душевнаго и телеснаго”.

Таким образом, Русский государь — это, в представлении Иосифа Волоцкого, *прежде всего хранитель православно-нравственных устоев общества, защитник его от всякого вреда душевного и телесного, от разлагающего воздействия злочестивых еретиков*.

С еретиками и вероотступниками, т. е. губителями души, государственная власть, считал Иосиф, должна поступать так же, как с убийцами — губителями тела, а именно: каз-

нить их. Доказательству этого положения он посвятил отдельное сочинение, вошедшее в “Просветитель” в качестве 13-го слова. Его полное название дает вполне ясное представление о его содержании — “Слово против ереси новгородских еретиков, утверждающих, что не следует осуждать ни еретика, ни вероотступника”. Здесь же дано рассуждение, по Божественному писанию, о том, что еретика и вероотступника не только осуждать, но и проклинать следует, а царям и князьям и судьям надлежит отправлять их в заточение и подвергать жестоким казням. Таким образом, и в данном случае Иосиф Волоцкий возлагал на государственную власть церковную по своей сущности функцию.

С точки зрения Иосифа Волоцкого, идеальный государь — это человек непорочный, как ангел; блюститель законности и справедливого суда; творящий суд, не боясь сильных мира сего; не берущий взятки, не уповающий на ложь, не желающий восхвалений. “Праведный же Царь или Князь, — заявлял Иосиф, — ангельский и святительский имать чин, аще сохранит закон и суд и правду, и не обинет-ся лица сильного на суде, ниже примет мзды, ни упоает на неправду, и на восхищение не желает”.

В полном соответствии с канонами православия русский государь должен выказывать милость к людям. “Аще то сердце немилость покажет к человеком, ихже ради Христос кровь Свою излия, — пишет Иосиф, — скоро и страшно прииде на того испытание и ярость Господня на нем неисцельна”.

Повествуя о священной миссии Русского государя, о его Богом установленных обязанностях, о необходимых для исполнения этой миссии человеческих качествах, Иосиф Волоцкий вполне допускал возможность того, что человек, волей Бога посаженный на царский престол, окажется недостойным своей миссии и неспособным выполнять Богом предписанные ему обязанности. Поэтому, настаивая на необходимости выказывать властям покорность и послушание (“вздавати властем покорение и послушание”), Иосиф отмечал, что *следует поклоняться им и служить телом, а не душою*, и воздавать им царскую честь, а не божественную (“подобает тем поклоняться и служити телесне, а не душев-не, и вздавати им црьскую честь, а не божественную”).

Такая служба, оставляя свободной душу, позволяла легко отказаться от повиновения властителю, не исполняюще-

му предначертанной ему Богом миссии, предающему христианские заветы, причиняющему людям зло. Иосиф Волоцкий прямо призывал не повиноваться такому нечестивому властителю. “Аще ли же есть царь, над человеки црствуюа, над собоюже имеет царьствующа скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злеиши же всех, неверие и хулу, таковый царь не божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель. Такогоа царя, лукавства его ради, не наречет царем Господь Наш Иисус Христос, но лисом... И ты убо такогоа царя, или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит. Сему свидетельствуют пророци и апостоли, и вси мученици, иже от нечестивых царей убиени быша и поведению их не покоришися. Сие подобает служить царем и князем”.

Особенно опасным для Русского государства Иосиф Волоцкий считал захват верховной власти в русском обществе иноплемениками. “Уже да не вскочит чужий посетитель на стадо Христово, — молил он в, одном из своих сочинений, — да не сядет уже к тому от иного племени на престоле Русского Царствия и да не преложит пределов, иже установлени суть от прежних наших Государей православных, но да будет якоже и ныне”.

Из содержания других сочинений Иосифа можно сделать вывод, что под указанными пределами, установленными прежними русскими православными государями, он подразумевал прежде всего гарантии неприкосновенности церквей и монастырей. “А того ни в древних царех, ни в князех православных, ни в тамошних странах, ниже а нашей Рустей земли, — отмечал Иосиф в одном из своих посланий, — не бывало, что церкви божия и монастыри грабити... Иже аще кто явится... граблением и насилием отъимая... даемое Христови... повелевает наша власть тех огнем съжещи, дом же их святым божиим церквам вдати, их же обидеша... Аще ли и самый венецьносящей тоя ж вины последовати начнут... да будут прокляти в сии век и в будущий”.

Придавая власти Русского государя церковный характер, Иосиф Волоцкий полагал при этом, что государь не волен распоряжаться имуществом церквей и монастырей.

В концентрированном виде представление Иосифа Волоцкого о существовании верховной государственной власти в рус-

ском обществе, ее предназначении хорошо отражают следующие строки из написанного им “Похвального слова Великому Князю Василию”: “Уже к тому да не сетуем, уже к тому да не стужаем Божией славе, уже к тому да мятемся мыслию глаголя: кто потом удержит хоругви Русского Царства, кто да соблюдет православных исполнение, кто поборет на безумных, кто да устави́т языческое стремление, кто да посрамит еретическое гнилословие, кто да управит исконное в отечестве его любопренное и гордынное о благородстве мятежное шатание”.

Примечательна в приведенных строках Иосифа Волоцкого и явно выраженная тревога за будущее Руси. Что вызывало в нем эту тревогу? Понимал ли Иосиф, что историческая судьба Русского государства возложила с его помощью на царя русского слишком тяжелую ношу, которую простой смертный, даже и обрاملенный венцом Божественной власти, нести не в силах?

§ 5. Политическая теория царя Ивана Васильевича (Грозного)

Иван Васильевич, или в более позднем наименовании Иван IV (1530—1584), известен прежде всего как Московский государь, взошедший на престол после смерти Василия III в 1533 г. и правивший Московией вплоть до своей кончины в 1584 г. В 1547 г. он венчался на царство и после подтверждения своего царского звания Константинопольским патриархом стал первым общепризнанным русским царем. Кроме того, Иван IV славен тем, что покорил Казанское и Астраханское царства, присоединил к Московии Западную Сибирь и печально знаменит политикой опричного террора, за которую, вероятно, и удостоился в XVIII в. прозвища “Грозный”, ставшего с тех пор его отличительным именем.

Менее известен Иван Грозный в другом своем качестве, для властителей весьма необычном, а именно: как талантливый русский писатель и политический мыслитель. Между тем его произведения могут служить образцом литературного стиля XVI в. Ни в чем, пожалуй, не выразились так страстная, порывистая натура этого царя, свойства его ума, черты его мировоззрения, как в его посланиях русским

государственным и церковным деятелям, чужеземным королям.

Тексты этих посланий выдают в Иване Грозном одного из самых образованных людей своей эпохи и тем самым подтверждают свидетельства о нем его современников. По общему признанию последних, этот государь превосходил знанием Священного писания даже многих церковных деятелей, причем не только русских, но и чужестранных. Так, он смело вступал в публичные дискуссии о вере с посещавшими Москву католиком Антонио Поссевино и протестантом Яном Рокитой. При этом неоднократно уличал их в неправильном цитировании Библии и в противоречивости высказываний. Высокой образованности Ивана Грозного отдавал должное и такой современник царя, как бывший его воевода, ставший с 1564 г. самым яростным его противником, Андрей Курбский. “Ведаю тя во священных писаниях искусна”, — признавал он в своих посланиях царю.

Слава об Иване IV как о талантливом писателе и глубоким мыслителе упрочилась в течение XVII в., когда его послания стали переписываться и широко распространяться. В составленном в 1617 г. сборнике славянских и русских сочинений — так называемом Хронографе об этом русском царе — говорилось, что он был “во словесной премудрости ритор, естествословен и смышлением быстроумен”. Созданный приблизительно в эти же годы “Временник” И. С. Тимофеева писал об Иване IV, что “добре бо он грамотечное о истинно по философех научение сведый”.

Незаурядный ум, образованность и писательский талант позволили Ивану IV выстроить собственную теорию своей царской власти.

Эту теорию можно назвать *теорией “православного христианского самодержавия”*. Именно так Иван Грозный определил существо своей царской власти.

Из первого послания Ивана Грозного Андрею Курбскому видно, что начало данной власти царь вел от Владимира Святого. “Сего убо православия истиннаго Росийскаго царствия самодержавство, — отмечал Иван IV, — божиимъ изволениемъ почень от великого князя Владимира, просвѣтившаго Рускую землю святымъ крещениемъ”.

С точки зрения Ивана Грозного, православное христианское самодержавие — это прежде всего *династийная власть*, т. е. власть, передающаяся в течение многих веков

в рамках одной династии государей. Поэтому, указывая Андрею Курбскому на начало “истиннаго Росийскаго царствия самодержавство” от великого князя Владимира Святого, царь прочерчивает далее династийную линию, по которой это “самодержавство” дошло до него — “смирненного скипетродержателя Росийскаго царства”. Данная линия ведется им через таких русских государей, как Владимир Мономах, Александр Невский, Дмитрий Донской, Иван III и Василий III.

В посланиях к чужеземным королям Иван IV в качестве родоначальника своей династии называл в некоторых случаях русского великого князя Рюрика, а иной раз и древнеримского государя Октавиана Августа. “Мы от Августа кесаря родствомъ ведемся”, — с гордостью сообщал русский царь шведскому королю Юхану III. Приписыванием себе династийной связи с основателем монархии в Древней Римской империи он стремился придать своей власти более высокое достоинство. Юхан III прислал Ивану IV грамоту с грубой бранью, однако не брань вызвала самый большой гнев у русского царя, а то, что шведский король посмел написать свое имя впереди его имени. В своем ответе Юхану III Иван IV пишет, что на его грамоту, пересланную через пленника, и на лай, который в этой грамоте, он даст отповедь позднее. А сейчас по своему государскому, высокодостоинейшему чести своего величества обычаю он дает ему подлинную отповедь. И далее русский царь вразумляет шведского короля, что писать свое имя впереди его, царского, имени неприлично, потому что, отмечает он, “нам цысарь римский братъ и иныя великия государи, а тебъ тѣмъ братомъ назватися не возможно по тому, что Свѣйская земля тѣхъ государствъ честим ниже...”.

По мнению Ивана Грозного, многовековая династийность монархической власти является признаком величия государства. Предлагая Юхану III доказать, что его королевство настоящее, русский царь просил шведского короля прислать запись о его королевском роде, о котором тот писал, что ему четыреста лет, т. е. запись о том, кто и какой государь после кого сидел на престоле, с какими государями он был в братстве. “И мы по тому уразумѣемъ твоего государства величество”, — заключал царь свою просьбу.

В понимании Ивана Грозного православное христианское самодержавие являлось также *властью, действующей в соответствии с традициями предков*. “Начен от велико-

го князя русского Рюрика и по се время держим Русское государство, — отмечал он в послании к польскому королю Сигизмунду II, — и, *яко в зеркало смотря прародителей своих поведенья, о безделье писати и говорити не хотим*” (курсив мой. — В. Т.).

Кроме того, Иван Грозный трактовал православное христианское самодержавие *как власть, данную от Бога*. Эту трактовку он выводил из Священного писания, провозглашавшего, что нет власти кроме как от Бога. В его теории царской власти идея божественного происхождения последней служила прежде всего для обоснования ее полной независимости от общества в целом и каких-либо общественных групп в частности. “Мы, смиренный, Иванъ Васильевичъ, ... царь и великий князь всеа Русии по божию изволению, а не по многмятежному человечества хотению...”, — такими словами начинал он одно из своих посланий польскому королю Стефану Баторию. В послании же Андрею Курбскому Иван Грозный гневно отповеждал: “А Российское самодержавство изначала сами владыють своими государствами, а не бояре вельможи! И того в своей злобе не могли еси разсудити, нарицаая благочестие, еже подо властию нарицаемаго попа и вашего злочестия повелѣния самодержавству быти. А се по твоему разуму “нечестие”, еже от Бога данные намъ власти самѣмъ владѣти и не восхотѣхомъ подо властию быти попа и вашего злодѣяния?”

Таким образом, Иван Грозный представлял свою царскую власть не просто от Бога данной, а отданной — в единоличное его обладание. Православное христианское самодержавие являлось в его трактовке властью *всецело единоличной, независимой от боярства, духовенства — вообще от какой бы то ни было общественной силы*.

Это положение своей политической теории царь-идеолог обосновывал, обращаясь прежде всего к историческому опыту, зафиксированному в Ветхом завете. “Вспомяни же, егда Богъ извождаше Израиля из работы (т. е. избавил израильтян от рабства), егда убо священника постави владѣти людьми, или многихъ рядниковъ (т. е. управителей)?” — вопрошал Иван Грозный в первом своем послании Андрею Курбскому. И тут же отвечал: “Но единого Моисея, яко царя, постави владетеля над ними; священствовати же ему не повелѣнно, Аарону, брату его, повелѣ священствовати, люд-

скаго же строения ничего не творити (т. е. не заниматься мирскими делами); егда же Ааронъ сотвори людский строи, тогда от Господа люди отведе. Смотри же сего, яко не подобаетъ священникомъ царская творити. Смотри же убо се и разумѣй, како управление составляется в разньвсь началехъ и властехъ, понеже убо тамо быша царие послушны епархомъ и синклитомъ, и в какову погибель приидоша”.

Вывод о том, что наличие в государстве разных властей приводит его к гибели, Иван Грозный делал и на основании исторического опыта Руси. Заявляя в послании Андрею Курбскому о том, что не подобает воеводам хотеть править теми городами и волостями, где они пребывают, он напоминает ему недавнее прошлое: “И что от сего случишася в Руси, егда быша в коемждо граде градоначалници и местоблюстители, и какова разорения быша от сего, самъ своима незаконныма очима видаль еси, от сего можеша разумѣти, что сие есть”.

По мнению Ивана Грозного, царь должен сосредоточивать в своих руках абсолютно все дела управления. Неужели это свет, когда поп и лукавые рабы правят, а царь — только по имени и по чести царь, а властью нисколько не лучше раба? И неужели это тьма, когда царь управляет и владеет царством, а рабы выполняют приказания? — с удивлением спрашивал он Андрея Курбского. — “Како же и самодержецъ наречется, аще не самъ строит (т. е. как же он самодержцем называется, если не сам управляет)?”

Принимая английских купцов и знакомясь с их верительными грамотами, русский царь приходит в изумление от того, что на них разные печати. Когда же Иван Грозный узнает, что с его послами в самой Англии вели переговоры о торговых делах какие-то сановники, а сама королева Елизавета I даже не встретилась с ними, он отправляет ее английскому величеству полное укоров послание. Мы надеялись, пишет он королеве, что ты в своем государстве государыня и сама владеешь и заботишься о своей государственной чести и выгодах для государства, и потому хотели с тобой дела делать. Но, видно, у тебя, помимо тебя, другие люди владеют, и не только люди, но мужики торговые. “А ты пребываешь въ своемъ девическомъ чину, как есть пошлая девица”. Русский царь совершенно не допускал мысли, что какие-то дела в государстве могут вестись без участия самого госуда-

ря. Он был убежден, что отстраненность монарха от каких-то государственных дел низводит его на роль простого подданного.

Но не только государственные дела считал Иван Грозный объектом своих забот. Он полагал вполне допустимым для себя вмешиваться в жизнь даже монастырей. Так, в послании к игумену и монахам Кирилло-Белозерского монастыря он расточал многочисленные укоры монахам за нарушения монастырских уставов, ослабление аскетизма монашеского общежития. По его словам, “послабление иноческому житию плача и скорби достойно”. Укор со стороны вездесущего царя вызывало и самое малое отступление от внутримонастырских порядков “Слышалъ есми у васъ же в Кирилова свечи не по уставу были по рукам братии на праздникъ — ини и тутъ служебника смиряли”, — указывал он братьям-монахам.

Царь представлялся в сознании Ивана Грозного персональной, ответственной буквально за все помыслы и поступки своих подданных. “Аз убо верую, яко о всех согрешениях вольных и невольных суд прията ми, яко рабу, — отмечал он и при этом уточнял: — и не токмо о своих, но и о подвластных мне дати ответ, аще моим несмотрением погрешат”.

Опираясь на идею происхождения своей царской власти от Бога, Иван Грозный отвергал какую бы то ни было возможность установления договорных отношений между ним и его подданными. Он проводил предельно четкое различие между своим “православным христианским самодержавием” и монархией в других европейских странах. Так, в послании к польскому королю Стефану Баторию он заявлял: тебя избрали народы и сословия королевства Польского, да посадили тебя “устроить их, а не владѣти ими” (т. е. управлять ими, а не владеть ими). Они — люди со своими вольностями, и ты присягаешь величию их земли. “А нам, — обращался Иван Грозный к существу своей царской власти, — всемогущая десница Божия дала государство, а от человекъ никто же, и божиею десницею и милостию владѣемъ своим государством сами, а не от человекъ приемлем государство, развѣ сынъ ото отца отеческое наслѣдие по благословению приемлет самовластно и самодержавно, а своим людем креста не целуем”.

В представлении Ивана Грозного отношения царя со своими подданными должны быть *отношениями не равных лю-*

дей, а господина и рабов. “Доселе русские владетели не истязуемы были ни от кого (т. е. не отчитывались ни перед кем), — выговаривал он Андрею Курбскому, — но волны были подвластных своих жаловати и казнити, а не судилися с ними ни перед кѣмъ”.

Все это не означает, что Иван Грозный был сторонником тирании, т. е. власти, действующей в отношении своих подданных совершенно произвольно. Его заявление о том, что он волен подвластных себе жаловать и казнить, выражало не одно его желание, но свойство, присущее сознанию всей властвующей элиты русского общества той эпохи. Фразу “волен, кого жалую, кого казню” употребил, например, в 1427 г. в своем договоре с великим князем Литовским Витовтом Тверской князь Борис Александрович.

Выражая желание властвовать, ни перед кем не отчитываясь, Иван Грозный имел в виду свободу царской власти от какого-либо контроля со стороны подданных, но при этом не подразумевал возможности для царя творить полный произвол. Он осуждал, например, кровавую расправу французского короля Карла IX над протестантами в ночь накануне дня св. Варфоломея (с 23 на 24 августа) в 1572 г., унесшую жизни более 2 тысяч человек. Царская власть в понимании Ивана Грозного — это власть ограниченная, но не людьми, а тем, кто ее дал, т. е. Богом. Царь должен властвовать в соответствии с Божьими заповедями, считал Иван Грозный. Поэтому, настаивая на беспрекословном повиновении подданных своей царской воле, он допускал все же одно исключение. По его словам, дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, *кроме — веры!* Иначе говоря, Иван Грозный полагал, что ради веры, ради соблюдения Божьих заповедей подданные вполне могли противиться царю.

Царю не подобает, отмечал Иван Грозный, ни зверски яриться, ни бессловесно смиряться. Но в соответствии с Божьими заповедями ему надлежит: к одним — быть рассудительно милостивым, а других — страхом спасать. “Всегда бо царемъ подобаетъ обзрительнымъ быти, — писал Иван Грозный в послании Андрею Курбскому: — овогда же яримъ; ко благимъ убо милость и кротость, ко злому же ярость и мучение, аще ли сего не имѣя, нѣсть царь”.

Провозглашая необходимость для царя во всем следовать Божьим заповедям, Иван Грозный тем не менее прово-

дил достаточно резкое различие между “царством” и “святительством”. Он считал, что царю, в отличие от священников, не подобает, если его бьют по одной щеке, подставлять другую. “Како же управити, аще самъ без чести будетъ? Святителемъ же сие прилично”. Даже в среде отрекшихся от мира существуют наказания, хотя и не смертью, но очень тяжелые наказания, отмечал Иван Грозный и делал отсюда вывод: “Колми же паче въ царствие подобаеъ наказанию злодѣйственнымъ челоуѣкомъ быти”.

В наказании “злодеев” Иван Грозный видел одну из самых главных функций царской власти. Развязанная им кровавая вакханалия — так называемая опричнина — имела, помимо рационального, также заметное иррациональное начало. Организованная как грандиозное театральное действие, опричнина была попыткой устроить “злым”, в представлении Ивана, людям своего рода “Страшный суд”. Мучения, телесные и душевные, которым царь подвергал свои жертвы, явно свидетельствуют, что не убийство их было главной его целью, а именно: воздаяние за грехи — Божье наказание. Иван Грозный представлял себя в данном случае в качестве орудия всемогущего Бога, карающего “злодеев”. Иначе говоря, опричнина не была в его разумении обыкновенным террором. Вот почему, проводя опричнину, он вполне искренне осуждал кровавую “Варфоломеевскую ночь” во Франции,

Впрочем, кровавой или жестокой так называемая опричнина была *только по меркам русского сознания*. Общее число ее жертв, как показывают документы, было почти равно числу убитых за одну только “Варфоломеевскую ночь”. Но опричнина продолжалась почти 20 лет или 7000 ночей!

Опричнина ужаснула русское общество потому, что оказалась явлением *небывалым* в его истории. Никогда прежде русские властители не устраивали такой резни своих подданных, не губили столь большого числа своих соплеменников. Вместе с тем ужасающий эффект опричнины был в огромной степени усилен тем, *как* совершались казни. Опричнина осуществлялась таким образом, как будто на просторах Московии ставился грандиозный театральный спектакль. Оттого и поражала она по-особому воображение зрителей.

Устраивая русской аристократии своей опричниной некое подобие “Страшного суда”, Иван Грозный ощущал себя

не только судьей, но и судимым. Отражением такого ощущения являются некоторые его высказывания из послания в Кирилло-Белозерский монастырь, написанного в 1573 г. Он писал здесь, в частности, что инокам подобает просвещать мирян, заблудившихся во тьме гордости и находящихся в смертной обители обманчивого тщеславия, чревоугодия и невоздержания. “А мнѣ, — замечал он далее, — псу смердящему, кому учити и чему наказати и чѣмъ просвѣтити? Сам повсегда в пиянствѣ, в блудѣ, в прелюбодѣйствѣ, въ сквернѣ, во убийствѣ, в граблении, в хищении, в ненависти, во всяком злодѣйствѣ... Бога ради, отцы святии и преблаженнии, не дѣйте мене, грѣшнаго и сквернаго, плакаться грѣховъ своихъ и себѣ внимати среди лютаго сего треволнения прелестнаго мимотекущаго свѣта сего. Паче же в настоющемъ семь многмятежномъ и жестокомъ времени кому мнѣ, нечистому и скверному и душегубцу, учителю быти? Да негли (да пусть) Господь Богъ в вашихъ ради святыхъ молитвъ сие писание в покаяние мнѣ вмѣнить”.

Послания Ивана Грозного Андрею Курбскому есть с его стороны в значительной мере акт покаяния перед всем русским обществом в собственных грехах, хотя здесь и содержатся многочисленные укоры в адрес различных лиц: боярина-изменника, других бояр, попа Сильвестра и т. д. Это заметил еще сам Андрей Курбский. В начале своего третьего послания Ивану Грозному он прямо назвал послания царя покаянием и выразил сожаление в том, что царь не следует в покаянии тем примерам, которые приводит из Священного писания. По словам Курбского, “воистинну достойно было бы радоватися”, если бы это было истинное покаяние, как в Ветхом завете. Боярин-изменник полагал, правда, что царь кается только перед ним. “А еже исповедь твою ко мнѣ, яко ко единому презвитеру, исчитаеши по ряду, — пишет Андрей Курбский Ивану Грозному, — сего аз недостоин, яко простой человекъ, в военномъ чину сущъ, и краемъ уха послушати, а наипаче же многими и безчисленными грѣхи обтяхченъ”. Между тем полное название первого послания царя боярину-изменнику показывает, что оно предназначалось для значительно более широкого круга читателей. “Благочестиваго великаго государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всеа Русии послание во все его великия Росии государство на крестопреступниковъ, князя

Андрея Михайловича Курбского с товарищи, о ихъ измѣне”. В одном из дошедших до нас списков данного послания вместо слов “во все его великия Росии государство” в названии его содержится словосочетание “во все города”.

Как бы то ни было, из содержания посланий Ивана Грозного вполне можно сделать вывод о том, что многие его идеи относительно существа и функций царской власти не были плодом холодных размышлений над фактами политической жизни Руси, но произошли из страстного желания царя оправдаться перед русским обществом в своих безнравственных поступках, в жестоких, по русским меркам, преступлениях.

§ 6. Политические и правовые идеи Андрея Курбского

Андрей Курбский (1528—1583) принадлежал к знатному княжескому роду Рюриковичей. По отцовской линии он происходил от князя Смоленского и Ярославского Федора Ростиславича (около 1240—1299), который в свою очередь являлся потомком в десятом колене великого князя Киевского Владимира Святого. По материнской же линии князь Курбский был в родстве с супругой Ивана Грозного Анастасией Романовной. Его прадед Василий Борисович Тучков-Морозов и прадед Анастасии Иван Борисович были родными братьями. “А тая твоя царица мнѣ, убогому, ближняя сродница”, — отмечал князь Курбский в одном из своих посланий Ивану Грозному.

Вплоть до 1564 г. Андрей Курбский являлся ближайшим сподвижником русского царя, влиятельным царским воеводой. Более того, он был одним из любимцев Ивана IV. По свидетельству самого князя, в конце 1559 г. царь, посылая его на войну в Ливонию, сказал ему: “Я принужден или сам идти против ливонцев, или тебя, любимого моего, послать: иди и послужи мне верно”. Однако к концу 1563 г. отношение Ивана Грозного к Андрею Курбскому изменилось. Князь пребывал в это время в Дерпте, но верные ему люди, находившиеся при царском дворе, сообщили, что царь бранит его “гневными словами”. Опасаясь, что за этой бранью последует нечто более страшное для него, Курбский

бежал весной 1564 г. в Литву и поступил на службу к королю Польскому и великому князю Литовскому Сигизмунду II Августу. Уже осенью указанного года он принимает участие в войне против России.

Желая оправдать свою измену, Курбский пишет послание Ивану Грозному, в котором обвиняет царя в несправедливых гонениях на себя и других русских воевод, покоривших “прегордые царства”, в заточении и истреблении без вины целых боярских семей. “Но вкупе вся реку конешне: всего лишен бых и от земли божия тобою туне отогнан бых”, — заявляет царю боярин-изменник, представляя свое бегство из России как изгнание. Иван IV ответил на это послание Курбского. Так завязалась переписка, в которой и царь, и его бывший воевода, самозабвенно бичуя друг друга разного рода оскорблениями, со страстью обвиняя один другого в тяжких преступлениях и тем самым оправдывая себя друг перед другом, в общественном мнении и в... собственных глазах, высказывались о сущности царской власти, о способах и пределах ее осуществления, о взаимоотношениях царя со своими подданными и т. д.

Эта переписка, состоящая из двух посланий русского царя боярину-изменнику и трех посланий последнего бывшему своему государю, является для нас главным источником сведений о политических и правовых взглядах как Ивана Грозного, так и Андрея Курбского. Не только мировоззрение, но и стиль мышления, и уровень образованности (весьма высокий для того времени), и степень литературного таланта каждого из них выразились в этой переписке так отчетливо, как ни в каком другом произведении. Однако подлинная оценка политических и правовых взглядов Ивана Грозного и Андрея Курбского может быть дана лишь на основе анализа всего их литературного наследия. И царь, и боярин-изменник были чрезвычайно пристрастны в переписке друг с другом: каждый старался как можно сильнее оскорбить своего оппонента. Поэтому все их высказывания в переписке необходимо соотносить с реальными фактами их жизни и деятельности, а также с тем, что писали они в посланиях другим людям.

Литературное наследие Андрея Курбского весьма обширно. Помимо трех сохранившихся посланий Ивану Грозному оно включает в себя десятки посланий различным государ-

ственным и церковным деятелям, созданное в конце 70-х годов XVI в. сочинение под названием “История о великом князе Московском”, многочисленные переводы произведений таких авторитетных христианских писателей, как, например, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопагит, Григорий Богослов, Василий Великий, а также несколько компиляций, среди которых можно выделить “Историю Флорентийского собора”. Некоторые из дошедших до нас литературных трудов Курбского были написаны им до бегства из России, однако большая их часть создана на чужбине — преимущественно в 70—80-х годах, после того, как боярин-изменник перестал участвовать в военных походах против России.

По уровню своей образованности Андрей Курбский не уступал Ивану Грозному, и остается загадкой, когда успел прочитать столько книг воевода, почти все свое время проводивший в военных походах, причем с самых юных лет.

Будучи в эмиграции, Курбский писал о России, как о чужой для себя стране, однако и Литва не стала для него страной родной. “Изъгнанъну ми бывшу без правды от земли Божий и в странъстве пребывающу между человеки тяжкими и зело негостелюбными”, — сетовал боярин-изменник на нелегкую свою судьбу на чужбине. Король Сигизмунд II пожаловал Курбскому в награду за его предательство России в качестве лена богатый и многолюдный город Ковель с местечками и селами на Волыни, а также поместья в Литве. Эта королевская щедрость к русскому боярину вызвала зависть у его соседей — польских панов. Между ними и Курбским разгорелись раздоры и тяжбы. Посол Ивана Грозного при королевском дворе доносил царю в 1571 г.: “А ныне Курбской завалчился с ляхи в межах, и ляхи его все не любят, а зовут его все израдцою и лотром (т. е. предателем и вором) и чают на него от короля опалы не вдолге, что полская рада вся его не любят”.

В этих условиях единственной отрадой несчастного Курбского стали книги. “И утешающи ми ся в книжных делех и разумы высочайших древних мужей прохождах”, — признавался Курбский в одном из своих посланий. Чтобы читать в подлинниках древнеримских писателей, он за короткое время выучил латынь. Отправляя около 1579 г. Ивану Грозному третье свое послание, Курбский приложил к нему

текст второго послания, который не смог отправить ранее; а также сделанный им перевод двух глав из сочинения Марка Туллия Цицерона “Paradoxa ad M. Brutum”¹. В этих главах, указывает Курбский царю, премудрый Цицерон дал ответ “к недругом своим, яже укаряще его изогнанцом и изменником, тому подобно, яко твое величество нас, убогихъ, не могуще воздержати лютости твоего гонения, стреляюще нас издалъча стрелами огненными сикованции (т. е. угроз) твоя туне и всеу”.

Уже в первом своем послании Андрею Курбскому Иван Грозный обращается к нему как к “крестопреступнику честнаго и животворящаго Креста Господня, и губителю христианскому, и ко врагомъ христианскимъ слагателю (т. е. к христианским врагам примкнувшему), отступшему божественнаго иконнаго поклонения и поправшесу вся священная повелѣния, и святые храмы разорившему, осквернившему и поправшему священный сосуды и образы, яко Исавръ, Гноетезный, Арменинь, и симъ всимъ соединителю...”. “Но ради привременныя славы, и самолюбия, и сладости мира сего, — укоряет далее царь боярина-изменника, — свое благочестие душевное со крестиянскою вѣрою и з закономъ попрадь еси...”. Таким образом, Иван Грозный стремился представить измену Курбского как отступничество от христианской веры и попрание канонов Священного писания. Царь уподоблял бывшего своего воеводу византийскому императору-иконоборцу Льву Исавру и другим еретикам, замечая при этом, что Курбский их всех в себе соединил. Данная оценка Курбского не может быть признана соответствующей реалиям.

Конкретные факты жизнедеятельности Андрея Курбского в Литве, а также содержание его сочинений свидетельствуют о том, что он не только никогда не предавал христианской православной веры, но и был ее активным защитником.

По мнению Курбского, всякая ересь губительна для государства. Эту мысль он высказывал в послании старцу Вассиану Муромцеву, написанном в начале 60-х годов XVI в., т. е. до его бегства в Литву. “Возведем мысленное

¹ “Брут” (“Парадоксы Брута”) — одна из книг Цицерона об ораторском искусстве. Курбский перевел главы: “Против Антония. Ответ” и “Против Клавдия”.

око на восток и посмотрим разумным видением: где Индия и Ефиопия? — вопрошал Курбский. — Где Египет и Ливия и Александрия, страны великия и преславныя, многою верою ко Христу древле усвоенныя? Где Сирия, древле боголюбивая? Где Палестина, земля священная, от нея же Христос по плоти и вси пророцы, апостали?... Где Константин град преславный, он же бысть яко око вселенней благочестием? Где новопросиявшия по благоверии Серби и Болгары и их власти высокия и грады преизобильныя? Не вси сия преславныя и преименитыя царства в прежних летах единодушно правую веру держаще, и ныне грех дея многих безбожными властели обладаны, от нихъ же верныя люди беспрестани прельщаемы, и томими, и на различный прелести от правоверия отводими... И паки обратим зрительное души к западным странам и посмотрим опасне мыслию: где Рим державный, в немже Петра апостола наместники, древний папа пожиша? Где Италия, от самых апостол благоверием украшена?... Возрим днесь мысленне: где сия вся? Не вси ли в различныя ереси разлишася?”

Мысль о губительности ереси для государств была распространенной в русском общественном сознании со времен падения Византии. Андрей Курбский в приведенном отрывке воспроизводил своими словами сказанное Максимом Греком в его сочинении “Второе слово на богоборца пса Моамефа”. В литературных трудах, написанных уже в Литве, Курбский продолжал развивать данную мысль. Он писал здесь уже о том, что могущество и благополучие государств прямо зависят от распространенности в них знания Священного писания и от процветания философских наук.

Имение Андрея Курбского в Миляновичах (близ Ковеля) превратилось в настоящий центр православной духовной культуры в Литве. Курбский перевез сюда значительную часть своей довольно большой по тем временам библиотеки. Он собрал вокруг себя своих единомышленников, знатоков древних языков и организовал с ними перевод на церковно-славянский язык важнейших богословских произведений. Одновременно через свои послания Курбский развернул критику католицизма и протестанства. Он выступил и против унии католической и православной церквей. Критике этой унии и был посвящен его компилятивный труд “История Флорентийского собора”. Одно из его посланий, сохранившееся под названием “Цедула князя Андрея Курб-

ского до князя воеводы Киевского”, показывает, что он резко критиковал и такую форму отступничества от истинного христианства, как арианство.

По мнению Курбского, ослабление христианской веры и распространение ереси опасно прежде всего тем, что порождает у людей безжалостность и равнодушие к своему народу и отечеству. Эти странные свойства он в избытке замечал у польских и литовских аристократов, с которыми довелось ему общаться после бегства из России. В “Истории о великом князе Московском” беглый русский боярин делал следующий вывод из своего знакомства с польско-литовской аристократической средой: “А издавна ли тые народы и тые люди нерадивии и немилосердые такъ зѣло о ихъ языцѣ и о своих сродных? Но воистинну не издавна, но новой: первые в них обретахусь мужие храбры и чюйны (т. е. радящие) о своем отечествѣ. Но что нынѣ таково есть и чего ради имъ таковая приключишася? Заисте, того ради: *егда бѣша о вѣрѣ христианской, и въ церкоаныхъ догмѣтехъ утверженны и в дѣлехъ житейскихъ мернѣ и воздержнѣ хранящее, тогда яко едины челоуѣцы наилучшие во всѣхъ пребывающе, себя и отечество броняще* (курсив мой. — В. Т.). Внегда же путь Господень оставили и виру церковную отринули, многого ради преизлишняго покоя, и возлюбивша же и ринушася во пространнѣй и широкии путь, сирѣчь въ пропасть ереси люторские и другихъ различныхъ сектъ, паче же пребогатѣйшие ихъ властели на сие непреподобие дерзнуша, — тогда от того имъ приключишася”.

Именно как отступление от православия, попрание Христовыхъ заповедей трактовал Андрей Курбский злодеяния Ивана Грозного. “Христианский, речешь, царь? — гневно обращается он в адрес своего бывшего царя в произведении “Сказание о великом князе Московском”. — И еще православный, — отвечаю ти: христиановъ губиль и от православныхъ челоуѣковъ рожденныхъ и сосущихъ младенцовъ не пощадиль!... Реку ти паки: поправши заповеди Христа своего и отвергшися законоположения евангелского, егда не явственно обѣщался диаволу и ангеломъ его, собравши воинство полковъ дияволскихъ и учинившии над ними стратилаты окояныхъ своихъ лоскателѣй, и ведый волю царя небесного, произвел дѣломъ всю волю сатанинскую, показующе лютость неслыханную, никогда же бывшую в Руси, над церковью живаго Бога?”

Обвиняя друг друга в предательстве православной христианской веры, Иван Грозный и Андрей Курбский демонстрировали тем самым, как это ни странно, одинаковый стиль политического мышления: оба видели в государственной деятельности прежде всего соблюдение Христовых заповедей.

Подобно Ивану Грозному, Андрей Курбский трактовал верховную государственную власть как дар Бога. Россия для него не простое государство, но — “*Святорусская империя*”. “...Вся земля наша Руская от края до края, яко пшеница чиста, верую Божию обретается”, — писал он в послании Вассиану Муромцеву. Русский царь, в понимании Курбского, это прежде всего праведный судья. По его словам, цари и князья на Руси “во православной вере от древних родов и поднесь от Превышшаго помазуются на правление суда”.

Представляя государственную власть как дар Божий, Курбский вместе с тем отмечал, что носители ее не исполняют в действительности предназначенного им Богом. Вместо того, чтобы вершить праведный суд, они творят произвол, “неслыханные смерти и муки на доброхотных своих умыслиша”. Эти слова Андрея Курбского о носителях государственной власти вообще, без указания их конкретных имен, содержатся в его послании старцу Вассиану Муромцеву, написанном в начале 60-х годов XVI в. Князь повторит их позднее, в первом своем послании Ивану IV, датированном 1564 г. “Почто, царю, — обратится беглый князь к его величеству, — сильных во Израили побил еси, и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертми расторгли еси, и побьдоносную святую кровь ихъ во церквах Божиих пролияль еси, и мученическими кровьми праги церковные обагрил еси, и на доброхотных твоих и душу за ты полагающих *неслыханные* от века *муки, и смерти*, и гоненья *умыслил* еси...” (курсив мой. — В. Т.).

Таким образом, выступление Андрея Курбского против царского произвола не было только ответной реакцией князя на ставшие ему известными конкретные угрозы царя Ивана Грозного в отношении лично его. Это была устойчивая мировоззренческая позиция, которую Курбский выражал еще до своего бегства в Литву.

В посланиях бывшему своему царю, написанных на чужбине, Курбский развивает тему царского произвола. Пребывая на безопасном для себя удалении от мстительного царя,

он может выражаться предельно резко и определенно. Его послания обличают теперь беззаконие не властителя вообще, а конкретного носителя верховной государственной власти — русского царя Ивана IV. Но выводы, которые делает князь-обличитель, относятся ко всем вообще властителям. В третьем послании Ивану Грозному Андрей Курбский проводит мысль о том, что беззаконие, творимое властителем, губительно не только для его подвластных, но и для самого властителя и его семьи.

Ссылаясь на высказывание Давида из Ветхого завета о том, что не долго пребудут перед Богом те, кто созидает престол беззакония, Курбский заявляет: “И аще погибают царие или властели, яже созидают трудные декреты (т. е. жестокие постановления) и неудобь подъемлемые (т. е. неисполнимые) номоканоны, а кольми паче не токмо созидающе неудобь подъемлемые поведения или уставы з домы погинути должны, но во яковых сии обрящутся, яже пустошат землю свою и губят подручных всеродне, ни сосущих младенцов не щадяще...”.

В этом же послании Ивану Грозному беглый князь прямо заявляет, что царь утратил то, что ему подобает по царскому сану, а именно: праведный суд и защиту подданных. Причем Курбский называет причину этой утраты. Тебе, обращается он к царю, только и остается, что браниться, как пьяной рабыне, “а что воистинну сану царскому належит или достоин, сирѣчь суд праведный и оборона, се уже подобно исчезла за молитвою и совѣтом прелукавые четы осифлянския Васьяна Топоркова, яже ти совѣтовал и шептал во ухо не держати мудрѣйшия рады при собѣ, и других таковых советников твоих вселукавых мнихов и мирских”.

В представлении Андрея Курбского царская власть должна осуществляться при содействии советников. Причем он понимал под ними не отдельных людей, время от времени дающих царю советы, но постоянно действующий совещательный орган при царе. Образец такого органа князь видел в Избранной раде — коллегии советников, действовавшей при Иване IV в 50-х годах XVI в. Создание ее Курбский считал одним из самых полезных дел тогдашних соратников молодого царя Алексея Адашева и попа Сильвестра. По словам Курбского, они собрали к царю “совѣтников, мужей разумныхъ и совершенныхъ, во старости мастите сущих, благочестием и страхом божиимъ украшенныхъ, других же,

аще и во среднемъ вѣку, тако же предобрыхъ и храбрых, и тѣх онѣхъ в военныхъ и в земских вещах по всему искусных”. И внушили его величеству приязнь и дружбу по отношению к ним, дабы без их совета “ничесоже устроити или мыслити”. “И нарицалися тогда оные совѣтницы у него избранная рада, — продолжает Курбский. — Воистинну, по дѣломъ и наречение имѣли, понеже всѣ избранное и нарочитое совѣты своими производили, сиирѣчь суд праведный, нелицеприятен яко богатому такъ и убогому, еже бываетъ во царствѣхъ наилѣпшѣе...”.

Царь же, удостоенный царства, но обделенный Богом дарованиями, “должен, — отмечает Курбский, — искати добраго и полезнаго совѣта не токмо у совѣтниковъ, но и у всеродныхъ челоувѣкъ, понеже дар духа даетца не по богатству внешнему и по силѣ царства, но по правости душевной, ибо не зрит Богъ на могущество и гордость, но на правость сердечную и даеть дары, сирѣчь елико хто вместит добрымъ произволениемъ”.

Мысль о необходимости для царя иметь при себе советников Курбский обосновывал в первую очередь ссылками на Священное писание, приводя, в частности, такие изречения царя Соломона, как: “царь хорошими советниками крепок, как город крепкими башнями” и “любящий совет хранит свою душу, а не любящий его совсем исчезнет”. Вместе с тем князь прибегает и к заимствованному у Дионисия Ареопагита логическому доказательству данного своего утверждения. Все бессловесные одушевленные существа, повторял Курбский мысль этого авторитетного христианского писателя, направляются и принуждаются своим естеством, а словесные — не только плотские люди, но и бестелесные силы, т. е. святые ангелы, — управляются советом и разумом.

В своих мыслях о соотношении светской власти и церкви Андрей Курбский был близок к идеологии нестяжателей. Реальное состояние русской православной церкви, которое он наблюдал, будучи в России, вызывало у него вполне обоснованную тревогу. Описывая его во втором послании Вассиану Муромцеву, Курбский отмечал, что он не осуждает в данном случае, а “беду свою” оплакивает. По его словам, современные ему церковные деятели “не вдовиц и сирот заступают, ни напастованных и бѣдных избавляют,

ни плѣнников от пленения искупают, но села себѣ устрояют, и великие храмы поставляют, и богатствы многими кипят, и корыстями, яко благочестием, ся украшают”.

Андрей Курбский считал, что церковь должна являться препятствием разгулу беззакония и кровавого произвола властителей. К этому высокому предназначению поднимает церковь дух христианских мучеников, принявших смерть в борьбе против преступных и неправедных властителей. “Где убо кто запрети царю или властелем о законопреступных и запрети благовременно и безвременно? — восклицал Курбский за несколько лет до начала опричнины. — Где Илия, о Науфеове крови возревновавый, и ста царю в лице со обличением? Где ли лики пророк, обличающы неправедных царей? Где Амбросии Медиаламский, смиривый великаго царя Феодосия? Где златословесный Иоанн, со зелньм запрещением обличив царицу златолюбивую? Где ныне патриархов лики и боговидных святителей и множество преподобных ревнующе по Бозе а нестыдно обличающих неправедных царей и властителей в различных их законопреступных делах, исполняюще и блюдуще слово Спасителя?”

В этих вопросах Курбского уже слышался и ответ: никто на этой грешной земле не заступится за униженных и оскорбленных, кроме самого Господа Бога. И только “Страшный суд” принесет им избавленье от преступных властителей.

“А писанейце сие, слезами измоченное, во гроб с собою повелю вложить, грядущи с тобою на суд Бога моего Иуса. Аминь”. Так написал путившийся от отчаяния в бегство *из* России и *от* России князь в послании своему бывшему царю.

А царь ответил: “А еже свое писание хочещи с собою во гробъ положить, се убо послѣднее христианство свое отложилъ еси. И еже убо Господу повелѣвшу еже не противитися злу, ты же убо и обычное, еже и невѣжда имуть, конечное прощение отвергль еси; и по сему же нѣсть подобно и пѣнию над тобою быти”.

§ 7. Политические и правовые идеи И. С. Пересветова

Иван Семенович Пересветов (или, как сам он себя называл, Ивашка, сын Семена, Пересветов) — один из вид-

ных русских мыслителей XVI в. О жизни его сохранилось мало сведений. Известно только, что ранние свои годы он провел в Литве, где, по-видимому, и родился. Происходил он, вероятнее всего, из русской дворянской семьи. Его предки и прадеды, как он сам отмечал, служили “верою великим государям князьям русским”, предкам царя Ивана IV.

Средства существования Пересветов обеспечивал себе исключительно военной службой. До приезда в Московию он служил в Венгрии, Чехии и, возможно, в других каких-нибудь государствах. В середине 30-х годов XVI в. (скорее всего, в 1537–1538 гг.) он попадает в Молдавию, где пять месяцев состоит на службе у молдавского воеводы Петра. После этого отправляется в Москву. Здесь ему посчастливилось заручиться покровительством знатного аристократа — боярина М. Ю. Захарьина. При поддержке последнего Пересветов организует в Москве мастерскую по выделке защитных щитов для пищальников. Однако в 1539 г. боярин умирает, и работа мастерской останавливается.

Оставшись без покровителя и средств существования, Иван Пересветов передает царю Ивану IV привезенные с собой бумаги с выписками из произведений древнегреческих философов и видных европейских богословов, так называемые “царские бумаги из многих королевств”, а также собственные сочинения. Все это было помещено в государственную казну, Пересветов же получил хорошую, по его собственной оценке, награду.

Узнав, что его сочинения до царя так и не дошли, Пересветов пишет ему челобитную и, в сентябре 1549 г., воспользовавшись пребыванием Ивана IV в придворной церкви Рождества Богородицы, подает ее вместе с копиями своих сочинений непосредственно в царские руки.

Дальнейшая судьба Ивана Пересветова неизвестна. Однако сочинения его сохранились — во многом благодаря тому, что они попали в царский архив.

Наиболее значительные из них — это “Повесть об основании и взятии Царьграда”, “Сказание о Магмет-салтане”, “Сказание о Константине”, “Первое предсказание философов” и челобитные Ивану IV, получившие у историков наименования “Малая челобитная” и “Большая челобитная”.

Содержание названных сочинений должно было прийтись по душе Ивану Грозному. Пересветов выступал в них

против произвола вельмож, обосновывал жизненную необходимость для общества сильной государственной власти, централизации административной и судебной систем.

Свои мысли Иван Пересветов излагал, основываясь не на Священном писании, как это было принято в ту эпоху, а на историческом опыте Византии и Турецкой империи. Пересветова можно поэтому отнести к числу мыслителей светского направления в русской политической идеологии XVI в. Однако религиозные мотивы все же присутствуют в его творчестве, что вполне закономерно для эпохи господства в обществе религиозной идеологии.

Ключевыми категориями политико-правовой теории Ивана Пересветова выступают понятия “правда” и “вера”. Эти понятия широко используются в Священном писании. Ими часто оперировали, начиная еще с эпохи Киевской Руси, русские писатели. При этом в понятия “правда” и “вера” вкладывался довольно разнообразный смысл. “Правда” — это нечто, в соответствии с чем следует жить, совершать различные поступки, управлять, судить, наказывать. В этом смысле синонимом данного понятия выступают такие слова, как “мораль”, “справедливость”, “право”, и др. Но словом “правда” в русской литературе обозначались одновременно и сами добрые дела — правду можно творить, осуществлять и т. п. Правда, в понимании русских мыслителей, это и совокупность определенных представлений о мире. В таком смысле она есть истина.

Что касается понятия “вера”, то им в русской литературе чаще всего обозначалась система религиозных (христианских) догматов, или религия. Однако вместе с тем и это понятие использовалось в значении истины и правила поведения, т. е. его содержание в некоторой своей части как бы налагалось на содержание понятия “правда”.

Иван Пересветов придавал правде значение самого важного явления в жизни любого государства. По его мнению, процветание государства зависит от того, как соблюдается в нем правда. Потеря же в том или ином государстве правды влечет за собой его гибель.

Эта мысль о правде как главном условии существования государства была распространенной в русской политической идеологии. Ее высказывал, в частности, современник Пересветова государственный деятель и писатель Федор Карпов

(умер до 1545 г.). “Правда есть потребна во всяком градском деле и царстве”, — писал он в послании митрополиту Даниилу (около 1539 г.). Однако если у Карпова данная идея покоилась на фундаменте *философского наследия* прошлого (главным образом на сочинении Аристотеля “Никомахова этика”), то у Ивана Пересветова она обосновывалась *политическим опытом* прошлого — конкретными фактами из истории реально существовавших и существующих государств.

С потерей правды греками Иван Пересветов связывал, например, падение Византии в 1453 г. В “Сказании о Магмет-салтане” им были названы причины, по которым правда ушла из этого государства. Главная из них, по его мнению, заключалась в поведении греческих вельмож, которые, пользуясь своим положением, “богатели от слез и от крови роду человеческого, и праведный суд порушали, да неповинно ссужали по мздам”.

В “Повести об основании и взятии Царьграда” Иван Пересветов описал, каким образом правда уходила из этого города. По его словам, “ноши убо против пятка осветися весь град, видев же стражие градския течаху видети бывшее чудо, чааху бо: турки зажгоша град; и возкричаша велиим гласом, и собирашя многия люди. Видев же у великий церкви Премудрости Божий у верха из окон пламень огненный великий изшедши и окружившу всю шею церковную на долгий час, и собрався пламень во едино место пременяся, и бысть яко свет неизреченный, и абие взятыя на небо... Свету же оному до небес достигшу, отверзошася двери небесныя, и, прият свет, и паки затворишася небеса”. Далее Пересветов привел толкование этого знамения патриархом Константинопольским. Патриарх якобы сказал последнему византийскому императору Константину, что “свет неизреченный” ушел на небо. “И сие знаменует, яко милости Божии и щедроты его отъидоша от нас, грех ради наших...”.

Таким образом, Иван Пересветов выразил мысль, что правда нетленна, хотя она и предметна, и зрима. Правда — это “свет неизреченный”. Не найдя себе пристанища на грешной земле, она будет с неба светить людям.

В “Сказании о книгах” Иван Пересветов писал, что после захвата турками Царьграда “глас с небеси” возвестил

патриарху, что Бог наслал на его жителей иноплеменников-турок не навеки, а “любячи” — на поучение цареградцам.

“Сказание о Магмет-салтане” описывало, в чем заключалось это поучение. Иван Пересветов вкладывал в уста турецкого властителя уроки, которые должен был извлечь из падения Византии русский царь. Вместе с тем на примере реформ, которые осуществил Магмет-салтан в завоеванной им стране, он демонстрировал программу действий по укреплению государства, предотвращению его гибели.

Первый урок заключается в том, что царю нельзя давать в своем государстве волю вельможам. Богатые и лживые, они опутывают царя ворожкой, улавливают своим великим лукавством и кознями. Тем самым укрощают мудрость его и счастье и меч его царский унижают.

Второй урок состоит в том, что царь должен быть грозным царем. “Не мощно царю царства без грозы держати”, — такие слова говорил Магмет-салтан своим подданным в пересказе Пересветова.

Третий урок, изреченный Магмет-салтаном, следующий: “В котором царстве люди порабощенны, и в том царстве люди не храбры и к бою против недруга не смелы: порабощенный бо человек срама не боится, а чести себе не добывает, хотя силен или не силен, и речет так: однако есми холоп, иного мне имени не прибудет”.

Эти уроки, отмечал Иван Пересветов, Магмет-салтан не только извлек из печальной участи византийского императора Константина, но и списал из христианских книг.

В соответствии с извлеченными уроками турецкий властитель осуществил следующие мероприятия в завоеванной им стране.

Во-первых, он велел, по словам Пересветова, “со всего царства все доходы себе в казну имати”. *Во-вторых*, он “никому ни в котором граде наместничества не дал вельможам своим для того, чтобы не прельщалися неправдою судити”. *В-третьих*, Магмет-салтан назначил своим вельможам жалованье из своей казны в размере, какового кто достоин. *В-четвертых*, он “дал суд во все царство и велел присуд (т. е. судебную пошлину) имати к себе в казну для того, чтобы судьи не искушались и неправды бы не судили”. *В-пятых*, турецкий властитель назначил по городам своих судей из верных себе служилых людей и велел им

“судити прямо”. “Да по мале времени обыскал царь судей своих, как они судят, и на них довели пред царем злоимство, что они по посулом судят. И царь им вины в том не учинил, только их велел живых одрати. Да рек так: “если оне обростут опять телом, ино им вина отдатся”. Да кожи их велел проделати, и велел бумагою набити, и в судебных велел железным гвоздем прибити, и написати велел на кожах их: “Без таковыя грозы правды в царство не мочно ввести. Правда ввести царю в царство свое, ино любимаго не пощадити, нашедши виноватого. Как конь под царем без узды, так царство без грозы”.

Кроме того, Магмет-салтан навел порядок в своем войске. Он установил, что воинов судят командиры их полков — паши, причем судят “беспошлинно и беспосулно, и суд их совершается вскоре”. А чтобы государство его не ослабело, воины с коней не слезают и оружия из рук не выпускают. За это турецкий властитель веселит всегда сердце их своим жалованьем царским и продовольствием. По рассказу Пересветова, Магмет-салтан сказал однажды своим воинам: “Не скорбите, братие, службою, мы же без службы не можем быти на Земли; хотя мало цар оплошится и окротеет, ино царство его оскудеет и иному царю достанется; яко ж небесное по земному, а земное по небесному, ангели божий, небесныя силы, ни на един час пламяннаго оружия из рук не испущают, хранят и стерегут род человеческий от Адама и по всяк час, да и те небесныя силы службою не стужают”. Так царь турецкий, замечает Пересветов, “взрастил сердце войску своему”.

В “Большой челобитной” Иван Пересветов повторил многие мысли “Сказания о Магмет-салтане”. “Хоть и неправославный был царь, а устроил то, что угодно Богу”, — такая оценка турецкому властителю давалась здесь устами молдавского воеводы Петра. “Турецкий царь султан Магмет великую правду ввел в царстве своем, хоть иноплеменник, а доставил Богу сердечную радость. Вот если б к той правде да вера христианская, то бы ангелы с ними в общении пребывали”, — делал вывод Петр. В то же время молдавский воевода усматривал некоторые явления, приведшие к гибели Византию, и в Русском государстве. “Сами вельможи русского царя богатеют и в лени пребывают, а царство его в скудость приводят”, — говорил он. Тем не менее Петр вы-

ражал уверенность в том, что, благодаря благоверному великому царю русскому и великому князю всея Руси Ивану Васильевичу, будет в Русском государстве великая мудрость.

В “Сказании о Магмет-салтане” Иван Пересветов прямо связывал судьбу православной христианской веры с судьбой Русского государства. Греки, отмечал он, правду потеряли и Бога разгневали и веру христианскую отдали неверным на поругание; “И ныне греки хвалятся государевым царством благовернаго царя русскаго от взятия Махметева и до сих лет. *А иногo царства, волного христианского и закону греческого нет*, и надежду на Бога держат и на то царство Руское благовернаго царя рускаго” (курсив мой. — В. Т.).

В этих словах Ивана Пересветова слышится нечто близкое к идее старца Филофея о Русском государстве как последнем носителе идеала православного царства. Такое повторение не было случайностью.

Светская по своему характеру политико-правовая теория Ивана Семеновича Пересветова уходила своими корнями в русскую православную идеологию. Понятие “правда” в сочинениях Пересветова, в сущности, лишено религиозного содержания — оно трактуется им как сугубо светское, не связанное с какой-либо религией. Поэтому и оказывается возможным осуществление правды неправославным и даже нехристианским государем. Однако Иван Пересветов все же надеялся, что правда соединится с христианской верой, и произойдет это не где-нибудь, а в Русском православном государстве.

§ 8. Заключение

XV—XVI века были временем формирования и упрочения Русского централизованного государства. Вместе с тем это была эпоха накопления сил, создания предпосылок для нового взлета России — перехода русской государственности в качество *империи*. Этими предпосылками были и соответствующие экономические процессы, и перемены в государственном строе, и небывалое по масштабам расширение территории.

Указанные предпосылки для подъема русской государственности в новое качество формировались и в сфере рус-

ской политической и правовой идеологии. Именно в этом заключался общий смысл эволюции русской политико-правовой мысли в XV—XVI вв. В русском общественном сознании утверждалась идея величия Русского государства, особой ответственности русских царей перед Богом. Однако будущее России представлялось отнюдь не свободным от различных опасностей. Тревога за судьбу Русского государства, предчувствие в близком будущем глобальных потрясений его устоев звучали где глухо, а где предельно громко, в сочинениях почти каждого истинно русского мыслителя.

Г Л А В А 3

Политическая и правовая мысль в России в XVII веке

§ 1. Введение

Семнадцатое столетие можно назвать переходным периодом в истории России. В течение его происходит дальнейшее развитие тех тенденций в социально-экономической, политической и духовной жизни русского общества, которые наметились в XV—XVI вв. “Смута” начала XVII в. лишь ускорила начавшийся при Иване III и стимулированный жестокой опричниной Ивана IV процесс упадка княжеско-боярской аристократии. Многие представители московской родовитой знати выступили на стороне самозванных царей — Лжедмитриев, немалая часть знати совершила и прямое предательство России, перейдя на службу интересам Польского короля. Естественно, что по окончании “Смуты” бояре-предатели ответили за свою измену и навсегда исчезли с политической арены России. Кроме того, значительное число князей и бояр погибло в сопровождавших “Смуту” междоусобицах, мятежах, военных столкновениях. В результате доминирующая роль в политической жизни русского общества стала переходить к служилому дворянству. Данному процессу способствовал отход царей Михаила Федоровича и, особенно, Алексея Михайловича от правила назначения на места в государственном управлении с учетом знатности рода. При царе Федоре Алексеевиче в 1682 г. местничество было официально отменено.

На протяжении XVII в. в России продолжался начавшийся в предшествующий период процесс усиления царской власти и централизованной системы управления страной. При этом новая царская династия — из бояр Романовых —

стремилась следовать основным идеологическим постулатам, которыми руководствовались Московские государи династии Рюриковичей. Сформулированная Иваном IV теория “православного христианского самодержавия” была воспринята новыми царями в качестве официальной политической идеологии.

Будучи продолжением предшествующего периода развития Русского общества семнадцатое столетие стало вместе с тем преддверием новой эпохи в истории России, начало которой ознаменовали реформы Петра I. Предпосылки этих реформ формировались во второй половине XVII в. Более того, многое в содержании реформ, осуществленных Петром I, было предвосхищено проектами государственных преобразований, разработанных сподвижником царя Алексея Михайловича выдающимся русским государственным деятелем А. Л. Ордин-Нащокиным (1605/1606—1680).

Такие события XVII в., как “Смута”, избрание на царский престол Михаила Романова, принятие в состав России Украины, церковный раскол, заставляли по-новому решать идеологические проблемы, решенные русскими мыслителями (как тогда казалось, навсегда) в предшествующем столетии. Это в первую очередь проблема сущности царской власти, ее предназначения. Это и проблема соотношения светской и церковной властей — “царства” и “священства”, проблема борьбы с ересью. Это, наконец, и проблема исторической миссии Русского государства, и вопрос о причинах гибели государств в мировой истории, и противоположный ему вопрос о том, как уберечь государство от крушения.

Развитие политической и правовой мысли России в XVII в. происходило в условиях небывалого прежде духовного подъема русского общества. Самым явным свидетельством его было резкое увеличение количества выпущенных в свет книг. В основе данного явления лежало вовлечение в активную общественную жизнь новых и более широких слоев населения, возрастание числа образованных людей в простонародье — как среди горожан, так и среди сельских жителей. Одновременно расширилось и культурное пространство: появились литературные центры в Поволжье, Сибири, на Севере.

Вовлечение в литературное творчество представителей самых различных слоев населения вызвало увеличение жан-

рового разнообразия литературных произведений, обогатило содержание последних новыми темами. Политическая и правовая мысль выражалась в XVII в. не только в “посланиях”, “поучениях”, “повестях”, “сказаниях”, летописях и законодательных актах и т. п., но и в политических трактатах, агитационных воззваниях, автобиографических сочинениях. В указанном столетии большое развитие получила деловая письменность. Разного рода “записки” и “челобитные” стали выступать в качестве новых и довольно распространенных форм выражения политических и правовых идей. Кроме того, появился и такой новый литературный жанр, как сатирическая повесть. В форме этого жанра находила свое воплощение критика судебных порядков, существовавших в России в XVII в. Наиболее яркими образцами произведений данного жанра были народная повесть о Шемякинском суде и сатирический “Список с судного дела слово в слово, как был суд у леца с ершом”, более известный как повесть о Ерше Ершовиче.

Новую жизнь в рамках семнадцатого столетия получило русское литературное наследие прошлых веков. Многие сочинения, созданные в Киевской и Московской Руси в XI—XVI вв., сохранились именно в списках указанного столетия. В их числе и знаменитая переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским.

Духовная культура русского общества обогатилась в течение XVII в. и значительным числом произведений иностранных авторов, переведенных на русский язык. Во многом благодаря именно переводным произведениям в духовное поле русского общества вошли политические и правовые идеи Платона, Аристотеля, Ксенофонта, Демосфена, Цицерона и других древних философов.

Неотъемлемой частью духовной культуры России стали в XVII в. сочинения западнорусских православных мыслителей Украины и Белоруссии. В 40-х годах указанного столетия в Москве были напечатаны сборники полемических произведений украинских и белорусских богословов “Кириллова книга” и “Книга о вере”.

Для развития русской политической и правовой мысли огромное значение всегда имело осмысление исторического опыта Русского государства. Вместе с тем русские мыслители, начиная еще с эпохи Киевской Руси, не ограничивались

этим опытом, но обращали свое внимание и на историю других стран. В XVII веке наблюдается небывалое прежде возрастание интереса русских мыслителей к устройству иностранных государств. В связи с этим появляются специальные сочинения, посвященные организации государственной власти и управления в наиболее крупных европейских и азиатских странах. Больше всего работ посвящается, естественно, Турции, Польше, Англии, Франции.

§ 2. Развитие русской политической и правовой мысли в первой половине XVII в.

События “Смуты” начала XVII века, а именно: воцарение на русском престоле самозванца, захват Москвы поляками, разгул вакханалии насилий иностранцев над русскими людьми, в том числе и над самыми знатными из них, надругательство над русскими православными святынями, глубоко оскорбляли и унижали национальное достоинство русского общества. В результате в нем произошел настоящий взрыв патриотических чувств. Эхо данного взрыва ясно отразилось в содержании русской литературы XVII в. Применительно же к политической и правовой идеологии России указанного столетия можно смело говорить *об усилении в ней национального начала*.

Крушение русской государственности во время “Смуты” превратило жизнь русских людей в сплошное бедствие. В результате в русском общественном сознании появилось понимание православного Русского государства *как величайшей святыни, как жизненно необходимого условия существования русского общества*. Избрание в феврале 1613 г. нового царя было воспринято русскими как восстановление Русского государства. В “Утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова” это событие представлялось как спасение всех православных русских людей от гибели. “Тем благосерден буди о нас, приими мольбу своих богомолцов и царского синглита, и вся земля толико много крестьянского премоужества вопль безвременный, и рыдание и плач неутешимый; буди нам милосердным государем царем и великим князем, всеа Русии самодержцем, по Божий воле и по избранию всех

людей всего великого Росийскаго царствия; не дай истинные наши православные хрестьянские веры в поправление, и святых Божиих церквей во осквернение, и всех православных хрестьян от злых неприятелей, восстающих на ны, в расхищение, дондеже не уведят многих стран неверные языцы, яко царствие ваше безгосударно”.

Большое участие иностранцев в бедствиях, выпавших на долю русских людей во время “Смуты” начала XVII в., породило в русском обществе отношение к Европе как к враждебной силе. Русское политическое сознание первой половины данного столетия было пронизано антизападными настроениями. Причем активнейшим проводником их выступал отец царя Михаила патриарх Московский и Всея Руси Филарет (в миру — Федор Никитич Романов), который после возвращения из польского плена в 1619 г. и вплоть до своей смерти в 1633 г. фактически правил Россией.

После “Смуты” в русском политическом сознании сформировалось представление о Русском государстве как об осажденной крепости, как о единственном оплоте благоверия и благочестия в окружении стран, плененных Антихристом. В качестве примера в данном случае можно привести текст грамоты, изданной царем Михаилом Федоровичем в 1617 г. для Новгорода по случаю освобождения его от шведов. “Понеже от многих лет, — говорилось в грамоте, — вооружаются враги на истинную нашу и непорочную Христову веру, ова убо многажды еже на православную веру многоразличными ересьми, овожь ратьми и бедами восставая богоборные языки, яко же на греческие люди мусульманские народы; на сим и на прочих, душегубительные волки, еже есть, еретические люди, злыми некими, дьявольскими умышленьми веру их, преданную святыми апостолами, во многих летех прежде держимую отцы их, развратиша; на нас же, на словеньские народы, всегубительный диавол не переставая возстает и борется, но развращением в вере благоверные люди не возмог развратити и в душевную пагубу свести”.

Усилению национального начала в русской политико-правовой идеологии способствовало и осознание русским обществом истинных причин “Смуты”, т. е. действительной подоплеку произошедшего в начале XVII в. крушения Русского государства.

Обида на иностранцев, сколь ни велика она была, не помешала русскому обществу увидеть, что главным врагом Русского государства, сокрушившим его, были... *сами русские*. Иностранцы же лишь *воспользовались* “Смутой” для достижения своих корыстных целей.

Одно из самых ранних свидетельств такого понимания причин “Смуты” представляет собой “Новая повѣсть о преславномъ Російскомъ царстве и великомъ государстве Московском...”, написанная в феврале — начале марта 1611 г. “Скажу вамъ истинну, а не ложь, — писал ее автор, оставшийся неизвестным, — что однолично сопостаты наши, которїи у нас, нынѣ *с нашими измѣнники-единовѣрники*, и с новыми богоотступники, и кровопролители, и разорители вѣры христіанския, с первенцы сатанины, со иудиными предателя Христова братіею, с начальники, и со иными их подручники, и угодники, и единомысленники, иже недостойны по своимъ злымъ дѣломъ прямымъ своимъ званіемъ именоватися (рещи достоит ихъ — душапагубныя волки), хотят насъ конечно погубити, и под меч подклонита” (курсив мой. — В. Т.). В другом месте своей повести ее безымянный автор конкретизирует, кого он имеет в виду под “нашими изменниками-единоверцами”. Это в первую очередь русские бояре-землевладельцы. “А сами наши земледержцы (яко и преже рѣхъ, землесѣдцы), те и давно от него (от Бога. — В. Т.) отстали, и умъ свой на последнее безумие отдали, и к нимъ же, ко врагомъ, пристали, и ко инымъ к подножию своему припали, и государское свое приращение пременили в худое рабское служение, и покорилися, и поклоняются неведомо кому, сами вѣдаете, и смотрят, из рукъ и ис скверныхъ устъ его, что имъ дать и указать, яко нищій, у богатого проклятого... и пропали навѣки, аще от того зла и худа на добро не обратятся. Горши же намъ всего учинили, что нас всѣхъ выдали, да не токмо выдали, ино заедино с ними, со враги, вооружилися вкупѣ, и хотятъ насъ всѣхъ погубити, и вѣру христіанскую искоренити”. Обвиняя в предательстве своего отечества землевладельцев и правителей, которые словно ослепли или онемели и ни один из них не смеет тому врагу ничего запретить, “Новая повесть о преславномъ Російскомъ царстве...” отмечала, что другие при этом молчат, не говорят, ни в чем врагу не перечат. “И полцы велицы всякихъ чиновъ люди

за тѣмъ врагомъ ходять и милости и указу от него смотреть. Не токмо простии и неимянитии люди, но и сами боярския и дворянския дѣти, и сами дворяне, добродни и изрядни всѣмъ...”

Как известно, Россию спасла от окончательного краха в начале XVII в. *русская провинция*. Для русских людей того времени такой выход из “Смуты” был вполне закономерным. В их представлении *спасение России не могло прийти из столицы*. “Писание о преставлении и погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина”, созданное в середине XVI в. за несколько месяцев до освобождения столицы провинциальным ратным ополчением, показывает, что Москва считалась тогда *скопищем предателей*. Весной 1610 г. войска, предводимые племянником тогдашнего царя Василия Шуйского князем М. В. Скопиным-Шуйским, разгромили польскую армию, осаждавшую Москву. Князь с почестями был принят в столице. Царь не имел детей, и талантливый полководец Скопин-Шуйский серьезно рассматривался многими в качестве наиболее вероятного наследника царского престола. Однако в апреле 1610 г., после посещения одного из московских пиров, князь заболел и спустя некоторое время умер. Было ему в то время всего 23 года. В русском обществе распространилось мнение о его отравлении на пиру. В вышеназванном произведении рассказывается, как мать Михаила Скопина-Шуйского умоляет своего сына не ездить в Москву. “И колько я тобѣ, чадо, в Олександрову слободу приказывала: *не ѣзди во град Москву, что лихи в Москвѣ звѣри лютые, а пышат ядом. зминым, измѣнничым*” (курсив мой. — В. Т.).

Представляя крушение Русского государства в начале XVII в. как следствие предательства русскими правителями и их приближенными своего отечества, русские мыслители трактовали порожденные этим крушением бедствия в качестве наказания, насланного Богом на всех русских за их грехи. И. А. Хворостинин в своем произведении “Словеса дней, и царей, и святителей московских...”, написанном в первое десятилетие после окончания “Смуты”, усматривал суть последней в том, что русские, как согрешившие перед Богом и будучи не в состоянии исправиться, пали от меча своих собственных пороков и были посечены неправдою, погублены различными страстями.

Стремление русских мыслителей понять истинные причины катастрофы, постигшей русскую государственность в начале XVII в., побуждало их обращаться к аналогичным событиям в истории других государств.

Тема гибели государств, вошедшая в проблематику русской литературы еще в эпоху Киевской Руси, получила дальнейшее развитие в сочинениях русских писателей второй половины XV—XVI в. в связи с падением в 1453 г. Византии. В XVII в. данная тема становится одной из главных тем русской политической мысли. Происходившие в мировой истории события гибели государств рассматриваются теперь русскими мыслителями через призму опыта отечественной истории. В чужом же историческом опыте искались ими закономерности, проявившиеся во время “Смуты” начала XVII в. в России.

Именно поэтому широкое распространение в правящих кругах русского общества в течение указанного столетия получил политический трактат “Описание винъ или причинъ, которыми к погибели и к разоренью всякие царства приходят, и которыми дѣлами в цѣлости и в покою держатца и строятца”. Один из списков его находился и в царской библиотеке. Происхождение данного произведения не вполне ясно. В некоторых из сохранившихся его списков содержится указание, что он был переведен “с различных книг латинского языка” неким Василием Садовулиным (или Садовским). Однако в трактате имеется немало таких фраз, которые переводом скорее всего не являются и принадлежат самому переводчику или какому-либо другому русскому писателю. Для обозначения государственных органов и должностей здесь используется сугубо русская терминология. И даже во фразе, приведенной как цитата из Цицерона, употребляется термин “думные бояре”. Не исключено, что данное произведение на самом деле не было переведено с иностранных книг, а представляло собой творение русского автора, который, в желании отвести от себя гнев власть предержащих, выдал его за иностранное, всего лишь *переведенное* на русский язык.

Содержание трактата само по себе объясняет, почему он вызвал в России такой большой интерес (и почему автор его остался неизвестным). Главные идеи рассматриваемого произведения сводятся к следующему: 1) каждое государство имеет

свои исконные и естественные основы, и как бы ни было превосходно и прочно оно устроено, его все равно ждет гибель; 2) причиной гибели государств всегда являются “люди, которые властельми и начальниками государств бывают, егда за их злобою и за их хотѣниемъ и гордостью, и за их неправдою всякие царства переменяютца и погибают”; 3) гибнут государства по воле и суду Бога, а вершится суд Божий за грехи и преступления, совершаемые людьми, отпавшими от Бога, и от того гнев его страшный на себя навлекшими. “А приходит гневъ Божий на все люди злоб ради ихъ, к симъ же и за грѣхи началниковъ.”; 4) там, где злоба человеческая размножается и расширяется и где нет единомыслия начальников с подданными, все приходит к тому, что все царство переполняется злобой и грехами человеческими, за что его и наказывает Бог; 5) “надобет государем и начальником во всякомъ государстве добро и праведно жити, чтобы были образцомъ всякихъ добродѣтелей того дѣя, что каковыхъ обычаевъ будетъ царь, таковы же смотря на него, будут и подданные его”; 6) до тех пор будет существовать всякое государство, пока в нем будет править добродетель и будут чтиться добрые святые и праведные обычаи и установления; 7) “изначала всякому государю и начальнику подобает того беречи, чтобы силою и неправдою ничто не дѣлалось в государстве. Егда бо коли через силу что-нибудь дѣлаетца, тогда такое дѣло не будет уже постоянное и крѣпкое того дѣя, что ни одного мучителя не была постоянная и долговѣчная власть и сила...”; 8) для всех начальников любовь подданных, которыми они правят, есть красота и честь и бесстрашная жизнь, напротив, нелюбовь и ненависть подданных есть бесчестье для всех государей и начальников, в большинстве своем приводящее их к гибели. “А которые начальники хотять того и желают, чтобы подданныи больши боялись их, нежели любили их, тогда такие къ гибели, что слепые, идутъ того дѣя, что ничево нѣтъ межъ всѣми вещьми лутчево къ содержанию величества государского, только коли государи имѣють любовь всѣхъ подданных”; 9) для сохранения государства в целостности необходимо, чтобы не изменялись законы или судебники и государственные установления, но больше в целостности сохранялись потому, что перемена давних и старых обычаев влечет перемену в государстве. А если надобно изменить какие-

нибудь обычаи в государстве, то не подобает делать это наспех, но постепенно, чтобы от быстрых перемен сердца подданных не смутились и чтобы вслед за тем не возник страх в государстве, потому что от всякого нововведения государству бывает убытков больше, чем выгод, — нововведение порождает смуту и мятеж в государстве.

Вышеописанные выводы из размышлений о причинах гибели государств в полной мере соответствовали характеру русского политико-правового сознания XVII в. Большинство русских мыслителей главную причину крушения Московского государства усмотрели именно в поведении правящей группировки. Мнение о тогдашних правителях России, высказанное в “Новой повести о преславном Российском царстве...” словами “и тако тѣ наши благороднии зглупали и душами своими пали”, было, по существу, всеобщим среди русских писателей.

Вполне гармонировало с характером русского общественного сознания XVII в. и выраженное в трактате о причинах гибели государств опасение быстрых и резких нововведений. В сознании общества, пережившего такую катастрофу, которая выпала на долю России в начале указанного столетия, неизбежно должно было возобладать консервативное, охранительное настроение.

Проявлением данного настроения в официальной политической идеологии XVII в. стало настойчивое подчеркивание преемственности новой царской власти относительно власти Московских государей предшествующих веков. В “Утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова” неоднократно говорилось, что он великий государь “от благороднаго корени благоцветущая отросль, благочестиваго и праведнаго великого государя царя и великого князя Федора Ивановича, всеа Русии самодержца, племянник”. Непрерывную династичность царской власти в России утверждала и книга, написанная в 1669 г. дьяком Ф. А. Грибоедовым по заказу царя Алексея Михайловича для царских детей. Ее полное название точно отражает суть ее содержания: “История, сиречь повесть или сказание вкратце, о благочестивно державствующих и свято поживших боговенчанных царей и великих князей, иже в Русей земли богоугодно державствующих, наченше от святаго и равноапостольнаго великого кня-

зя Владимира Святославича, просветившаго всю Русскую землю святым крещением, и прочих, иже от него святого и праведнаго сродствия, тако жь о Богом избранием и при-снопамятнем великом государе царе и великом князе Михаиле Федоровиче, всеа Русии самодержце и о сыне его государеве, о Богом хранимом, о благочестивом, и храбром, и хвалам достойном великом государе царе и великом князе Алексее Михайловиче, всеа Великия и Малыя и Белыя России самодержце, в которые времена по милости всемогущего в Троицы славимаго Бога учинились они, великие государи, на Московском и на Владимирском и на всех великих и преславных государствах Российския державы, и оттуда в Велицей России их великих и благочестивых и святопомазанных государей царей Богом насажденный корень прозябе и израсте, и процвете, и великому Российскому царствию сторичный и прекрасный плод даде”. Идеологический принцип, освящавший деятельность новой царской власти, выражался формулой “как при прежних великих государях бывало”.

Соответственно этому царская власть объявлялась *династийной* и *богоустановленной*. Однако обстоятельства “Смуты” и факт избрания нового царя на Земском Соборе не могли не внести серьезных коррективов в политическую теорию царской власти, выработанную в XVI в.

Как известно, для Ивана Грозного богоустановленность царской власти означала полную независимость от “хотѣния многмятежнаго челоуѣчества”. Он резко противопоставлял себя, Богом избранного русского царя, избранному людьми польскому королю. Перед идеологами же царской власти, установившейся после “Смуты”, встала проблема примирения принципа богоизбранности русского царя с фактом избрания его людьми. Данную проблему и призвана была решить “Утвержденная грамота...” 1613 г.

Решение оказалось изящным по форме и убедительным по своей логике. Авторы “Утвержденной грамоты...” провели мысль о том, что избрание Михаила Романова на царский престол Земским Собором не есть избрание человеческим хотением. “Тем же тебя убо, превеликий государь Михаиле Федорович, — говорилось в грамоте, — не по человеческому единомышлению, ниже по человеческому угодию предъизбра; но по праведному суду Божию сие царское из-

брание на тебе, великом государе, возложен”. По мнению авторов рассматриваемой грамоты, Бог, избрав царем Михаила Романова, внушил свою волю людям Московского государства, т. е. *глас Божий стал гласом народа*. В обоснование данной логики в “Утвержденной грамоте...” была сделана ссылка на древнее предание. “Последуем убо хрестьянских царей древних преданием, яко искони мнози хрестьянстии цари неведомыми судьбами Божиими, и не хотяше скифетроцарствия предержати, царствоваху, на се наставляющу народ единоголасие имети, о нем же Бог во ум положити им изволи, якоже пишет: глас Божий глас народа”. Не случайно поэтому в “Утвержденной грамоте...” говорится не только о царях, Богом избранных, но и о “*предъизбранных Богом*” царях.

Данная политическая концепция, совмещающая принцип богоизбранности царя с фактом его избрания людьми, не была изобретена при написании “Утвержденной грамоты...”. Духом этой концепции была изначально пронизана сама организация избрания нового царя на Земском Соборе. Участники Земского Собора не избирали Михаила Романова на должность носителя верховной государственной власти из нескольких кандидатов. Они не устраивали выборы царя в современном понимании данного явления. (Хотя попытки устроить такие выборы предпринимались некоторыми боярами). Главный вопрос, который решали члены Земского Собора, заключался в том, кто может быть царем в России, кто соответствует сложившемуся к тому времени в русском политическом сознании образу царя. Вот почему в “Утвержденной грамоте...” говорится, что с земского совета “лутчих, крепких и разумных людей” Московского государства выбирали государя царя “кого Господь Бог даст, из Московских из Руских родов”.

К началу 1613 г. в русском обществе сформировалось прочное убеждение, что царем в России может быть *только человек православной веры*. (“Аще не будет единоголасен вѣры нашае, несть нам царь! Не сый вѣрен, да не будет намъ владыко и царь!”), — говорил в 1610 г. в одной из своих публичных проповедей патриарх Гермоген). Только природный русский (“Царь православный должен быть из русских, есть на это место в нашей земле достойные сыны!” — заявлял Гермоген). *Только родственник последнего царя из династии Рюриковичей*, т. е. Федора Ивано-

вича. Только *тот, на ком единогласно сосредоточатся желания всех людей Русского государства.*

Кроме того, царь должен был соответствовать народному представлению о добром человеке. Это представление отразилось в “Утвержденной грамоте...”. Согласно рассказу, содержащемуся в ее тексте, 21 февраля 1613 г. члены Земского Собора вместе с жителями Москвы, пришедшими со своими женами и детьми, молили Бога в Успенском соборе Московского Кремля, чтобы он отвратил от них свой праведный гнев и дал бы на Московское государство “государя царя праведна и свята, и благочестива, и благородна и христоробива, чтоб, по милости Божий, вперед их царская степень утвердилася на веки, и чтоб было вечно, и твердо, и крепко и неподвижно в род и род на веки”. Шестнадцатилетний Михаил Романов, свободный в силу молодости своей от пороков, казался воплощением всех перечисленных качеств. Избрание его на царство не нарушило, таким образом, сформулированных Иваном Грозным канонов официальной политической идеологии, а напротив, подтвердило их. Будучи избранным Земским Собором, Михаил не становился выборным властителем, наподобие Польского короля. Земский Собор фактически избрал на царство не одного человека, а сразу всю династию Романовых, т. е. не только Михаила, но и всех его еще не родившихся потомков.

В рамках такой политической концепции не могло найтись места учению об общественном договоре между властителем и подданными, по которому властитель принимает на себя в отношении своих подданных определенные обязанности. В соответствии с русской политической идеологией царь несет на себе обязанности относительно своих подданных не по договору с ними, но в силу самого своего звания русского царя. Вот почему он не должен присягать своим подданным, как это делали европейские короли.

В этом плане совершенно логичным выглядит ответ, который дал в 1654 г. украинским полковникам посланный на Украину царем Алексеем Михайловичем боярин В. В. Бутурлин. Полковники попросили боярина присягнуть за своего государя в том, что тот после принятия Украины в состав России выполнит все свои обещания, данные украинскому казачеству. “Непристойное дело за государя присягать, никогда этого не повелось”, — ответил Бутурлин. На

это полковники заметили, что польские короли всегда своим подданным присягают. Тогда русский боярин сказал: “Польские подданным своим присягают, но этого в образец ставить не пристойно, потому что это короли неверные и не самодержцы, на чем и присягают, на том никогда в правде своей не стоят”.

Высокое звание русского царя предполагало строгое соблюдение его носителем целого комплекса разнообразных условий осуществления власти, а также исполнение царем массы различных обязанностей по отношению к своим подданным, одним словом, всего того, что составляло содержание его исторической миссии, которую коротко можно выразить словами: “*служение России и Богу, Богу и России*”.

§ 3. Политические и правовые идеи патриарха Никона и протопопа Аввакума: политико-правовая идеология церковного раскола

Патриарх Никон и протопоп Аввакум были главными идеологами двух течений в рамках русской православной церкви — никонианства и старообрядчества, возникших в середине XII в. и ознаменовавших собой церковный раскол — одно из самых главных событий русской истории указанного столетия, во многом предопределившее последующую историческую судьбу России.

Непосредственной причиной раскола русской церкви на никониан и старообрядцев стала осуществленная патриархом Никоном в 50-х годах XVII в. реформа церковных обрядов и исправление богослужебных книг. Протопоп Аввакум и его сторонники выступили против данной реформы, т. е. за старые обряды и книги, оттого и были названы “старообрядцы”. Расхождение по поводу церковных обрядов и богослужебной литературы составляло, однако, лишь внешнюю сторону церковного раскола. Если бы причина раскола заключалась только в разногласиях относительно обрядов и книг, он не был бы таким глубоким, не привел бы к трагическому разлому русской церкви, от последствий которого она никогда не сможет оправиться, не вылился бы

в настоящую гражданскую войну внутри православного русского общества.

Глубинный смысл церковного раскола, произошедшего в России в середине XVII в., заключался в столкновении двух различных воззрений на историческое будущее Русского государства, его предназначение, сущность царской власти в русском обществе. Главные идеологи обоих течений — и Никон, и Аввакум — выступали за независимость церкви от государственной власти, однако пути достижения этой независимости представляли по-разному.

Таким образом, в сущности своей русский церковный раскол середины XVII в. был *расколом в политической идеологии русской православной церкви*, конфликтом политических воззрений никониан и старообрядцев, хотя внешне представал в качестве раскола религиозного, обрядового.

Как бы то ни было, церковный раскол стал настоящей трагедией для русского общества. Трагичным в нем было, помимо прочего, и то, что в войну друг с другом вступили самые активные, самые волевые, самые духовно стойкие, одаренные умом и талантом представители русского общества — люди, способные ради своей веры пожертвовать не только мирскими благами, но и даже жизнью своей.

Именно такими людьми были патриарх Никон и протопоп Аввакум.

Никон (в миру Никита Минов) родился в 1605 г. в Нижегородском уезде в крестьянской семье. Духовное образование получил в Макарьевском Желтоводском монастыре (Костромская губерния). С 1625 г. служил священником в одной из сельских церквей, затем в одном из московских церковных храмов. В 1630—1634 гг. Никон пребывал в одном из монашеских скитов Северной Руси, после этого 12 лет жил в Кожеозерском монастыре. Здесь он в 1643 г. был рукоположен в игумены. В 1646 г. во время деловой поездки в Москву его представили только что взошедшему на престол царю Алексею Михайловичу. Царь после встречи с Никоном пожелал, чтобы тот служил в Москве. В результате Никон был возведен в сан архимандрита Новоспасского монастыря, в котором находилась родовая усыпальница рода Романовых. В 1648 г. он стал митрополитом Новгородским, а спустя четыре года был избран на патриарший престол.

К началу 50-х годов XVII в. в окружении царя Алексея Михайловича возникла мысль о необходимости приведения

русских церковных обрядов и богослужебных книг в соответствии с обрядами и книгами тогдашней греческой церкви. За время, прошедшее с момента принятия русским обществом христианства, византийские церковные обряды претерпели изменения, на Руси же они остались неизменными. Идею указанной реформы проповедовали царский духовник Стефан Вонифатьев, протопоп Казанского собора Иоанн Неронов, поддерживали воевода Ф. М. Ртищев, многие представители московского духовенства и служилого дворянства. Царь тоже увлекся данной идеей. В рассматриваемое время вызрели все предпосылки для вхождения в состав Русского государства Украины, где православная церковь уже приняла новогреческие обряды. Приняты последние были и православной церковью в южнославянских странах. Приведение русских церковных обрядов в соответствие с новыми греческими обрядами сближало церковные организации России и Украины, содействуя таким образом процессу государственного объединения.

Вместе с тем стремление сблизить русскую церковь с другими православными церковными организациями было реакцией на агрессивную экспансионистскую политику западной римско-католической церкви. Идя навстречу греческой церкви, русская церковь отдалялась от церкви западной. Именно такой смысл имели попытки патриарха Филарета, деда царя Алексея Михайловича, согласовать русские церковные обряды и богослужебные книги с греческими.

Наконец, рассматриваемая церковная реформа отвечала и стремлению царя Алексея Михайловича быть царем всех православных христиан. Без унификации церковных обрядов реализовать это стремление, запрограммированное в официальной идеологии, в концепции “Москва — Третий Рим”, было бы затруднительно.

Избранный на пост патриарха Никон должен был стать орудием церковной реформы, задуманной при царском дворе и являвшейся по своей сущности *политической* реформой. И действительно, едва вступив на патриарший престол, Никон начинает данную реформу. Смысл затеянного царем мероприятия им понят вполне. В первой же своей речи Никон высказывает пожелание, чтобы “*Бог собрал воедино его благочестивое царство*” и чтобы русский царь стал “*царем вселенским, и самодержцем христианским*”.

Однако сам Никон придал унификации церковных обрядов русской и греческой церквей еще и свой затаенный от царя смысл. С середины XVI в. русская церковная организация пребывала фактически под полной властью царя, который волен был и ставить угодных себе митрополитов (с 1589 г. патриархов), и смещать неугодных. Никон увидел в сближении русской церкви со Вселенской православной церковью возможность укрепиться церковной власти в России и стать в конечном итоге в самостоятельное, независимое от власти царской положение. Он понял, что до тех пор, пока пределы власти церкви будут совпадать с границами государства, церковь будет неизбежно пребывать в подчинении государственной власти, поскольку две самостоятельные власти не могут существовать в одних и тех же территориальных рамках. Таким образом, и патриархом Никоном при проведении церковной реформы преследовались политические цели. Правда, цели, во многом противоположные царским. В этом противоречии таилась предпосылка будущего разрыва Никона с царем Алексеем Михайловичем.

И этот разрыв произошел в конце 50-х годов XVII в. Результатом его стало демонстративное оставление Никон патриаршего престола в 1658 г. Церковный собор 1666—1667 гг., подтвердив правильность реформы обрядов, проведенной Никоном, лишил его архиерейского сана и священства. “...Да вменяется и именуется он отныне простым монахом Никоном, а не патриархом Московским”, — гласил приговор Собора. Приговором было определено назначить ему местопребывание до конца его жизни “в какой-либо древней обители, чтобы он там мог в совершенном безмолвии оплакивать грехи свои”. Умер Никон в 1681 г.

Главное сочинение Никона, в котором выражены его политические и правовые взгляды, было написано им в монастырском уединении после его низвержения с патриаршего престола. Оттого оно и выделяется откровенностью суждений и резкостью формулировок. В рукописи сочинение Никона составляет 900 листов. Его полное название отражает его полемический характер: “Возраженія или раззоренія смиреннаго Никона, Божією милостію патріарха, противу вопросов боярина С. Стрѣшнева, еже написа Газскому митрополиту Паисію Лигаридіусу и на отвѣты Паисеовы”.

Боярин Стрешнев был открытым противником взглядов Никона на соотношение церкви и государства. В 1666 г.

боярин вел допрос Никона, на котором задал ему в письменной форме 30 вопросов. На них и отвечал Никон своим произведением.

Главная тема данного сочинения — взаимоотношения церкви и государства. Никон исходил прежде всего из того, что “священство” и “царство” представляют собой две самостоятельные власти в обществе, каждая из которых исполняет свою функцию. “Царь здѣшним ввѣрен есть, а аз небесным. Царь телѣсным ввѣряем есть, іерей же — душам. Царь долги имѣніям оставляет, священник же долги согрѣшеніям. Он принуждает, а сей и утѣшает. Он — нужею, сей же совѣтом. Он оружія чувствена имать, а сей — духовная. Он брань имать к супостатам, сей же к началом и миродержателем тьмы вѣка сего”.

В соответствии с этим своим воззрением Никон отвергал теорию “Москва — Третий Рим”, т. е. учение о “православном Ромейском Царстве”, согласно которому носителем истинного христианского идеала становилось Московское государство. “Ты говоришь, что римская слава и честь перешла на Москву: откуда ты это взял?”, — писал Никон в послании (“Возражениях”) боярину Стрешневу. Русский царь в концепции “Москва — Третий Рим” предстал в качестве единственного хранителя православной христианской церкви — Никон справедливо усмотрел здесь возвышение царской власти над церковной.

Из этих различий между церковью и государством Никон делал вывод о превосходстве церкви над государством. “И сего ради: священство царства преболь есть”. Он считал, что церковь перестает быть церковью, если подпадает под государственную власть: “...Идеже церковь под мірскую власть снидет, несть церковь, но дом человеческий и вертеп разбойников”.

Превосходство церкви над государством коренится, в понимании Никона, прежде всего в превосходстве церковных функций над государственными. Государству поручено земное, т. е. низшее, церкви — небесное, т. е. высшее. “Аще бо и честен Вам престол царскій является от приложных ему каменій и обдержаша и злата, должен есть судитися яко царь, но обаче яже на земли получил есть строительствовати и множае сія власти не имѣть ничтоже. Священства же престол на небеси посажен есть. Кто си глаго-

летъ — Сам Небесный Царь: елика бо аще свяжете на земли, будут связаны на небесѣх”.

Никон выражал в рассматриваемом сочинении взгляд на священников как на посредников между Богом и людьми, распространенный в западноевропейской теологии. “От земли начало суда приѣмлет небо. Понеже Судія на земли осудит, Владыка бо послѣдует рабу, и яже убе сей осудит, сѣя он горѣ утверждает. И между Бога и челоувческаго естества стоит священник, яже отнюду чести сводя к нам, яже от нас мольбы возводя”.

Именно поэтому, утверждал далее Никон, цари принимают помазание от руки священника, а не священники от царской руки. Рука священника — бóльшая властительница, чем царская голова, “И самую царскую главу под священниковы руцѣ принося, полагает Бог, наказует нас, яко сей она больши есть властник, меньшее бо от большаго, благословляется”.

По мнению Никона, “священство” стоит выше “царства” потому еще, что последнее произошло от первого, и оттого, что “священство” *честнее* “царства”. Данный вывод он обосновывал, помимо прочего, принятым Московскими царями идеологическим постулатом, согласно которому царская власть дается Богом. “Священство не от челоувѣк, ни челоувѣком, но от самого Бога, и древнее и нынѣшнее, а не от царей. Но паче от священства царство произыде и нынѣ есть: якоже устав царскаго поставлешя свидѣтельствует. Священство всюду пречестнѣйше есть царства, якоже выше назнаменах от божественнаго писашя. И ныне паки речем: царство аще и от Бога дадешя в мѣр, но во гнѣве Божіи”.

Никон декларировал также, что церковная власть лучше светской, поскольку небо лучше земли. При этом он подчеркивал, что имеет в виду не только власть местных князей, но и царскую. По его словам: “Якоже капля дождя от великія тучи, т. е. земля от небеси мѣрится, тако царство уменьшится от священства”.

По мнению Никона, до тех пор, пока описанное им соотношение церковной и государственной власти поддерживается царями, их царства стоят прочно. Нарушение же этого богоустановленного порядка несет с собой гибель царству.

Это нарушение Никон усматривал в политике царя Алексея Михайловича относительно церкви. Царь, с точки зре-

ния Никона, незаконно принял на себя “святительский чин и власть церковную”. Более того, он посягнул на церковное имущество — “обнищал и ограбил св. церковь”. “Все царское величество, — укорял Никон Алексея Михайловича, — через божественные законы, вышеописанные здѣ, олихоимствова. И не имѣет святая великая церковь никотораго причастія в Москве, якоже прежде при прежних царѣх и великих князѣх имѣла. Но есть пуста всякаго перваго своего состоянія, яко вдова осиротѣвши”.

В данном утверждении Никон противоречил собственным высказываниям о том, что царству поручено земное, а церкви — небесное. Посягая на церковное имущество, царь не выходил за рамки отданного ему во власть земного мира. Очевидно, что к указанной логической ошибке в рассуждениях о соотношении церкви и государства Никона привело стремление максимально обособить церковную власть от государственной.

Никон утверждал практически полную свободу церкви от государства. Он считал, что священники не должны подчиняться царским законам и царскому суду. Если же кто из священников подчинится, то в понимании Никона такой человек перестает быть священником. “Мирскаго суда у царя просяй — не епископ. Такжеже и прочіи священнаго чина, оставивше церковные суды, к мірским судіям прибѣгнут, аще и оправдани будут — извергнутся”.

Никон резко выступал против Соборного Уложения 1649 г. Он называл его “бесовскими законами” и открыто призывал не подчиняться нормам Уложения.

Никон, таким образом, декларировал самый настоящий раскол между церковью и государством в России.

Поскольку в России митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены и дьяконы через божественные правила под суд царский и прочих мирских людей ходят, они уже недостойны, по мнению Никона, именоваться таковыми. Вывод, который делал Никон из этого факта, гласил, что “ради беззаконія все упразднилося святительство и священство и христіанство — от мала до велика”.

По мнению Никона, с 1666 г., т. е. после Церковного Собора, пошедшего на поводу у царской власти и выполнившего в своих решениях заказ царя Алексея Михайловича, в России наступили времена Антихриста. “Яве есть вся-

кому, точю ум имущему разумѣти, — писал он, — яко время то антихристово есть”.

Настоящим противником Никона была, как показывает анализ его политических взглядов, царская власть, превратившаяся, по его мнению, в орудие Антихриста. Внешне, однако, все выглядело так, будто главную борьбу своей жизни Никон вел против старообрядцев — людей, не принявших его реформы церковных обрядов и не согласившихся с исправлением богослужебных книг.

На самом деле Никон не придавал большого значения самой по себе обрядовой стороне реформы. Он допускал употребление в церковных службах как исправленных, так и старых, неисправленных книг.

Никон не объявлял старообрядцев еретиками, данная оценка противников церковной реформы была внушена Церковному Собору прибывшими в Россию греческими священниками.

Рассмотрение идеологии старообрядчества заставляет сделать вывод о том, что во многих постулатах старообрядцы, в сущности, сходились с Никоном. Об этом свидетельствуют сочинения главного идеолога старообрядчества протопопа Аввакума.

Жизнь этого человека представляет собой настоящий роман. Он сам описал ее в своем собственном “Житии”. И главным образом именно из этого его сочинения мы узнаем об основных вехах его удивительной судьбы и об основах его мировоззрения.

Родился *Аввакум* (в миру — Петров) в 1620 г. в Нижегородском уезде (так же, как Никон) в семье сельского священника Петра. С 1644 г. он — дьякон сельской церкви, в 1644 г. поставлен в попы. В 1647 г. во время пребывания в Москве Аввакум знакомится со Стефаном Вонифатьевым и входит в его кружок “ревнителей благочестия”.

С конца 1652 г. Аввакум — протопоп Казанского собора в Москве. Когда началась реформа церковных обрядов, он возглавил оппозицию ей. В результате в 1653 г. Аввакума заточают в монастырь, а затем высылают вместе с семьей в Сибирь. В Москву он возвращается только в 1664 г. Царь надеялся, что льстивые слова в адрес Аввакума, щедрые подарки и посулы смирят его нрав и побудят хотя бы не противиться церковным нововведениям. Однако Аввакум оказался стойким борцом и продолжил свои обличения церков-

ной реформы. Реакция со стороны официальных властей не замедлила проявиться. “А власти, яко козлы, пырскать стали на меня и умыслили паки сослать меня с Москвы, понеже раби Христовы многие приходили ко мне и, уразумевше истину, не стали к прелестной их службе ходить”, — так описывал Аввакум случившийся очередной поворот в своей судьбе. В 1666 г. он был с рядом своих сторонников расстрижен, предан церковному проклятию и отправлен в монастырское заточение. В 1682 г. после серии написанных им и разосланных по России посланий, содержащих ругань по адресу царя и высшего духовенства, Аввакума сожгли в срубе вместе с тремя другими старообрядцами.

Помимо “Жития протопопа Аввакума им самим написанного” политические и правовые взгляды главного идеолога старообрядчества выражаются в основном в его письмах к своим сторонникам и челобитных к царю.

Реформу церковных обрядов и движителя ее патриарха Никона Аввакум оценивал как ересь. “Господу попустившу за наше согрешение — злый пастырь быв во овчей кожи волк Никон патриарх в лето от создания мира 7161, — писал он в одном из своих посланий. — Сый еретик измени святыи чин и развратил святыя книги и благолепоту святыя церкви опроверже и нелепый раздоры и чины во святую церковь внесе от различных ересей и зело огорчив церковь Божию, общую мать нашу, и осквернил догматы незаконными, преложив истинну во лжу и почтоша беззаконие в закон”.

Такая реакция Аввакума на изменение русских церковных обрядов по образцам, принятым в греческой церкви, была вполне объяснимой.

В течение второй половины XV и вплоть до середины XVII в. в русской официальной политической и церковной идеологии настойчиво проводилась мысль о том, что Византия пала от того, что греки отступили от истинного христианства. И вот теперь оказывалось, что православные христиане в России должны были принять обряды этой предавшей православие церкви, в частности, вместо двухперстного крестного знамения, испокон веков бытовавшего на Руси, принять трехперстное, введенное в византийской церкви в XII в.

В течение XVI — первой половины XVII в. официальная политическая и церковная идеология в России учила,

что “Москва — Третий Рим”, Россия — единственный оплот православия. И вот теперь оказывалось, что русская православная церковь должна была подчиниться тенденциям, развившимся в церкви греческой, церкви павшего Второго Рима.

Старообрядчество являлось попыткой сохранить национальное достоинство русской церкви и Русского государства.

Аввакум поэтому выказывает себя в своих сочинениях убежденным сторонником концепции “Москва — Третий Рим”. “Понеже убо Ветхий Рим падесе аполинариевою ересию, — пишет он в одном из своих писем царю, — 2 Рим — Царь град, еже есть агарянскими внуцы от безбожных турок обладаемы, твое же, о благочестивый царю, великое Русийское царство — Третий Рим — благочестием всех превзыде, и вся благочестивая во твое царствие воедино собращаяся и прочая. И ты един под небесем христианский царь именуешися во всей вселенной, владыка и блюститель непорочных православных веры во всех христианах...”

Нигде нет такой непорочной православной веры, как в России, считал Аввакум. Нигде нет такого православного государства, как Русское. Аввакум был, в сущности, идеологом Русского национального государства, Русской национальной церкви. В его понимании Русское государство и Русская церковь должны служить России, русским национальным интересам, а не каким-то вселенским организациям. Россия, наконец, должна жить по собственным законам.

“Ох, бедная Русь, чево тебе хотелось латынских ли обычаев и поступков немецких, а свой истинный христианский закон возненавидели и отвергли”, — в этих словах Аввакума во многом содержится разгадка его оппозиции церковным реформам в России середины XVII в. Новогреческие богослужебные книги, в соответствии с которыми Никон хотел исправлять книги русские, печатались на Западе. Это знали и патриарх Никон, и царь Алексей Михайлович. В челобитной к царю дьякон Федор специально подчеркивал: “А нынешние книги, что посылал покупать Никон патриарх в Грецию, с которых ныне zde переводят, словут греческие, а там печатают те книги под властью богоотступного папы римского в трех градах: в Риме, в Париже и в Венеции, греческим языком, но не по древнему благочести. Того ради

и zde нынешние переведенные со старыми несогласны, государь, и велия смута”.

“Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек, — обращался Аввакум к царю Алексею. — Говори своим природным языком; не уничтожай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах”.

Аввакум считал, что, затеяв церковную реформу, *царская власть предала Россию*. Отсюда и его обличения этой власти, которые благодаря его писательскому таланту были особенно остры. “Али ты чаеши потому святы нынешния власти, законоположники новыя, что брюхи те у них толсты, что у коров, да о небесных тайнах не смыслят, понеже живут по-скотски, ко всякому беззаконию ползки”.

Аввакум полагал себя поэтому выше царской власти и таким образом оправдывал свое неподчинение ей. “Видишь ли, самодержавие? — писал он в “Житии”. — Ты владеешь на свободе одною русскою землею, а мне сын Божий покорил за темничное сидение и небо и землю; ты, от здешнего своего царства в вечный свой дом пошедше, только возьмешь гроб и саван, аз же, присуждением вашим, не сподоблюся савана и гроба. Но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы; так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеянну и небом прикрыту быти”.

При таком отношении к царской власти Аввакум, естественно, должен был разделять идеи Никона о самостоятельности церкви, ее полной независимости от государства, о превосходстве “священства” над “царством”. “В коих правилах писано царю церковью владеть, и догматы изменять, и святая кадить? Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать. Се бо не царево дело, но православных архиереев и истинных пастырей, иже души свои полагают за стадо Христово, а не тех, глаголю, пастырей слушать, иже и так и сяк готовы на одном часу перевернутца”.

Сходство воззрений Аввакума с воззрениями Никона, которого он считал своим злейшим врагом, было и в другом.

Аввакум постоянно обращал внимание в своих сочинениях и на недопустимость жестокого насилия при проведении реформы. “Посем Лазаря священника взяли, и язык весь вырезали из горла..., — описывал он казнь одного из

своих сторонников в “Житии”. — Он же и паки говорит без языка. Таже, положи правую руку на плаху, по запястье отсекли, и рука отсеченная, на земле лежа, сложила сама персты по преданию и долго лежала так пред народы; исповедала, бедная, и по смерти знамение спасителево неизменно. Мне-су и самому сие чудно: бездушная одушевленных обличает!” В другом месте “Жития” Аввакум замечает: “И прочих наших на Москве жарили да пекли: Исаию сожгли, и после Авраамия сожгли, и иных поборников церковных многое множество погублено, их же число Бог изочтет. Чудо, как то в познание не хотят прийти: огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердить!” (курсив мой. — В. Т.).

Однако в челобитной царю Федору Алексеевичу, сменившему на престоле Алексея Михайловича, Аввакум писал: “А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во един час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю... перво бы мне Никона, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы никониян”.

§ 4. Политические и правовые идеи Юрия Крижанича

Юрий Крижанич (около 1617—1683) был хорватом по своему происхождению и большую часть жизни прожил в Западной Европе. Здесь он получил образование, изучая теологию в Венском и Болонском университетах. Здесь создал свои первые литературные произведения. В Россию Ю. Крижанич попал в конце 1660 г., т. е. уже в довольно зрелом возрасте. Однако именно в России он написал главные свои сочинения, в которых проявил себя в качестве глубокого и оригинального мыслителя. Будучи иностранцем, Ю. Крижанич сумел проникнуться интересами России, воспринять русских как своих единоплеменников. Он называл русских в своих сочинениях “нашим русским народом”, Русское государство считал своим государством и мыслил с позиций русских национальных интересов, т. е. так, как должен мыслить истинно русский писатель. Хорвата Юрия Крижанича можно поэтому с полным основанием отнести к плеяде выдающихся русских мыслителей.

Главным сочинением Юрия Крижанича является трактат, который может быть назван “Беседами о правлении”. Он был написан в 1663 г. на “общеславянском языке”, созданном самим автором на основе церковно-славянского, русского народного и хорватского литературного языков. Первая публикация рассматриваемого сочинения Крижанича (не всего, но большей его части) была осуществлена в России в 1859 г. Впоследствии оно получило название “Политика”. Под этим наименованием его издали в 1965 и 1997 гг.

Свое произведение Юрий Крижанич писал специально для русского царя Алексея Михайловича. Поэтому речь в нем идет в основном о России, ее экономике, государственном устройстве, законах, нравах русского народа и т. п. В предисловии к своему трактату автор отмечает, что он выписал в нем из разных книг “о том, что подобает для соблюдения чести царского имени и величества. Каково мнение других народов об этом славном царстве. Что в своих книгах о нем пишут. Что хвалят и чего не хвалят и как нам понимать их обвинения и им отвечать, если выпадет случай, во время посольств или еще где. Как соседние народы обычно обманывают это преславное государство. Как надо обходиться с ними во время посольств, при переговорах в торговых делах и на войне; как оберегаться от их непрерывных обманов и хитростей, посредством коих они завладевают всеми плодами этой земли и достоянием всего народа. Потому здесь говорится о торговле, о рукодельных промыслах, о земледелии или о пахоте и обо всяких промыслах, что служат обогащению государственной казны и благоденствию народа. Об укреплении царства, об умножении сил и обо всяких ратных промыслах. О соблюдении чести и достоинства — то, что непременно надо знать, но, как мне кажется, доселе никогда не говорилось. О законах и обычаях, и о законопорядке: как он со временем бывает нарушен. Как хорошие порядки беречь, а дурные искоренять”.

Содержание трактата показывает, что Юрий Крижанич знал произведения античных философов (Платона, Аристотеля, Цицерона и др.), изучал книгу голландского правоведа и филолога Юста Липсия “Политические поучения и примеры”, читал мемуары французского политического деятеля Филиппа Комина, был хорошо знаком со многими сочинениями о России посещавших ее иностранных деятелей.

И, наконец, Юрий Крижанич обладал удивительным для иностранца знанием русской истории и литературы.

Помимо “Бесед о правлении” Юрий Крижанич написал во время пребывания в России повести о греках и о Римском царстве, несколько статей о принципах управления государством, статьи о причинах и последствиях народных заблуждений, статьи об основных принципах внешней политики, серию статей о “политичных ересях”, целый ряд статей на экономические темы и другие сочинения.

Содержание трудов Крижанича показывает, что в лице этого хорвата Россия приобрела мыслителя, который оказался способным сформулировать в предельно ясной форме самые насущные, требовавшие скорейшего разрешения государственной властью социальные, политические, идеологические проблемы русского общества. Юрий Крижанич откровенно сказал в своих сочинениях об иностранцах и о политике иностранных государств по отношению к России много такого, чего природно-русский мыслитель сказать по разным причинам не мог.

Юрий Крижанич не принимал некоторых основополагающих постулатов русской официальной политико-правовой идеологии, но критиковал он их не с точки зрения европейца, который считает все, не укладывающееся в узкие рамки его представлений, ненормальным и плохим, а с позиции интересов самого Русского государства и логики самой этой идеологии.

Так, Юрий Крижанич выступал против утвердившейся в русской официальной политико-правовой идеологии в конце XV — начале XVI в. концепции “Мономахова дара”, согласно которой царская власть и ее символы были получены русскими властителями от византийского императора Константина Мономаха. По мнению Крижанича, данная концепция противоречит тезису о божественном происхождении государственной власти в России и унижает русский народ. Не отрицая самого факта передачи византийским императором русскому князю Владимиру Мономаху регалий царской власти, мыслитель полагал, что это событие есть всего лишь проявление “наивысшей мирской гордыни” римских императоров, нечестиво дерзнувших присвоить себе славу Иисуса Христа, возомнивших, что они, подобно ему — истинному Царю царей — “обладают властью над земными царями и могут ставить царей”. По словам Крижа-

нича, византийский император, приславший русскому великому князю регалии царской власти, “с помощью этой хитрости опозорил наш народ”. Тот, кто хочет быть царем, должен просить эту честь у Бога, а не у какого-либо более высокого человека. Византийский император мог дать русскому князю величия не больше, чем русский князь византийскому императору. “Ни один человек не может ставить царей, но один лишь Бог. Бог ставит царей либо с помощью чудесного пророчества, либо посредством народного соглашения, либо с помощью оружия”.

“Глупой и грубой ложью”, а также “басней” объявлял Крижанич и теорию происхождения русских царей из рода римского императора Октавиана Августа. По его словам, царю Ивану IV “достаточно было древности [рода] и славы считать себя потомком своего истинного предка Словена, а затем — и короля Владимира, а не искать славы в лживых и всеми народами осмеянных и оплеванных баснях о роде Августа и называть себя потомком монахини Сильвии и распутной богини Афродиты. А если хотел он воспользоваться славой августова рода, то должен принять на себя и [его] позор”.

Юрий Крижанич полагал нехорошим и неправильным в политике Ивана IV и то, что он пренебрег титулом “король”, который Крижанич рассматривал в качестве славянского, подобающего высшему после Бога правителю, и воспринял “чужое, неподходящее, негодное и несвойственное высшей власти”, в представлении мыслителя, римское имя “ЦАРЬ”. В данном случае Крижанич не учитывал, что титул “царь” как раз и считался в русской официальной политической идеологии званием высшего после Бога и богоизбранного властителя. Он ценился выше титула “король”, который в соответствии с этой идеологией являлся званием правителя по человеческому хотению. Термин “царь” использовался в церковнославянском тексте Священного писания для обозначения титула Иисуса Христа, поэтому на Руси царями звались властители, над которыми никакого другого властителя, кроме Иисуса Христа, не стояло.

“Басней” называл Крижанич и рассказ о призвании на Русь варяжских князей. “В рассказе этом, — отмечал он, — прежде всего наврано, будто новгородцы посылали к варягам просить князя. Ибо не могли новгородцы быть столь глупыми, чтобы так поступить. Ведь если они помышляли о

том, как избавиться от междоусобиц и укрепиться против нападений извне, то зачем им было посылать к чужеземцам просить не одного, а трех князей? А если не просили трех, то почему приняли трех? Почему державу свою, дотоле единую, разделили на три и дали Новгород — Рюрику, Изборск — Трувору, а Белоозеро — Синеусу”.

Юрий Крижанич был противником концепции “Москва — Третий Рим”. По его словам, “не друг нам тот, кто зовет наше королевство “Третьим Римом”. Такой [человек] не желает нам ни удачи в делах, ни добра, а желает гнева Божьего, разорения и всякого зла. Ибо после разрушения этого преславного [Римского] Царства его название и римский герб стали злосчастливыми (то есть проклятыми, окаянными и сулящими неудачу)”.

Политическим идеалом Юрия Крижанича было неограниченное самодержавие — “совершенное самовладство”, которое он считал самой первой, самой важной и самой главной Божьей милостью, оказанной России. По его словам, “это — жезл Моисеев, которым царь-государь может творить все необходимые чудеса. При таком строе правления легко могут быть исправлены все ошибки, недостатки и извращения и могут быть введены всякие благие законы. Ибо все, что вправе приказать самовладец, исполняется без проволок”.

Наряду с “самовладством” Крижанич выделял и такие способы правления, как “боярское правление” и “обществладство”. Однако “самовладство”, по его мнению, превосходит своими достоинствами другие способы правления.

При “самовладстве” лучше, по его словам, “соблюдается всеобщая справедливость”, легче и лучше “сохраняются покой и согласие в народе”, “самовладство”, в представлении мыслителя, “лучше оберегает от опасностей”.

Воплощением своего политического идеала Крижанич считал правление царя Алексея Михайловича. “Сие правоверное, преславное королевство боголюбивого нашего царя, государя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великой, и Малой, и Белой Руси самодержца, потому безмерно уважаемо, удачливо и счастливо, что в нем имеется совершенное самовладство. И следовательно, можно исправить все ошибки и изъяны, которые из-за нерадивости исполнителей могли доселе войти в обычай и из-за которых печалится народ”. Юрий Крижанич многое замечал в Рос-

сии такого, чего не замечали сами русские, однако с реальной практикой осуществления самодержавной власти в России он по-настоящему не сталкивался. Поэтому и думал, что здесь “исполняется без проволоочки” все, что вправе приказать самодержец. На самом деле исполнялось далеко не все и не без проволоочки. Русский историк В. О. Ключевский писал как о распространенной практике о непослушании “старых московских дьяков, которые, бывало, на 15-м указе непременно послать подьячего по делу стойко помечали: “И по тому его великаго государя указу подьячий не послан”.

В представлении Юрия Крижанича “самовладство” есть власть, противоположная “чужевладству”. “Все народы, — отмечал он, — проклинают чужевладство, признают его одним из наихудших зол и несчастий и считают его самым большим позором. Одни лишь мы, славяне, этого не понимаем”. По его мнению, на престоле верховного властителя и на воеводстве “лучше [будет] наихудший из сородичей, нежели наилучший чужеземец; лучше самый лютый тиран-сородич, нежели какой-либо сладчайший Давид из чужеземцев. Ибо невозможно, чтобы сородич, будь он даже разбойником и отцеубийцей, утратил любовь к своему народу. И невозможно также, чтобы чужеземец любил наш народ больше, нежели свой родной народ или какие-нибудь иные [народы], сходные с ним по природе”.

Другим плохим способом правления, в представлении Юрия Крижанича, выступает “тиранство”. По его определению, “тиран — это разбойник, не боящийся ни суда, ни наказаний. Это — палач без судьи и [без] закона. Это — человек, отвергший все человеческое”. “Из всех грехов, из-за коих король становится мерзким Богу и людям, первое место занимает тиранство”.

Кроме того, в числе плохих способов правления Крижанич называл “испорченное боярское правление” — олигархию или “маловладство”, которое возникает, по его словам, “когда несколько человек незаконно захватывают господство и властвуют несправедливо”.

“Общевладство”, или “посадское правление”, с точки зрения Юрия Крижанича, также имеет свою испорченную форму. Оно становится “анархией, безвластием, при котором весь народ буйствует, и каждый наипоследний [человек] хочет быть государем”.

Улучшение дел в государстве Юрий Крижанич связывал с уничтожением “дурных” и установлением “хороших” законов. При плохих законах, отмечал он, “всегда есть много возможностей для преступлений, а там, где есть столько возможностей для преступлений, никакого наказания недостаточно, чтобы удержать от них людей. И скорее палачи кончат пытаться [злодеев], нежели [царские] слуги чинить злодеяния”.

§ 5. Заключение

Русская политическая и правовая идеология XVII в. — сложное по содержанию и многообразное в формах своего выражения явление. Материал, изложенный в данной главе, представляет только некоторые, наиболее характерные для нее идеи. Эти идеи отражали новые тенденции в развитии русской государственности, появившиеся в указанный период. Они выражали также распространенные в русском обществе представления об исторической миссии России, о сущности царской власти, ее соотношении с властью церковной.

Главным достижением русского политического и правового сознания в XVII в. стало осмысление событий “Смуты” — страшной катастрофы, выпавшей на долю русского общества и государства в начале данного столетия.

Эта катастрофа была понята русскими мыслителями как Божья кара, ниспосланная на Россию за грехи ее правителей, — как наказание за предательство правящими кругами русского общества русских национальных интересов. Вместе с тем “Смута” была осознана в русском обществе и как столкновение России с внешней враждебной силой — с Западной Европой.

“Смута” стала серьезным испытанием для русского общества и государства. Проверку реальной жизнью прошла во время “Смуты” также русская официальная политико-правовая идеология и, в частности, сформулированная царем Иваном IV теория православного христианского самодержавия. И что же оказалось?

События “Смуты” показали, что данная теория была не бредом сумасшедшего властителя, а творением мудрого русского политика, понимавшего психологию русского обще-

ства. Ни Борис Годунов с его сыном Федором, ни Василий Шуйский не соответствовали идеалу русского царя, который выразил в своих сочинениях Иван Грозный. Потому и не удержали они в своих руках скипетра русского самодержца. Михаил Романов больше всех других представителей русской знати соответствовал данному идеалу. Оттого и был выбран на роль русского царя.

Выход русского общества из “Смуты”, восстановление исконно русской государственности были обусловлены во многом прочностью традиционной русской политико-правовой идеологии. Крушение Русского государства в начале XVII в. не сопровождалось крахом русских политических идеалов, т. е. представлений о том, каким должен быть русский царь, какой характер должна иметь царская власть, как должно быть устроено Русское государство. Именно поэтому данное крушение было вовремя осознано русским обществом. Сохранив свои политические идеалы, русские люди воссоздали затем по ним свою традиционную государственность.

Семнадцатое столетие, таким образом, уже в самом своем начале показало, какое жизненно важное значение для русского общества имеют его традиционные политические идеалы.

Русский церковный раскол середины указанного столетия сделал очевидным то, что расхождение в политических идеалах может в условиях России вылиться в острейший социальный конфликт.

Церковный раскол продемонстрировал также слабость русской официальной политико-правовой идеологии. Новые исторические обстоятельства, в которых оказалась Россия во второй половине XVII в., требовали нового решения проблем сущности царской власти, ее функций, ее соотношения с властью церковной. Реформа государственного управления, потребность в которой стала остро ощущаться в русском обществе указанного периода, неизбежно должна была стать одновременно и реформой официальной политико-правовой идеологии.

Г Л А В А 4

Политическая и правовая мысль в России в первой половине XVIII века

§ 1. Введение

Первая половина XVIII в. ознаменовалась в русской истории реформами Петра I и первой серьезной попыткой ограничить самодержавие, предпринятой в 1730 г. Петровские реформы затронули все сферы жизни русского общества: политическую, социальную, экономическую, правовую. Они не просто упрочили российское самодержавие, они придали ему немало новых черт. Изменились взаимоотношения между государством и церковью. Церковная организация стала частью государственного аппарата. Изменились отношения между государством и обществом.

Все эти перемены нашли свое отражение в русской политической и правовой идеологии. Новым содержанием наполнилась официальная доктрина самодержавной власти. В России появился новый тип политического мыслителя, воплотившийся в фигуре Феофана Прокоповича, — это тип идеолога государственной власти.

Своими реформами Петр I во многом продолжал преобразования, начатые его отцом — царем Алексеем Михайловичем. Подобным же образом и многие новые черты в политической и правовой идеологии России первой половины XVIII в. являлись не чем иным, как дальнейшим развитием тенденций, зародившихся в XVII в. Так, усиление в эпоху правления Петра I влияния на политическую и правовую мысль России идей западноевропейских философов было в значительной степени подготовлено процессами, происходившими в духовной жизни русского образованного общества в царствование Алексея Михайловича. В. Н. Татищев,

во взглядах которого влияние западноевропейских политических и правовых идей на русскую политическую и правовую идеологию проявилось в наиболее яркой степени, имел как тип политического мыслителя предшественников себе в лице ряда государственных деятелей середины и второй половины XVII в.

Первая половина XVIII века является поэтому в истории политической и правовой мысли России во многих отношениях переходной эпохой — и в официальной доктрине самодержавной власти, и в политических учениях отдельных русских мыслителей указанного времени мы видим сочетание новых идей с постулатами традиционными, характерными для русской политической и правовой идеологии предшествующих эпох. При этом необходимо отметить, что новое и старое здесь вполне сочеталось одно с другим.

Обновленная в эпоху правления Петра I официальная доктрина самодержавной власти подверглась серьезному испытанию во время вступления на императорский престол в 1730 г. Анны Иоанновны. Предпринятая членами Верховного Тайного совета и другими высшими должностными лицами Российской империи попытка ограничения самодержавной власти основывалась на определенной политической программе. В ней признавались некоторые принципы традиционной русской политической идеологии и новые идеи, введенные в официальную доктрину самодержавной власти Петром I. Однако вместе с тем провозглашались такие начала организации и осуществления верховной государственной власти в России, которые были противоположны им. В силу ряда объективных и субъективных факторов попытка преобразования российского самодержавия в один из вариантов ограниченной монархии провалилась, но это совсем не означает, что у русских государственных деятелей — инициаторов реформы верховной государственной власти в России — не было шансов на успех. Как бы то ни было, их неудача способствовала упрочению российского самодержавного строя в том его виде, какой он получил в эпоху правления Петра I, и соответственно консервации на долгие десятилетия петровского варианта официальной доктрины самодержавной власти.

§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти

Официальная доктрина самодержавной власти сформировалась в России в XVI—XVII вв. В течение первой половины XVIII в. происходило дальнейшее развитие этой доктрины. В ее содержании появились нововведения, соответствовавшие переменам в социально-экономической, политической и культурной жизни русского общества, которые произошли в процессе реформ Петра I. Вместе с тем в новых общественных условиях основные постулаты доктрины самодержавной власти, сложившиеся в прошлые эпохи, сохраняли свое значение. Некоторые из них получали законодательное оформление, отливались в более четкие доктринальные положения.

Так, в толковании к арт. 20 “Артикула воинского” 1715 г. давалась следующая характеристика самодержавной власти: “...Его Величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответу дать не должен. Но силу и власть имеет свои государства и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять”¹. В приведенных словах были обозначены те свойства самодержавной власти, которые выделял в своей теории “православного христианского самодержавия” Иван Грозный². Взгляд на царя как на православно-христианский по своему назначению институт проводил и “Духовный регламент” 1721 г. Царь Петр I представлялся здесь “яко христианский государь, правверия же и всякого в церкви Святеи блюститель”.

Как и прежде самодержавная власть мыслилась в качестве власти, данной от Бога. Эта идея закреплялась в царском титуле Петра I, который начинался со слов: “Божиею милостию, Мы, пресветлейший и державнейший Великий Государь, Царь и Великий Князь Петр Алексеевич всея Великие и Малые и Белые России самодержец...”. На божественное происхождение самодержавной власти указывал также его императорский титул: “Божиею поспешествую-

¹ Данная характеристика самодержавной власти была повторена в “Уставе морском” 1720 г.

² См. § 5 главы 2 настоящего учебника.

щею милостию Мы Петр Первый, Император и Самодержец Всероссийский...”.

В теории “православного христианского самодержавия”, сформулированной Иваном Грозным, на самодержца возлагались функции защиты русского общества от врагов, искоренения “зла”, наказания “злодеев”. Подобные функции возлагал на себя как на самодержца и Петр I. Он говорил в одной из своих речей: “Первые и главные обязанности монарха, призванного Богом к управлению целыми государствами и народами, состоят в защите от внешних врагов и в сохранении внутреннего мира между подданными посредством скорого и праведного воздания каждому по справедливости. Долг монарха самому вести войска свои в бой и наказывать зло в лице людей, наиболее высоко стоящих по рождению или по богатству, совершенно так же, как и в лице последнего мужика”.

Подобно Ивану Грозному Петр I считал, что царский титул делает его ответственным буквально за все происходящее в России и наделяет правомочием вмешиваться во все сферы общественной жизни. Законодательство петровской эпохи носило поэтому всеобъемлющий характер, оно отражало стремление самодержца урегулировать и все стороны бытовой жизни населения России. Петр I устанавливал своими указами правила ношения одежды, строительства и ремонта домов, способы ткания полотна, обработки шерсти, сбора урожая, строительства кораблей и т. д.

Теория “православного христианского самодержавия” отождествляла самодержавную власть с властью отца в семье. Подданные царя представлялись при этом его детьми. Данный взгляд проводился и в официальной политической идеологии XVIII в. и, в частности, в законодательных актах эпохи правления Петра I.

Многие нововведения, появившиеся в содержании официальной доктрины самодержавной власти в рассматриваемое время, были не чем иным, как результатом развития идей, которые зародились в ней еще в предшествующие эпохи.

Так, в 1721 г. Сенат, осуществляя инициативу Святейшего Синода, а возможно, и желание самого царя¹, препод-

¹ В конце октября 1721 г. посланник короля Франции при царском дворе в Санкт-Петербурге Кампредон сообщал в Париж: “Царь

нес в дар Петру I титул “Отца отечества, Императора Всероссийского, Петра Великого”. В “Представлении Правительствующего Сената”, оформлявшего данный акт, русского самодержца просили принять сей титул во благодарение от верных подданных, “как обыкновенно от Римского Сената за знатные дела императоров их такие титулы публично им в дар приношены и на статуах для памяти в вечные роды подписываны”. Принятие Петром I титула, который со времен Октавиана Августа возлагался на главу древнеримского государства, закрепляло тенденцию династической и культурной переориентации русского самодержавия с Византии на Древний Рим, наметившуюся еще в середине XVI в.¹

Как известно, в средневековой Европе титул “император” приобрел в XVI в. новое значение, отличное от того, которое он имел в Древнем Риме. Данный титул стал служить признаком независимости его носителя от какой-либо другой власти, светской или церковной. Так, английский король Генрих VIII наименовал себя “императором” для того, чтобы подчеркнуть свою независимость от власти римского папы. В этом своем значении титул “императора” выражал главную идею явления, называемого “абсолютной монархией”. “Абсолютный” монарх в представлении западноевропейских идеологов позднего Средневековья — это не государь, обладающий неограниченной властью, как полагают современные историки, но такой монарх, который не подчиняется никакой вышестоящей власти.

В России же идею независимости монарха от какой-либо другой власти выражали титулы “царя” и “самодержца”, которые соответственно считались синонимичными западноевропейскому титулу “император”. Не случайно русские цари

приказал провозгласить себя императором. Для этой цели он, за день до того, даровал Сенату права и власть, какими располагали древние римские сенаторы, а на другой день снова отнял их”. Данное сообщение посланника отражает не более, чем слух — Петру I не было никакой необходимости усложнять дело процедурой наделения Сената какими-либо полномочиями с последующим отнятием их у него, да и не любил он подобных юридических церемоний — однако слух этот вряд ли мог возникнуть без каких-то оснований.

¹ См. об этой тенденции § 2 главы 2 настоящей книги.

нередко именовались в международных документах XVI и XVII вв. “императорами”. В собрании Государственного Русского музея хранится портрет Петра I, датируемый 1697 г., в надписи к которому его именуют “императором Московии”¹. В 1708 г. в одной из речей, прославлявшей Петра I от имени духовенства, он также именовался “Императором”, а вместе с тем — и “Отцом отечества”. “Всея великия, и малыя, и белыя России императором и автократором” Петр I был назван в хвалебном произведении в его честь, выпущенном после победы русских войск под Полтавой в 1709 г. В “Книге Марсовой...”, изданной в 1713 г. повелением, как было указано в ее заглавии, “императора, Петра Перваго самодержца всероссійскаго”, был помещен на фронтисписе портрет Петра I, созданный Алексеем Зубовым. Под ним весьма примечательная надпись — “Петръ Первый імператоръ пріснопрібавительъ царь і самодержецъ всеросіскіі”. Термин “присноприбавитель” является синонимом латинскому по своему происхождению термину “августейший”.

Уподобление власти русского самодержца древнеримской монархической власти создавало идеологическое основание для подчинения ему действовавшей на территории России православной церковной организации. Древнеримский монарх являлся помимо прочего и верховным понтификом, то есть в его лице соединялись высшая светская и высшая религиозная власти. Петр I знал об этом и во время разработки проекта реформы управления церковью заявил однажды: “Богу изволишу исправлять мне гражданство и духовенство, я им обое — государь и патриарх. Они забыли, в самой древности сие было совокупно”.

Главенство самодержца по отношению к русской православной церкви было оформлено “Духовным регламентом” 1721 г. В Манифесте от 25 января 1721 г., объявлявшем о создании новой системы управления церковной организацией, Петр I провозгласил, что он, царь и самодержец всероссийский, берет на себя заботу об “исправлении чина духовного” и, не видя лучшего к тому способа, учреждает “Ду-

¹ “Petrus Alexandrowitz Moscovitaru Imperator...” (Художник, рисовавший этот портрет, и составитель надписи к нему был иностранцем, поэтому русский царь Петр I ошибочно назван “Александровичем”).

ховную коллегию, то есть Духовное Соборное правительство”¹.

До этого события русская православная церковь на всем протяжении своей истории сама решала вопрос о собственном устройстве. Вмешиваясь во внутрицерковные дела, Петр I фактически нарушал многовековую традицию. Существовавшая в России до его восшествия на престол официальная доктрина самодержавной власти не наделяла самодержца правомочием переустраивать систему управления церковью. Тем не менее, в Манифесте от 25 января 1721 г. Петр I постарался провести мысль о том, что помимо многих по долгу богоданной ему власти забот об исправлении народа российский он имеет, как царь и самодержец все-российский, также заботу об исправлении “чина духовного”. Более того, Петр заявил, что при виде в духовенстве многих неурядиц и великой в его делах скудости испытывает страх, не окажется ли он неблагодарным Всевышнему, если пренебрежет исправлением “чина духовного”. Объявляя о принятии на себя попечения об этом исправлении, русский царь указал, что действует в данном случае “образом прежних, как в Ветхом, так и в Новом завете, благочестивых царей”.

Все это означает, что правомочие самодержца на реформу системы управления церковью Петр I выводил из идеи божественного происхождения его власти. То, что являлось по существу нововведением в официальную доктрину самодержавной власти, царь-реформатор представлял в качестве древней традиции.

Одним из наиболее значимых постулатов официальной доктрины самодержавной власти стала в XVIII в. *идея служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского*. Петр I был привержен ей на протяжении всего своего царствования. Так, в “Манифесте о вызове иностран-

¹ На первом же заседании Духовной коллегии, состоявшемся 14 февраля 1721 г., церковные иерархи, которые вошли в ее состав, попросили царя Петра I переименовать этот орган управления церковью в “Святейшее Правительствующее Собрание”. Петр согласился с таким названием, предложив при этом слово “собрание” заменить на слово “собор” или “синод”. Так в России появилось новое учреждение — Святейший Синод, которое будет управлять церковью вплоть до 1917 г.

цев в Россию” 1702 г. он заявлял о том, что со вступления на престол все его старания и намерения клонились к тому, как бы сим государством управлять таким образом, чтобы все его подданные, попечением его “о всеобщем благе, более и более приходили в лучшее и благополучнейшее состояние”. В речи перед войсками накануне Полтавской битвы русский царь говорил: “... И не помышляли бы вооруженных и поставленных себя бытию за Петра, но за государство, Петру врученное, за род свой, за народ всероссийский... А о Петре ведали бы известно, что ему житие свое недорого, только бы жила Россия и российское благочестие, слава и благосостояние”.

Способности и желание служить интересам России были в представлении Петра I более важными качествами для самодержца, нежели принадлежность к царской династии, происхождение от рода и крови царской. Убедившись, что его старший сын и наследник престола Алексей не обладает таковыми способностями и желанием, Петр I лишил его в 1718 г. права наследовать самодержавную власть. В манифесте, изданном по этому поводу, он объяснял свое решение следующими словами: “Ибо не могу такого наследника оставить, которой бы растерял то, что чрез помощь Божию отец получил, и испроверг бы славу и честь народа российского, для которого я здоровье свое истратил, не жалея в некоторых случаях и живота своего, к тому же и боясь Суда Божия, вручить такое правление, зная непотребного к тому”. Предупреждая своего сына Алексея о том, что лишит его права наследовать престол, Петр I заявлял: “Мы лутче чужого достойного учиним наследником, нежели своего непотребного”.

Способность служить общему благу, славе и чести народа российского стала рассматриваться в русской политической идеологии XVIII в. таким же основанием для надления того или иного лица царской властью, каким прежде считалась его “богоизбранность”. Этому представлению вполне соответствовал Именной указ Петра I от 5 февраля 1722 г. “О праве наследия престолом”, по которому устанавливалось, что “в воли правительствующего государя, кому оной хочет, тому и определит наследство, и определенному, видя какое непотребство, паки отменит”.

В условиях XVIII в. идея служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского приобрела такое

же значение, которое имела концепция божественного происхождения самодержавной власти. В соответствии с этой идеей повиноваться самодержцу надлежало не только потому, что его власть — от Бога, но и по той причине, что он служит “общему благу” или “общей пользе”. По воспоминаниям А. К. Нартова, Петр Великий следующим образом объяснял однажды суть своей власти Я. В. Брюсу и А. И. Остерману: “Говорят чужестранцы, что я повелеваю рабами, как невольниками. Я повелеваю подданными, повинующимися моим указам. Сии указы содержат в себе добро, а не вред государству. Англинская вольность здесь не у места, как к стене горох”.

Естественно, что вопрос о том, что есть “общее благо” и что составляет “честь и славу народа российского”, решал самодержец. Вследствие этого идея служения общему благу, славе и чести народа российского оказывалась для самодержца таким же удобным идеологическим средством обоснования его власти, как и концепция ее божественного происхождения.

Объявляя самодержавную власть происходящей от Бога, официальная политическая идеология тем самым устанавливала для этой власти определенные, ограничивающие действия самодержца рамки, которые составляли догмы Священного писания, этические нормы православной христианской религии. Доктрина, представлявшая самодержавную власть в качестве инструмента служения общему благу, славе и чести народа российского, если и ограничивала ее какими-то пределами, то весьма расплывчатыми. Опираясь на нее, можно было оправдать практически любые действия самодержца. Для этого достаточно было показать, что они предприняты для общего блага.

“Неусыпные попечения” Петра I о народе всероссийском, его труды, поставившие народ на высокую степень “благополучия и славы”, были названы в “Представлении Правительствующего Сената” от 21 октября 1721 г. основанием для поднесения ему титула “Отца отечества, Императора Всероссийского”. При этом следует отметить, что, преподнося русскому царю данный титул, сенаторы представляли себя действующими от “общего всех верных подданных лица”. Позднее титул российского императора будет выражать главенство монарха над страной с огромной тер-

риторией, населенной множеством различных этносов и т. п. Однако применительно к Петру I императорский титул воплощал собой идею служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского.

Наполнение титула носителя верховной государственной власти указанным смыслом выражало тенденцию к секуляризации этой власти. Данная тенденция скрытно проявлялась и в наименовании Петра I “Христом Господним”, которое становится распространенным еще в первые годы XVIII в. Так, в 1701 г. Дмитрий Ростовский говорил в своей приветственной речи, обращенной к Петру I: “Сподоблюся... в будущем веце видети Христа Господа Царя Небеснаго, и о зрении пресвятаго лица Его веселитися: се в нынешнем веце сподоблшися видети пресветлое лице *Христа Господня, Помазанника Божия, Царя земнаго, Христианского Православного Монарха*, Ваше Царское Пресветлое Величество...” (выделено мною. — В. Т.). В 1709 г. местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский писал Петру I, прославляя его Полтавскую победу: “Победил есть от колена Иудова победитель Христос чрез Христа нашего Царя”. Такому наименованию русского царя вполне соответствовало и новое название его подданных, введенное указом Петра I в 1702 г. При обращении к царю подданный должен был отныне называть себя не “холопом”, как прежде, а “нижайшим рабом”. Наименовав русского царя “Христом, Царем земным”, церковные иерархи поставили его на место Христа, Царя небесного. В связи с этим неудивительным является утверждение в последующем названия императора всероссийского “главой Церкви”.

Это нововведение в официальную политическую идеологию разрушало традиционные для русского общества представления о хорошем и плохом царе. Согласно им хороший и достойный прославления царь — это самодержец, соответствующий идеалу христианского царя, то есть являющийся царем праведным, святым, благочестивым, благородным, приверженным к православию, природно русским и т. д. С точки зрения традиционного русского политического сознания, не всякие действия носителя верховной власти имели божественную санкцию, но лишь такие, которые соответствовали указанному идеалу. По официальной доктрине самодержавной власти, утвердившейся в России в эпоху

правления Петра I, хорошим царем стал считаться *любой* носитель царского титула. И соответственно *любые* конкретные действия лица, занимающего царский престол, представлялись теперь оправданными.

В исторической литературе официальная доктрина самодержавной власти, утвердившаяся в России в первой половине XVIII в., часто называется “идеологией абсолютной монархии” или “абсолютистской идеологией”. Думается, это название в данном случае не вполне уместно. Оно уподобляет эту доктрину политическим идеологическим конструкциям, существовавшим в XVII—XVIII вв. в Западной Европе. Несомненно, что отдельные элементы русской политической идеологии первой половины XVIII в. вполне соответствовали концепциям западноевропейской идеологии абсолютной монархии. Однако в целом официальная политическая идеология, развивавшаяся в России в рассматриваемое время, отличалась довольно большим своеобразием. В эпоху правления Петра I в русском обществе сложилась идеологическая конструкция верховной государственной власти, которая отличалась целым рядом существенных особенностей, с одной стороны, от официальной доктрины самодержавной власти XVI—XVII вв., а с другой стороны, от западноевропейской идеологии абсолютной монархии.

§ 3. Политическое учение Феофана Прокоповича

Феофан Прокопович (1681—1736) — церковный и государственный деятель первой трети XVIII в., соратник Петра I в деле преобразования системы управления церковью и одновременно идеолог его реформ. В свое время он был известен также в качестве драматурга и стихотворца, историка и собирателя книг. В его политическом учении было дано теоретическое обоснование новых тенденций в эволюции самодержавной власти, проявившихся в эпоху правления Петра I.

Родился будущий идеолог петровских реформ в 1681 г. (по другим данным — в 1677 г.) в Киеве в купеческой семье. При рождении был наречен Елеазаром (или Елисеем). Учился в Киево-Могилянской академии, ректором которой был его дядя (по матери) Феофан Прокопович. Духовное образование Елеазар получил в иезуитской коллегии

Св. Афанасия в Риме, в которой обучался в 1698—1701 гг. Для того чтобы поступить в это учебное заведение, ему пришлось принять униатство и вместе с верой поменять также имя. В списках названной коллегии он числился поэтому как Самуил Церейский¹.

По возвращении в Россию в 1702 г. Елезар-Самуил восстановился в православной вере. В 1704 г. он был назначен учителем пиитики в Киево-Могилянскую академию². В 1705 г. принял монашество, а вместе с ним и имя своего дяди, которого к тому времени уже не было в живых. В 1706 г. новоявленному Феофану Прокоповичу поручили преподавать в академии риторику, в 1707 г. — философию и новые для академии предметы: физику, арифметику и геометрию.

В 1706 г. Феофан Прокопович выступил в Софийском соборе с приветственным словом на пришествие в Киев Петра I и этой речью впервые сделался известным Его Величеству. В 1709 г. после битвы под Полтавой он произнес в данном соборе в присутствии Петра I “Панигирикос или слово похвальное о преславной над войсками свейскими Победе пресветлейшему и великодержавнейшему государю царю и великому князю Петру Алексеевичу”. Речь молодого проповедника произвела большое впечатление на царя, и в 1711 г., отправляясь в Прутский поход, Петр I пригласил Феофана Прокоповича возглавить группу священников, служивших в его войске. По возвращении из похода царь повелел назначить его игуменом Киево-Братского монастыря и ректором Киево-Могилянской академии. В 1716 г. Феофан был вызван Петром I в Петербург. Оценив по достоинству проповеднический и публицистический талант киевского монаха, царь-реформатор решил сделать его своим идеологом. Феофан Прокопович стал регулярно выступать в Санкт-Петербурге с проповедями, в которых разъяснял и отстаивал

¹ Возможно, фамилия Церейский являлась настоящей его фамилией, полученной от отца.

² Лекции Феофана Прокоповича о поэтике — “De arte poetica”, читавшиеся им православной Киево-Могилянской академии в 1705 г., см. в издании: *Феофан Прокопович. Сочинения* / Под ред. И. П. Еремينا. М.— Л., 1961. С. 229—333 (латинский текст) и с. 336—455 (в переводе на русском языке).

вал преобразовательные меры самодержца. Тексты этих проповедей печатались в типографиях и распространялись среди населения. В 1718 г. Феофан Прокопович был рукоположен в сан епископа Псковского, резиденция которого находилась в Санкт-Петербурге. С этого времени он принимал активное участие в разработке проектов законодательных актов Петра I. В 1720 г. Феофан Прокопович составил предварительный текст “Духовного регламента”. В том же году он стал архиепископом Новгородским, а в начале 1721 г. вошел в состав Святейшего Правительствующего Синода, в котором сделался самым деятельным и авторитетным членом. После смерти Петра I положение Феофана Прокоповича при царском дворе стало шатким, но он продолжал служить интересам укрепления самодержавия и поэтому до самой своей кончины в 1736 г. пользовался поддержкой со стороны царствующих особ.

Феофан Прокопович стал автором более семидесяти произведений богословского, философского, политического, исторического характера. Он написал немало повестей, драм, стихотворений. Но основная масса его сочинений — это проповеди, произнесенные по поводу различных знаменательных событий в политической жизни русского общества.

Главное содержание политического учения Феофана Прокоповича выражено в таких его произведениях, как: 1) “Надежда добрых и долгих лет Российской Монархии...”, напечатанное в феврале 1717 г. и представляющее собой текст проповеди, произнесенной им 28 октября 1716 г. — в день рождения сына Петра I царевича и великого князя Петра Петровича; 2) “Слово о власти и чести царской, яко от самого Бога в мире учинена есть, и како почитати Царей и оным повиноватися людие долженствуют; кто же суть и коликий имеют грех противляющися им, проповеданное в Царствующем Санктпетербурге Апреля в 6 день 1718 года в неделю цветную”; 3) Предисловие к Уставу морскому, написанное в 1719 г.; 4) “Розыск исторический... коих ради вин и в Яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами...”, изданное в 1721 г.; 5) “Правда воли монаршей во определении наследника державы своей”; 6) “Слово в день воспоминания коронации Государыни Императрицы Анны Иоанновны в Санктпетербурге. Проповеданное Апреля 28

дня 1732 года”. Кроме того, к числу произведений Феофана Прокоповича следует отнести “Духовный регламент” 1721 г. При этом необходимо иметь в виду, что этот документ, так же, как и “Правда воли монаршей”, составлялся по заказу Петра I и что царь подверг его текст определенной редакционной правке.

Политическое учение Феофана Прокоповича тесно связано с официальной политической идеологией русского общества первой половины XVIII в. В значительной мере оно есть часть этой идеологии. Произведения, в которых Феофан высказывал свои политические идеи, создавались им, как правило, в целях идеологического обоснования законодательных актов Петра I, вносивших серьезные перемены в механизм государственной власти. Так, “Слово о власти и чести царской” призвано было оправдать лишение царевича Алексея Петровича права наследования царского престола и назначение наследником малолетнего Петра Петровича, объявленное Манифестом Петра I от 3 февраля 1718 г. Трактат “Правда воли монаршей” был написан Феофаном Прокоповичем для обоснования Указа Петра I от 5 февраля 1722 г. “О праве наследия престолом”, в котором провозглашалось, что “всегда в воли правительствующего государя, кому оной хочет, тому и определит наследство, и определенному, видя какое непотребство, паки отменит...”. Впоследствии названный трактат был включен в состав “Полного собрания законов Российской империи”.

Основополагающим элементом политического учения Феофана Прокоповича является идея происхождения верховной государственной власти от Бога. Данная идея выводилась им, во-первых, непосредственно из Священного писания, а во-вторых, из соответствующего понимания человеческого естества. “Ибо, кроме писания, есть в самом естестве закон, от Бога положенный”, — заявлял Феофан и далее пояснял: “Таковы законы суть в сердцах всякаго человека: любити и бояться Бога, хранить свое житие, желати неоскудевающаго наследия роду человеческому, не творити другому, еще (что. — В. Т.) себе не хоещи, почитати отца и мать. Таковых же законов и учитель и свидетель есть совесть наша”. В числе законов человеческого естества Феофан называл и закон, по которому надлежит “бытии властем предержажем в народех”. “Есть тако воистинну! И се

всех законов главизна”. — утверждал он. — “Ибо понеже, с стороны одной, велит нам естество любити себе и другому не творити, что нам не любо, а со другой стороны, злоба рода растленного разоряти закон сей не сумнится, всегда и везде желателен был страж, и защитник, и сильный поборник закона, и то есть державная власть”.

По мнению Феофана, если верховная власть имеет свое начало в человеческом естестве, то это означает, что она происходит также от Бога, поскольку именно Бог является создателем человеческого естества.

Признавая, что начало первой власти происходит “от человеческого сословия и согласия”, Феофан отмечал, что и в данном случае действует естественный закон, “на сердце человеческом от Бога написанный”, который требует от людей искать себе сильного защитника. К поиску защитника побуждает людей и совесть, каковая, по словам Феофана, “сама семя божие есть”. Поэтому — заключает Феофан свои рассуждения о происхождении государственной власти — “не можем не нареци (назвать. — *В. Т.*) самого Бога властей державных виновника”.

Феофан предполагал в слушателях своих проповедей людей, наделенных свободной волей и способностью мыслить. Поэтому при обосновании божественного происхождения государственной власти он не ограничивался ссылками на тексты Священного писания, но старался найти опору данной идее в здравом разуме и совести.

Подобным же образом Феофан оправдывал и необходимость повиновения государственной власти. И в этом случае он не ограничивался указанием на библейские заповеди, призывающие к повиновению властям, но опирался в своих суждениях на аргументы здравого разума и побуждения совести. “Вниди внустрь себе и помысли сие: власть державная естественному закону есть нужна. Не скажет ли абие тебе совесть твоя: убо власти не повиноватися, на закон естественный грешити есть? Помысли сие: власть творит, яко безбедницы пребываем. Не скажет ли абие совесть: убо властей не хотети, есть хотети погибели человеческой? Еще помысли: вижду власть от Бога бытии нашим здравым разумом нам узаконяемую. Не наведет ли совесть: убо властем противитися, есть противитися Богу самому?” — заявлял он.

В качестве главного аргумента в обосновании необходимости повиновения государственной власти Феофан использовал представление о ней как о силе, обеспечивающей общее благо: целостность, материальное процветание и безопасность всего общества. *“Власть есть самое первейшее и высочайшее отечество, на них бо висит не одного некоего человека, не дому одного, но всего великаго народа житие, целость, безпечалие”*, — утверждал Феофан.

По его мнению, повиноваться государственной власти должны все люди — в том числе и священники, и монахи. Священство, провозглашал Феофан, “иный чин есть в народе, а не иное государство. А яко же иное дело воинству, иное гражданству, иное врачам, иное художникам различным, обаче вси с делами своими верховной власти подлежат; тако и пастырие, и училилие, и просто вси духовнии имеют собственное свое дело, еже бытии служители божиими и стоители тайн его, обаче и повелению властей державных покорены суть”.

Опору этому своему воззрению Феофан находил в Ветхом¹ и Новом² заветах, в истории Вселенских Соборов³, в законодательстве Юстиниана I и других византийских императоров⁴, во всемирной и русской истории. *“И яко же, подрывающее основание, трудно удержати в целости храмину, тако и zde бывает, — отмечал он: — опровергаемым влаstem верховным, колеблется к падению все общество. И сия болезнь в государствах мало когда не бывает к смерти их, яко же можно видети от всемирных историй. Но коих мы требуем историй? Не сама ли Россия довольная себе свидетельница?”*

¹ “Аще же посмотрим на церковь ветхозаконную, нет места сумнению; известно бо, что там все священство и левиты царем израильским во всем подчинены были”.

² “Петр послание свое первое, в нем же почитати царя учит, пишет не точию к мирским, но и ко священству, яко же Яве есть от главы пятой”.

³ “Соборы Вселенския повелением царей собиралися...”

⁴ “... Епископам и пресвитерам и всему клиру церковному подаются различные уставы, повеления и за вину наказания! Много того видим в составе законов древних, повелением Иустиниана собранных, которая книга кодекс именуется; много во афентиках самого Иустиниана, много в новелях последних царей”.

Имея корневое свое начало в Боге, верховная государственная власть, по словам Феофана Прокоповича, “не судима есть от человека, но единого Бога суду подлежит”. Она есть “высочайшая, крайняя власть” и “не подлежит никей же другой власти человеческой”. Она не подчиняется соответственно и человеческим законам. “Понеже бо нарицается и есть верховная, высочайшая и крайняя власть, то како может законам человеческим подлежать; аще бы подлежала, не была бы верховная. А когда сами Государи творят то, что гражданские уставы повелевают, творят по воле, а не по нужде”.

Очевидно, что выделяя в государственной власти указанные свойства, Феофан Прокопович подразумевал, главным образом, самодержавную власть, существовавшую в его время в России. При этом он хорошо знал особенности и других разновидностей государственной власти.

Классификацию различных форм (“образов”) правления Феофан строил на базе традиционного для европейской политической идеологии критерия, а именно: в зависимости от количества носителей высочайшей власти. В соответствии с ним он выделял: 1) *демократию*, или *народодержавство*, “инде главные всего Отечества дела управляются согласием всех жителей”; 2) *аристократию*, “инде же не всего народа, но и не единого лица волею, но несколько избранных мужей сословием правится Отечество”; 3) *монархию*, или *самодержавство*, “инде же вся держава в руках единого лица держится”. Помимо этого Феофан признавал возможность существования и смешанных форм правления, сочетающих признаки двух или трех вышеотмеченных основных “образов правления”.

В свою очередь и монархии Феофан делил на различные виды. Так, он писал, что монархия бывает *наследственной*, “в которой по отце сын, или по брате брат, иногда же по отце и дщерь царствует... и разве пресечется линия крови Самодержавной, в то время согласием Монарх новый избирается”. К такой монархии Феофан относил современную ему “Монархию Всероссийскую”.

Наследственной монархии Феофан противопоставлял монархию *избирательную*, в которой “не наследный скипетр содержится, но по смерти монарха единого избирает народ монарха, по согласию своему, несмотря на дети монарха умершаго”.

При решении вопроса о лучшей форме правления Феофан Прокопович следовал, по его собственному признанию, учениям политических мыслителей, полагавших, что о различных правлениях “не просто по самим себе, но по природе народов рассуждати подобает, который где лучше свойствуются”. Из высказываний этих мыслителей можно узнать, отмечал он, что “едва не всем народом природна есть Монархия, понеже едва не вси таковым способом удоб управляти себе обыкоша”. Для России лучшей формой правления Феофан считал самодержавие. “Русский народ таков есть от природы своей, — отмечал он, — что только самодержавным владетьством храним быть может. А если каковое нибудь иное владение правило воспримет, содержаться ему в целости и благосостоянии отнюдь не возможно”.

Из единоличных образов правления Феофан отдавал предпочтение наследственной монархии. По его словам, в монархии наследуемой “сыны Царские от младых ногтей, от того времени, когда ходити и прорицати нечто обучаются, обучаются купно и царствовать... А кто с нижайших на престол прагов восходит, управляти учится седию уже на корме, не без великого многажды вреда Государства своего”. Кроме того, преимущество “наследуемого Царства” состоит, по мнению Феофана, и в том, что самодержец печется здесь о добре общем, как о своем домашнем, “видя яко наследствовать по нем имут сыны и сыны сынов его, и имже все изобилное и целое готова”. Те же, кто становится монархом по избранию, склонны, отмечал он, не щадить общего, как чужого, “но и паче тщатся отуду приватныя свои фамилии обогащати”.

Но самым большим пороком “елекционных держав” Феофан считал свойственные им несогласия и раздоры. “Санове велики, смотрящее на преизящества своя и престольныя высоты вождедевающе, како могут бытии вернии своему Монарху?, которому скорейшей желают смерти — вопрошал он. — Како друг другу доброжелательныи бытии могут?, всяк равного себе не любя. Той мыслит, каковы оному запяти путь к диадеме, а той сему тожде взаим творит, и един другого боится. И всяк туды намеряет, туды советы, туды дела народные, туды трактаты с посторонними ведет, куды бы могл ему бытии простейший путь до короны”.

Вместе с тем и в наследственной монархии Феофан Прокопович обнаруживал большой недостаток. Самодержавную

власть может в ней унаследовать человек, недостойный короны, отчего “бедно деется с государством”. Лучшим способом исправления данного недостатка Феофан полагал признание за монархом права назначения в качестве наследника самодержавной власти любого достойного человека, в том числе и такого, который не является ни его сыном, ни каким-либо родственником вообще.

В политическом учении Феофана Прокоповича можно обнаружить ряд таких идей, которые были распространены в его время в Западной Европе. Так, верховенство государственной власти — суверенитет — русский мыслитель обозначает термином “маестат”. По его словам, маестат — это “самая крайне превосходная честь и единым токмо верховным властям подается и значит не токмо достоинство их превысокое, и котораго по Бозе большего нет в мире, но и власть законодательную крайне действительную, крайний суд износящую, повеление неотрицаемое издающую, а самую ни каковым же законам не подлежащую”. Данный термин, причем именно в приведенном значении, употребляли в своих сочинениях такие западноевропейские мыслители, как Ж. Боден, Г. Гроций, И.-Ф. Буддей. Свойства верховной государственной власти, выделявшиеся Феофаном Прокоповичем, а именно: ее неподсудность человеческому суду, независимость от какой-либо другой человеческой власти и надзаконность, отмечались не только названными учеными, но также Т. Гоббсом и С. Пуфендорфом.

Вместе с тем Феофан Прокопович не воспринял многих распространенных в Западной Европе XVII — начала XVIII в. политических идей. Признав согласие народа в качестве фактора, способствующего появлению государственной власти в обществе, русский мыслитель не принял характерного для западноевропейской теории “общественного договора” представления о народе как совокупности отдельных индивидов, каждый из которых обладает изначально суверенитетом. В учении Феофана Прокоповича первоначальным носителем суверенитета выступает народ, который мыслится в качестве единого тела, обладающего общей волей. При этом Феофан ничего не говорит о том, как образовался народ.

Так, по учению Т. Гоббса верховная государственная власть образуется не в результате договора ее носителя — суверена — со своими подданными, а путем заключения

соглашения множества индивидов *друг с другом* об учреждении верховной власти и о предоставлении ее какому-либо одному человеку или коллегии людей. В учении Феофана Прокоповича подобное соглашение между индивидами вообще не предполагается, поскольку индивиды не мыслятся в качестве обладателей прав или воли. Для английского философа образование верховной государственной власти является одновременно образованием народа. В представлении русского мыслителя народ существует до появления такой власти. Поэтому если в теории Т. Гоббса верховную государственную власть *учреждают индивиды*, то в учении Феофана Прокоповича ее непосредственно *создает народ*.

В соответствии с доктриной “общественного договора”, разработанной западноевропейскими философами, в результате краха государства общество приходит в свое первоначальное состояние, при котором суверенитет вновь становится принадлежностью индивидов. По смыслу учения Феофана Прокоповича верховная власть в подобном случае должна возвращаться к народу, который изначально и обладал ею.

В трактате “Правда воли монаршей” предусматривается, что в “монархии избирательной” в случае смерти монарха воля, предоставленная ему народом, снова оказывается у народа; в “наследной” же монархии народная воля, отданная монарху, может возвратиться к народу только в случае отречения монарха от престола.

Смысл представлений Феофана Прокоповича о характере взаимоотношений народа и носителя верховной государственной власти во многом раскрывает то место в выше-названном трактате, где говорится, что “народная воля, как в избирательной, так и в наследной Монархии и в прочих правительствах образах бывает не без собственного смотрения Божия..., но божииим мановением движима действует”. На основании данного тезиса Феофан делает вывод о том, что обязанности подданных к государю своему и обязанности государя “к добру общему” подданных своих происходят не только от воли народной, но и от воли Божией. Отсюда, в свою очередь, вытекают следующие идеи: “Не может народ, — констатирует Феофан, — судить дела Государя своего”, “не может народ, — добавляет он к этому, — повелевать что-либо Монарху своему”. Более того, даже если мо-

нарх, которого народ избрал самодержцем своим, усмотрев в нем “мужа доброго, который бы с великою отечества пользою царствовать мог”, окажется не таковым, или, “быв на время добр, переменится в злого”, народ, по мнению Феофана, все равно не может отставить его, отнять у него отданной воли своей. Потому что хотя народ и желает упрямо отменить волю свою, не может он отменить воли Божией, “которая и волю народную двигнула и купно с нею сама действовала” в установлении монархии.

Таким образом, *взаимоотношения народа с монархом при учреждении государства в том виде, в каком они выступают в учении Феофана Прокоповича, не являются договором в строгом смысле этого понятия*. Народу в данном случае отводится роль не самостоятельного субъекта двухстороннего соглашения, но скорее простого проводника Божьей воли.

Одним из основополагающих элементов политического учения Феофана Прокоповича является идея служения государя общему благу. Эта идея была распространенной в западноевропейских политических учениях Нового времени. Согласно им верховная государственная власть учреждается именно для того, чтобы служить общей пользе. Т. Гоббс полагал, что суверен обязывается к этому естественным законом и отвечает за это перед Богом. Феофан Прокопович также связывал долг самодержца служить общему благу с законами человеческого естества и с божественными заповедями. Однако дальнейшие выводы из этой идеи названные мыслители делали разные.

С точки зрения Т. Гоббса и других западноевропейских философов, государь, обязанный действовать в интересах общего блага, не имел правомочия издавать законы, которые *не служат* общему благу. Такие законы они считали плохими. “Хороший закон, — отмечал Т. Гоббс, — это тот, который *необходим для блага народа* и одновременно *общепонятен*”. В представлении Феофана Прокоповича государь, обязанный действовать на общую пользу естественным законом и божественными заповедями, не имел правомочия на издание только таких законов, которые *вредны* для общества. Любые другие законы, *даже если они прямо и не служили общему благу*, самодержец вполне мог, по мнению мыслителя, издавать. Определяя в трактате “Правда воли

монаршей” пределы действий верховной государственной власти, Феофан писал: “Может Монарх Государь законно повелевати народу не только все, что к знатной пользе отечества своего потребно, но и все, что ему ни понравится, только бы народной пользе не вредно и воле Божией не противно было”. На последующих страницах своего трактата идеолог Петра I перечислил сферы бытовой жизни народа, которые государь может регулировать своими законами: “И сюда надлежат всякие обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов, строения, чины и церемонии в пиروваниях, свадьбах, погребениях, и прочая, и прочая, и прочая”.

§ 4. Политические и правовые идеи проектов ограничения самодержавной власти

В ночь с 18 на 19 января 1730 г. умер молодой российский император Петр II. Верховный Тайный совет, воспользовавшись тем, что взрослых наследников императорского престола не существовало, взял решение вопроса о новом императоре в свои руки. Рассмотрев возможные кандидатуры, “верховники” 19 января приняли решение пригласить на вакантный престол младшую дочь брата и соправителя¹ Петра I Иоанна Алексеевича курляндскую герцогиню Анну Иоанновну. При этом предполагалось, что она подпишет при своем воцарении документ с некими условиями, ограничивающими ее власть. Первоначальный вариант этого документа, названного сначала просто “пунктами”, а потом “кондициями”, был выработан в Верховном Тайном совете в тот же день. Текст его был отвезен к Анне Иоанновне вместе с письмом, в котором “верховники” сообщали ей о смерти Петра II, а также о том, что они вместе с “духовного и всякого чина” светскими людьми “заблагорассудили российский престол вручить” ее императорскому величеству, а каким образом ее величеству “правление иметь, тому сочинили кондиции”. В заключении письма “верховники” всепокорно просили Анну Иоанновну “оние собственно своею рукою пожаловать подписать и не умедля сюды, в Москву, ехать и российский престол и правительство восприть”.

¹ С конца мая 1682 г. до конца января 1696 г.

28 января Анна Иоанновна подписала привезенный ей текст “кондиций”. И на следующий день отправилась в Москву. Получив 2 февраля известие о том, что все идет, как и было задумано, “верховники” приступили ко второй части своего плана — к выработке принципов, закрепляющих новый порядок осуществления монархической власти в России.

Петр II умер за день до своего бракосочетания с княжной Екатериной Алексеевной Долгорукой. На предполагаемые торжества по случаю этого события в Москву съехалось множество гостей — дворян и купцов из различных мест России. “Верховники” понимали, что без опоры на широкие дворянские круги их замысел ограничения самодержавной власти потерпит неудачу. Поэтому они не скрывали своих намерений от собравшихся в Москве дворян. Естественно, что знали об этих намерениях и высшие духовные и светские должностные лица, не входившие в Верховный Тайный совет. После десятилетий жестокого произвола, чинившегося Петром I и приближенными к нему вельможами, большая часть дворянства не могла не относиться сочувственно к попыткам обуздать произвольные действия верховной государственной власти и установить гарантии безопасности личности и собственности.

“Кондиции”, предложенные Анне Иоанновне к подписанию, в определенной степени отвечали интересам дворянства. “У шляхетства живота, имения и чести без суда не отнимать”, — говорилось в них. Кроме того, в “кондициях” предусматривалось, что по таким вопросам, как объявление войны и заключение мира, обложение подданных новыми податями, производство в “знатные чины, как в стацкие, так и в военные, сухопутныя и морские выше полковничья ранга”, в придворные чины, пожалование вотчин и деревень, новая императрица должна принимать решение только по совету и с согласия Верховного Тайного совета. В ведении последнего должны были находиться в соответствии с “кондициями” гвардия и прочие войска. Однако для установления новой формы правления данного документа было недостаточно.

Выработка проекта более обширного, более конкретного политического и правового акта, призванного закрепить ограничение самодержавной власти, началась в конце января и проходила вплоть до 25 февраля. Помимо “верховников”

активную работу в этом направлении вели многие лица, представлявшие различные круги дворянства от крупного до мелкопоместного. Проекты, записки, просто мнения шли потоком в Верховный Тайный совет¹. Однако единого документа выработано так и не было. Разногласия между различными группами дворянства, между дворянством в целом и аристократией, между не входившими в состав Верховного Тайного совета высшими должностными лицами, с одной стороны, и “верховниками”, с другой, оказались слишком острыми, чтобы их можно было притупить в течение имевшихся в распоряжении реформаторов трех недель. Возможно, если бы сторонники ограничения самодержавной власти имели больше времени для дискуссий и согласования мнений, им удалось бы создать единый проект, пользующийся поддержкой большинства дворян. Но обстоятельства сложились не в их пользу. Прибыв в Москву 15 февраля, Анна Иоанновна сумела всего за десять дней найти и объединить вокруг себя приверженцев петровского самодержавия. (Впрочем, многие из них нашлись и объединились вокруг новой императрицы сами.) И хотя таких лиц оказалось вряд ли больше, чем было сторонников ограничения самодержавной власти, почти все они являлись людьми военными и решительными в своих действиях. Против умаления самодержавия активно выступили Феофан Прокопович и ряд других церковных иерархов. В числе противников “верховников” оказалось и несколько аристократов (князя И. Трубецкой, Г. Юсупов, А. Черкасский и др.). Именно от них и еще почти от полутора сотен дворян Анне Иоанновне была представлена 25 февраля 1730 г. просьба “всемилодивейше принять самодержавство” таким, каковое имели ее “преславные и достохвальные предки”, а присланные к ее императорскому величеству от Верховного Тайного совета и подписанные ею “пункты” уничтожить. Анна Иоанновна охотно откликнулась на эту просьбу. Попытка ограничения самодержавной власти в России провалилась.

¹ Сохранились тексты около 20 более или менее крупных проектов ограничения в той или мере произвола самодержавной власти, подписанных группами дворян. В общей сложности около одной тысячи представителей дворянского сословия поставили свои подписи под такими проектами.

Оценивая эту попытку, в исторической литературе обыкновенно отмечают, что сторонники ограничения самодержавной власти в России ориентировались на шведский образец — монархию, существовавшую в Швеции в XVI — первой половине XVII в., вплоть до государственных реформ Карла XI в 1680 и 1682 гг.

На мой взгляд, обстоятельства, в которых предпринималась попытка ограничения самодержавия, вынуждали “верховников” ориентироваться *не на какой-либо иностранный образец, а на свои собственные интересы и на интересы дворянских кругов*. Стремление “верховников” учесть настроения представителей дворянства, пребывавших в Москве в роковые дни января-февраля 1730 г., заметно отразилось на содержании разработанных в рамках Верховного Тайного совета проектов. Одним из важнейших среди “кондиций”, предложенных Анне Иоанновне, было условие не вступать в течение всей жизни по принятии короны российской в супружество и не определять себе наследника. Этот пункт можно трактовать в качестве стремления “верховников” присвоить себе правомочие избирать нового монарха, но в нем также можно видеть выражение их желания отсрочить настоящую реформу государственного строя на время правления Анны Иоанновны. Очевидно, что проекта подобной реформы в 1730 г. у “верховников” не было.

В какой-то степени замыслы “верховников” раскрывает разработанный ими в конце января — начале февраля 1730 г. проект основ государственной политики, состоящий из 16 пунктов. В оригинальном тексте этого проекта названия ему не дано, однако в исторической литературе указанный документ условно называют “пунктами присяги” или “формой правления”. Последнее название мне кажется неудачным. “Формой правления” именовался принятый в Швеции в 1719 г. документ, ограничивавший монархическая власть. Применение к проекту “верховников” такого же наименования создает ложное представление, будто они предполагали в России в 1730 г. устроить монархию на манер современной им шведской монархии. На самом деле “верховники”, хотя и знали, как устроен и действует механизм государственной власти в европейских странах, в которых существовала в то время ограниченная монархия, — в Англии и Швеции, например, — не были настолько наивными людьми

ми, дабы полагать, что в России возможно искусственно создать монархию, подобную английской или шведской. Но самое главное, они имели политические идеалы слишком общего, неопределенного характера. Из таких идеалов не могло вырасти никакого практически осуществимого проекта.

Так, в разработанном “верховниками” проекте основ государственной политики провозглашался принцип, по которому “не персоны управляют закон, но закон управляет персонами”. Верховный Тайный совет обязывался действовать “для лутчей государственной ползы” и предписывал всем “искать пользы государственной”. Однако при этом никакого механизма для осуществления данных принципов на практике не предлагалось. Вместо этого просто декларировалось: “Аще явитца соблазн между недоброжелательными людьми обществу всего государства, ища партикулярной ползы, не взирая общей ползы государства нашего, такие да наказаны будут животом, а по заслугам верным и доброжелательным всему государству да награждены быть должны как честию и воздаянием”.

Авторы рассматриваемого проекта проявили заботу и о соблюдении установленных пунктов, но в чем же выразилась данная забота? — В простой клятве! “В том кленемся именем Всемогущаго Бога и святою церковию, — говорилось в заключительных строках проекта, — чтоб сии пункты не нарушить; аще кто явитца преступник к нарушению общей ползы всего государства делом или соблазными словами, да лишит Господь Небесного Царства и предаст вечному мучению, и да не дерзает ни архиерей, ни иерей разрешения дати, и по суду постигнет казнь временной жизни нашей, в том целуем Животворящий Крест и подписуемся”.

В полном соответствии с приведенной сентенцией находилось предписание проекта о том, чтобы “иметь усердие о Божией церкви, дабы Закон Божий и Устав церковный никак нарушим не был и никто б дерзал толковать против догматов церкви”.

“Верховники” показывали в своем проекте из 16 пунктов стремление учесть интересы всех слоев населения: дворянства (“все шляхетство содержано быть имеет так, как и в протчих европейских государствах, в надлежащем почтении и в ея императорского величества милости и консидерации...”, “шляхетство в салдаты, в матросы и протчие под-

лые и нижние чины неволею не определять...”), духовенства (“для лутчаго управления как епархиям, так и монастырям вотчины их отдать по прежнему в собственное их владение...”), купечества (“х купечеству иметь признание, и отвращать от них всякие обиды и неволи, и в торгах иметь им волю...”), крестьянства (“крестьян податми сколько можно обলেখчить, а излишние расходы государственные рассмотреть”), солдат и матросов (“о салдатех и матрозех смотреть прилежно, как над детми отечества, дабы напрасных трудов не имели, и до обид их не допускать...”) и др. На желание “верховников” проводить политику в интересах всего русского общества указывали и содержащиеся в анализируемом проекте многочисленные упоминания об общей пользе. Так, в одном из пунктов его предписывалось: “Искать в пополнение законов общества как о церкви, так о гражданстве и о прочем для государственной и народной общей пользы и благополучия всему отечеству без всякие страсти и боязни”.

При этом намечавшиеся в проекте “верховников” контуры устройства государственной власти не предполагали широкого представительства различных слоев населения в высших государственных учреждениях. Верховный Тайный совет и Сенат должны были формироваться по замыслу “верховников” преимущественно из лиц знатного происхождения. Именно отсутствие у “верховников” более или менее конкретных и реально осуществимых идей по организации механизма государственной власти, способного обеспечить права всех сословий и создать устойчивую основу для обуздания произвола самодержавной власти, порождало в среде дворянства мнение о том, что они желают оставить все как есть и намерены лишь заменить самодержца Верховным Тайным советом.

“Верховники” потерпели неудачу *не потому, что не нашли достаточной поддержки со стороны русского дворянства своему замыслу ограничить произвол верховной государственной власти, но по той причине, что не сумели убедить дворян в действительном наличии у них такого замысла.* Как ни парадоксально, дворяне, поддержавшие “верховников”, и те, кто “всемиловитейше” просил Анну Иоанновну принять “самодержавство” таким, каковое имели ее “преславные и достохвальные предки”, руководство

вались в своих действиях *одинаковым мотивом* — и те, и другие боялись произвола верховной государственной власти. Расхождение между ними заключалось лишь в том, что одни считали, что опасность такого произвола сильнее в случае, когда данная власть находится в руках одного лица, другие же полагали, что произвол коллегиальной верховной власти хуже произвола одного лица.

Самым разрушительным для традиционной русской доктрины самодержавной власти нововведением “верховников” была проведенная ими в “кондициях” идея договора монарха со своими подданными. Анна Иоанновна принуждена была ими дать обещание соблюдать при осуществлении своей императорской власти определенные условия. При этом в восьмом пункте “кондиций” устанавливалось: “А буде чего по сему обещанию не исполню и не додержу, то лишена буду короны Российской”. Императорская власть в России, предусмотренная “кондициями” Верховного Тайного совета, не являлась поэтому самодержавной и царской.

§ 5. Политические и правовые идеи В. Н. Татищева

Василий Никитич Татищев (1686—1750) известен прежде всего как родоначальник русской исторической науки. Исследования по русской истории составляли главное призвание его души, и в этой области его научная деятельность оказалась наиболее плодотворной. Основной итог ее — обширный труд “История Российская с самых древнейших времен”, первая книга которого вышла в свет в 1768 г., а последняя, пятая, в 1848 г., — до сих пор сохраняет свое научное значение. Помимо русской истории Татищев занимался целым рядом других наук: математикой, географией, геологией, экономикой, юриспруденцией, политикой, философией, филологией, педагогикой. И во всех этих науках он добился значимых результатов, о чем свидетельствует содержание написанных им трактатов, записок, комментариев.

В историю России XVIII в. В. Н. Татищев вошел также в качестве видного государственного деятеля, талантливого администратора. В. О. Ключевский писал о нем: “Артилле-

рист, горный инженер и видный администратор, он всю почти жизнь стоял в потоке самых настоятельных нужд, живых текущих интересов времени — и этот практический делец стал историографом, русская история оказалась в числе этих настоятельных нужд и текущих интересов времени; не плодом досужей любознательности патриота или кабинетного ученого, а насущной потребностью делового человека. Так[им] образ[ом] Татищев вдвойне интересен, не только как первый собиратель материалов для полной истории России, но и как типический образчик образованных русских людей петровской школы”.

Государственная служба Татищева началась в 1704 г. в качестве рядового кавалериста драгунского полка. В 1706 г. он был возведен в поручики. В этом чине Татищев участвовал в Полтавской битве, произошедшей 27 июня 1709 г.: “Счастливы был для меня тот день, — вспоминал впоследствии Василий Никитич, — когда на Поле Полтавском я ранен был подле государя, который сам все распоряжал под ядрами и пулями, и когда по обыкновению своему он поцеловал меня в лоб, поздравляя раненого за Отечество”.

В 1712—1716 гг. капитан Татищев несколько раз выезжал в Германию “для присмотрения тамошнего военного обхождения”. Проведя в общей сложности два с половиной года в городах Пруссии и Саксонии, молодой офицер приобрел знания в инженерных и артиллерийских науках, познакомился с новейшими трудами западноевропейских ученых в области геометрии, геологии, географии, философии, истории. Он купил здесь множество книг по всем этим наукам и по возвращении из России продолжал с помощью их совершенствовать свои знания.

Весной 1716 г. Татищев был определен на службу в артиллерию. В 1720—1723 гг. он занимается по поручению Петра I организацией работы горных заводов на Урале. В течение 1724 г. Татищев пребывает в Санкт-Петербурге, выполняя различные задания императора. В июне указанного года он был назначен на должность советника Берг-коллегии. С декабря 1724 и до апреля 1726 г. Татищев пребывал в Швеции, где изучал по поручению Петра I шведскую организацию горного и монетного дела, работу мануфактур, подыскивал и нанимал искусных мастеров для службы в России, а также наблюдал за политическим состояни-

ем, “явных поступках и скрытых намерениях одного государства”. Наряду со всем этим он по собственной инициативе собирал в Швеции материалы по древней русской истории, покупал разные полезные для России книги, рукописи, чертежи, беседовал с различными шведскими учеными, выведывая у них необходимые научные сведения. Позднее Татищев признается, что научно заниматься древней русской историей он стал в 1727 г. — по возвращении из Швеции.

В 1727—1733 гг. Татищев служил в Монетной конторе в Москве, сначала в качестве “третьего члена”, а с конца 1730 г. — “главного судьи” конторы. В 1734—1737 гг. он являлся главным начальником горных заводов Урала, затем в течение двух лет возглавлял Оренбургскую экспедицию, организованную в 1731 г. в целях освоения Оренбургского края. С августа 1741 г. Татищев руководил Калмыцкой экспедицией. С конца 1741 г. к этой его обязанности добавилось поручение управлять Астраханской губернией.

В августе 1745 г. Татищев был отставлен от государственной службы. В апреле 1746 г. он прибыл в принадлежавшую ему деревню Болдино под Дмитровом. Здесь и прошли последние годы его жизни. Превозмогая болезни, он стремился завершить “Историю Российскую”. Смерть, последовавшая 15 июля 1750 г., не позволила ему добиться своей цели и увидеть главный труд своей жизни напечатанным.

Политическое мировоззрение В. Н. Татищева формировалось на основе опыта его государственной деятельности, научных исторических изысканий и под большим влиянием произведений античных философов и ряда современных ему западноевропейских мыслителей. В частности, Татищев высоко оценивал немецкого философа Х. Вольфа, который, по его мнению, “лучше протчих, т. е. кратко и внятно”, описал то, что касается “до начала сообществ, порядков, правительств и должностях правителей и подданных”. Выделял он также трактаты С. Пуфендорфа и Г. Гроция. К произведениям же известных в ту пору в Европе мыслителей Н. Макиавелли (“Государь”), Т. Гоббса (“Левиафан”), Дж. Локка (“Два трактата о правлении”) и другим подобным им Татищев относился весьма критически: считал, что они “более вредительные, нежели полезные”, что из них “у неразумных странные, с мудростию и пользою государства

несогласные рассуждения произносятся, а некоторые, с великим их собственным вредом, на непристойное дерзнули”.

Ряд аргументов для своих выводов о характере человеческих обществ, власти и законах в них Татищев черпал в Священном писании. При этом он, судя по воспоминаниям современников, не относился к числу людей твердых религиозных убеждений. Некоторые из знавших Татищева людей считали его даже человеком не вполне православной веры. Подобные оценки религиозных воззрений Татищева основывались в значительной мере на слухах, распространившихся его недоброжелателями, но в некотором смысле они отражали в искаженной форме критическое отношение Татищева к священникам и присущую ему веротерпимость. Татищев считал, что религиозные распри “не от кого более, как от попов, для их корысти, а к этому от суеверных ханжей, кои от несмысленных набожников происходят, между же людьми умными произойти не могут, понеже умному до веры другого ничто не касается, и ему все равно Лютер ли, Кальвин ли или язычник с ним в одном городе живет или с ним торгует, ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав”. Говоря о полезности веротерпимости, Татищев исключал, правда, из перечня религий, к которым следует относиться терпимо, иудаизм. Но в этом выражалось его отрицательное отношение более к иудеям, чем к их вере. В России, отмечал он, “едины жида от Владимира II до днесь не терпят, но и те не для веры, но паче для их злой природы, обманов и коварств, чрез которых многие разорения тайно христианам прилучаются”.

Среди произведений Татищева, в которых нашли отражение его политические и правовые взгляды, следует выделить: 1) главу 45 “О древнем правительстве русском и других в пример” в первой части “Истории Российской”; 2) трактат под названием “Разговор двух приятелей о пользе науки и училища”, написанный в 1733 г.; 3) записку “Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном”, составленную приблизительно в 1734–1735 гг.; 4) записку “Напомнение”, которая представляет собой ответ Татищева на рожденный в стенах Сената в 1743 г. проект нового административно-территориального устройства России; 5) записку “Духовная моему сыну”, датированную 1749 г.

В своих политических взглядах Татищев исходил из того, что никакое человеческое сообщество, малое или великое, “без начальства и власти быть не может”. Он выделял четыре типа таких сообществ (“сообществ” — по его терминологии): *первое* — “супружество”, “когда муж и жена, свободные для общей их пользы, согласятся в сочетание”; *второе* — “родовое”, то есть “сообщество” родителей и детей; *третье* — “домовное” или “хозяйское”, в котором соединяются на основании договора господин и слуги; *четвертое* из выделявшихся Татищевым “сообществ” представляет собой государство, которое возникает из объединения “домовных” сообществ и выступает в свою очередь в различных формах.

Первую из этих форм Татищев называл “гражданством” или “*правлением гражданским*”, признавая данное название синонимом греческому слову “полития”. По его мнению, “гражданство” могло существовать лишь в малых селениях и предполагало совместное решение вопросов управления и суда “общим согласием” всех хозяев домов. После того, как селения стали многолюдными, люди вынуждены были данное правление переменить, “а выбрав неколико способнейших, к правлению определить, им полную власть повелевать и учреждать поручили, протчия же все в подвластии и послушании остались”. Эту форму правления Татищев вслед за древнегреческими философами определил как аристократию. В дальнейшем описании эволюции государственных форм он также следовал представлениям античных мыслителей. Несогласие между правившими и проистекающие отсюда “медление и вред” в решении общих дел породило, по его словам, нужду в избрании “единого способнейшего и достойнейшего к правлению, которому всю власть поручили, дабы он о пользе общей прилежал, а подданные всенародно обесчались повелению его исполнять”. Так появилась монархия.

Как и древнегреческие философы, Татищев называл упомянутые формы правления правильными (“порядочными”) и допускал возможность их вырождения в неправильные: политии — в демократию или охлократию, аристократии — в олигархию, монархии — в тиранию. Он соглашался с ними также в том, что “лучшую пользу представляют” “смешанные правительства”, сочетающие элементы различных

форм правления. В трактате “Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах” Татищев называет такие власти “чрезвычайными”, которые, по его словам, “суть весьма разных состояний, яко негде имеется государь, но без совета знатных ничего делать не может”.

Вопрос о том, какая форма правления является наиболее соответствующей общей пользе того или иного народа, должен был решаться, по мнению Татищева, с учетом географического места его обитания, размера территории, на которой он проживает, его просвещенности. Так, по его словам, “в единственных градах или весьма тесных областях”, где всем хозяевам домов можно быстро собираться, “демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна”. В областях, хотя и состоящих из нескольких городов, но от нападений неприятельских хорошо защищенных, расположенных, например, на островах, может, аристократическое правление быть полезно, особенно если народ просвещен и законы соблюдает без принуждения, “тамо так острого смотра и жестокого страха не требуется”. Что же касается великих и обширных по территории государств, “для многих соседей завидующих”, то они, отмечал Татищев, не могут управляться ни демократически, ни аристократически, “особливо где народ не довольно учением просвясчен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само- или единовластие потребно”.

Для России своего времени Татищев считал наилучшей формой правления монархию. К этому выводу его приводили не только вышеизложенные чисто умозрительные суждения, но и анализ русского исторического опыта, из которого, по его словам, “всяк может видеть, сколько монархическое правление государству нашему протчих полезнее, чрез которое богатство, сила и слава государства умножается, а чрез протчее умалается и гниет”.

Татищев признавал идею божественного происхождения верховной государственной власти. В “Духовной” — в отеческом завещании-наставлении к своему сыну он писал: “В службе государю и государству должен ты быть верен и прилежен во всяком положенном на тебе деле, так о пользе общей, как о своей собственной, прилежать и государю, яко от бога поставленной над тобою власти, честь и повинование отдавать”.

Однако в трактате “Разговор двух приятелей о пользе науки и училища” и в первой части “Истории Российской” Татищев утверждал, что государство возникает вследствие заключения договора, посредством которого “для защищения своего от нападения сильного” многие люди “общего благополучия единомышленно искать и от насилия защищать обяжутся”. По его мнению, такой договор заключается в силу действия естественного закона. В соответствии с данным законом человек рождается вольным существом. “Воля по естеству человеку толико нужна и полезна, — подчеркивает Татищев, — что ни едино благополучие ей сравниться не может и ничто ей достойно есть”. Однако так как, по природе своего естества, “человек всякой на все не есть способен, но требует от других помощи и милости”, то необходимо ему “взаимно за требуемое от другого благодеяние и милость показать. Но дабы обоим было известно и благонадежно, того ради нужно есть им между собою договор учинить”. По этому договору воля человека подчиняется общей воле, общее благополучие собственному благополучию каждого отдельного человека предпочитается. Иначе говоря, “воле человека положена узда неволи для его же пользы”.

В. Н. Татищев внес большой вклад в развитие русской юриспруденции. Он первым из ученых обнаружил (в 1737 г. в составе Новгородской первой летописи младшего извода) “Русскую Правду”. Он открыл для историко-правовой науки и Судебник 1550 г. Оба эти правовые памятники были им прокомментированы и подготовлены к изданию.

Юриспруденцию Татищев ставил на второе место в иерархии наук — первой и высшей наукой он называл богословие. Юриспруденция, писал он, это наука, “которая учит благонравию и должности каждого к Богу, к себе самому и другим, следственно, к приобретению спокойности души и тела. Но не может никак юрист мудрым назван быть, если не знает преждних толкований и прений о законах естественном и гражданском. И как может судия право дела судить, если древних и новых законов и причин пременениям неизвестен, для того ему нужно история о законах знать”.

Признавая, что самодержцы “никаким законам не подлежат и никаких правил хранить (в смысле “соблюдать”. — В. Т.), кроме божественных, не должны”, и что “законоиз-

дание” состоит “единственно во власти монаршеской, Татищев полагал все же, что при издании законов необходимо следовать определенным принципам. По его мысли, государь должен руководствоваться при “законоиздании” стремлением “к пользе общей и справедливости”. Государь могут, допускал он, в случае, когда “для тягости труда не всегда к тому время имеют”, а также “от любви отеческия к подданным, храня пользу оных” доверить сочинение законов людям “довольно в законах искусным и отечеству безпристрастно верным”. Однако при этом сочинителям законов необходимо, считал Татищев, соблюдать следующие правила: 1) чтобы закон был понятен, писать его следует на таком языке, на котором бóльшая часть народа говорит; 2) чтобы закон действовал, он должен соответствовать естественному закону, дабы то, что им в качестве зла представляется, не почиталось бы в законах гражданских за добро; 3) чтобы законы один другому ни в чем не противоречили, дабы “как судящие, так и судящиеся не имели случая законы скрытно нарушать”; 4) чтобы всякий закон немедленно всем объявлялся и становился известным, “ибо кто, не зная закона, преступит, тот по закону оному осужден быть не может”.

§ 6. Политические и правовые идеи

И. Т. Посошкова

Иван Тихонович Посошков (1652–1726) происходил из крестьянской семьи. В 90-х годах XVII в. он работал мастером при Московском Монетном дворе и был известен как изобретатель различных станков и приспособлений для чеканки монет. В первые годы XVIII в. он занимался организацией производства новых медных монет, введенных в обращение указом Петра I. Затем посвятил себя поиску месторождений различных полезных ископаемых. За открытие серного прииска ему была назначена царем денежная награда. В течение нескольких лет Посошков торговал водкой и продовольствием, в результате чего сумел скопить капитал, необходимый для расширения своего торгового дела, покупки домов, земельных участков и постройки собственных за-

водов и мануфактур. В 1719 г. он запустил винокуренный завод, в 1724 г. готовил к открытию собственную мануфактуру по изготовлению шерстяных и полотняных тканей.

Занимаясь предпринимательской деятельностью, Посошков одновременно писал различные заметки и трактаты, в которых выражал свои мысли об устройстве тех или иных сфер общественной и государственной жизни. Многие из этих произведений не сохранились. Самыми значительными из дошедших до нас являются: 1) записка “О ратном поведении”; 2) сочинение под названием “Зеркало, сиречь изъявление очевидное и известное на семуудрия расколнича...”; 3) “Завещание отеческое”; 4) “Книга о скудости и богатстве”. Последнее из названных сочинений Посошкова оказалось роковым для автора. Работу над “Книгой...” Иван Тихонович завершил в феврале 1724 г. Тогда же направил ее в адрес Петра I. В январе 1725 г. российский император умер, а в августе Посошков был заточен в Петропавловскую крепость. Здесь в начале 1726 г. и завершилась его жизнь.

Подлинную причину ареста Посошкова вряд ли когда-нибудь удастся выяснить в полной мере, но некоторые факты наводят на мысль, что данный арест был связан с делом вице-президента Синода архиепископа Новгородского Феодосия. В мае 1725 г. архиепископ Феодосий, являвшийся ярким сторонником церковной реформы Петра I, был обвинен церковными иерархами, не смирившимися с ликвидацией самостоятельности церкви, в разных прегрешениях и сослан в один из монастырей. При расследовании этого дела в библиотеке опального архиепископа была обнаружена рукопись “Книги о скудости и богатстве”, в которой наряду с критикой государственных порядков содержалось немало обличительных высказываний в адрес церковников.

Общий характер мировоззрения И. Т. Посошкова отчетливо выражается в его “Завещании отеческом”, созданном приблизительно в 1719 г. Объясняя мотивы, подвигшие его на сочинение данного произведения, Иван Тихонович писал: “Сие Заветное написано аз сыну своему Николаю вины ради сицевыя. Аз денми жития своего состарехся, — преиде бо ми от рождения моего шестьдесят семь лет, — сын же мой бе токмо семи лет; и, по житию века человеческого, последние дни аз доживаю, и совершенного возраста сына своего ми видети не лет есть, и учить ми его,

како ему житии в Законе Божии, и како во гражданстве пребывати, и како себя опасно вести, — некогда. А каково житие его будет, или х каковому делу или чину присутствен будет, аз есмь неизвестен. И того ради написах всяких чинов пределы: како пребывати во гражданских чинех, и како в духовных, и како долголетну ему бытии”.

Текст “Завещания Отческого” показывает, что Посошков был глубоко верующим человеком, приверженным к православной христианской религии. “Сыне мой, — писал он, — храни душу свою от всякого грехопадения, дабы ти в вечную погибель не низринутися, и того ради житие свое имей самое истинное, правого христианства держащееся. От иноземческих же прелестных учений весма удаляйся, но в нем же еси законе родился, в том и пребывай, даже до кончины жития своего, да не отщетишися вечных благ, идеже православно живши христиане пребывати имуть. И сего ради буди не подвижен, но стой, яко мраморный столп, на недвижимом камени утвержденный”. “Нам не золотом, ни серебром, ниже накладными волосами подобает себя украшати, — наставлял Иван Тихонович своего сына, — но паче подобает нам себя украшати в воинском деле храбростию, в судейском деле — правосудием, в купечестве — праведным и неподвижным словом и товаром нелестным, мастеровым же людем — в тщательном художестве. В духовном же деле, паче всех воспоминаемых украшений, украшати ся благочестивою правою христианскою древнею верою, еже блюсти ю цело и непоколебимо; к тому же украшати ся книжным учением, грамматическим и риторическим, и философским разумом”.

Политические и правовые взгляды Посошкова наиболее полно отразились в сочинении, названном им “Книга о скудости и богатстве”. К данному названию автор добавил подзаголовок: “Си есть изъявление от чего приключается напрасная скудость и от чего собо гобзоватое (т. е. обильное. — В. Т.) богатство умножается”. Тексту “Книги” Посошков предпослал “Доношение” Петру Великому, в котором представил ее в качестве собрания своих мнений о том, “каким образом истребить из народа неправду и несправности и как насадить прямую правду и во всяких делах исправление и как водрузить любовь и беспечное житие народное”. Свои мнения Посошков разделил на три триады:

первую составили его мнения “о несправности и поправе духовенства, воинства и правосудия”; вторую — мнения “о несправности и поправе купечества, художества и разбойников с беглецами”; третью — мнения “о несправности и поправе, как во крестьянах, так и во владении земли безобидном, и о собрании царского интереса многоизобильного”.

Посошков высоко оценивал роль духовенства в общественной жизни. По его словам, “священство — столп и утверждение всему благочестию и всему человеческому спасению”. При этом он отмечал, что на практике многие из тех, кто носит звание священника, оказываются неспособными к исполнению своих обязанностей — они “не то, чтобы кого от неверия в веру привести, но и того не знают, что значит слово вера”. Более того, среди священников “есть и таковые, что и церковной службы, как правильно отправить, не знают, да и знать не по чему: печатного двора справщики от многого питья и от роскошного житья разжирили и не хотят ясного объяснения о всяком церковном служении напечатать, чтобы всякий мог разуместь, как что отправлять”. В качестве первейшей меры для исправления такого положения Посошков предлагал организовать обучение лиц, желающих пойти в священнослужители, “грамматике и всякому книжному разуму”, Священному писанию и Божественной Литургии и не посвящать в пресвитеры или дьяконы тех, кто “школьного учения не принял и грамматическому разумению не научился”. Кроме того, он полагал необходимым организовать печатание в требуемом количестве книг, подробно рассказывающих о том, как отправлять церковную службу, о порядке всякого священнодействия. Для утверждения же в православной вере и охранения от лютеран, кальвинистов и прочих иконоборцев Посошков призвал напечатать не допущенный к публикации Петром I антилютеранский трактат Стефана Фаворского (1658—1722) “Камень Веры” и затем разослать его по школам, обязав желающих пресвитерства затвердить его на память. По мнению Посошкова, следовало бы напечатать также описания различных еретических вер, как современных, так и древних, “дабы наши пастыри все те лукавого Дьявола стрелы разумели и отразить их чем знали”.

Для того, чтобы священники могли больше внимания уделять церковной службе, Посошков предлагал освободить

их от забот по материальному обеспечению своей жизни и церковной деятельности. “Пресвитеру, — отмечал он, — не токмо землю пахать, но и торгом ему никаким не подобает торговать, а и мастерства ему художественного делать не надлежит, дабы и от того помешательства церковной службе и пастве духовной не чинилось, понеже они от мирского жития отделены суть на службу Божию, и того ради ни о чем ином кроме службы церковной и паствы духовной заботиться им не подобает. А питаться им по повелению Божию надлежит от Церкви, а не от работы и не от рукоделия своего”. По мнению Посошкова, материальное обеспечение жизни и церковной деятельности духовенства должно осуществляться посредством отчисления прихожанами одной десятой своих доходов в пользу церкви.

На второе после духовенства место по своему государственному значению Посошков ставил “военной люд”, который, по его словам, есть “стена и твердое забрало царству”. Основы благополучия военного сословия он усматривал не только в надлежащей оплате ратного труда и в удовлетворительном снабжении солдат пищей и одеждой, но и в устройстве справедливой, доступной и равной для всех воинских чинов суда.

Особую заботу Посошков проявлял и о купечестве, без которого, по его мнению, “никакое, не токмо великое, но и малое царство стоять не может”. Улучшение состояния торговли в России и “поправу” купечества Посошков связывал главным образом с деятельностью государства. Государственная власть должна, считал он, пресекать посредством жестоких наказаний практику обмана в торговле и при этом ограждать русских купцов от недобросовестной конкуренции со стороны иноземных торговцев. “Для нас хотя вовсе они товаров своих к нам возить не будут, — писал Посошков об иноземцах, — мы можем прожить и без их товаров, а они без наших товаров и десяти лет прожить не могут. И того ради подобает нам над ними господствовать, а им раболепствовать пред нами и во всем упадки пред нами держать, а не гордость. Сие странное дело, что к нам приехав со своими безделками, да нашим материальным товарам цену устанавливают низкую, а своим цену ставят двойную, а иным товарам и выше двойной цены”. Посошков с горечью вспоминает о том времени, “когда сами наши мо-

нархи в купеческие дела не вступали, но управляли бояре”. Прибывавшие тогда в Россию иноземцы сунут, бывало, “сильным персонам подарок рублей в сотню-другую” и, таким образом, за сто рублей сделают себе прибыли по миллиону, “потому что бояре, — пояснял Посошков, — не ставили купечества ни в яичную скорлупу, бывало, на грош все купечество променяют”.

Посошков был сторонником активного вмешательства государственной власти в регулирование внешней торговли. Так, по его мнению, гражданским управителям “надлежит смотреть то накрепко, чтобы непотребного и непрочного ничего из-за моря и из-за рубежей в Русь не покупали, но покупали б такие вещи, кои прочны и коих в Руси у нас не обретаются или без коих пробыть не можно”.

Одной из мер, которою государство могло существенно поддержать русское купечество и стимулировать развитие торговли в России, Посошков считал организацию кредитования купцов из царской казны. “И хорошо бы в купечестве и то учинить, — писал он, — чтобы все друг другу помогали и до нищеты никого не допускали. Ежели своими деньгами не могут торговлю совершать, то из царской бы сборной казны из ратуши давали им из процента на промысел, смотря по промыслу его, дабы никто промышленный человек во убожество великое от какова своего упадка не входил”.

Свои надежды на улучшение положения сословия крепостных крестьян Посошков также связывал с государственной властью. “Крестьянам помещики, — отмечал он, — не вековые владельцы, того ради они не весьма их и берегут, а прямой им владетель всероссийский самодержец, они владеют временно. И того ради не надлежит их помещикам разорять, но надлежит их царским указом охранять, чтобы крестьяне крестьянами были прямыми, а не нищими, понеже крестьянское богатство — богатство царственное”. Посошков предлагал установить царским указом размер оброка, который помещик вправе брать с крестьян, и число дней в неделю для работы крестьян на своих помещиков, дабы крестьянам “сносно было государеву подать и помещику заплатить и себя прокормить без нужды”.

Одной из причин бедственного положения крестьян Посошков считал их безграмотность. В пояснение он приводил следующий пример: “Ежели в коей деревне дворов двадцать

или тридцать, а грамотного человека ни единого у них нет и какой человек к ним ни придет с каким указом или без указа, да скажет, что указ у него есть, то тому и верят и оттого приемлют себе излишние убытки, потому что все они, яко слепые, ничего не видят, не разумеют. И того ради многие, и без указа приехав, пакости им чинят великие, а они оспорить не могут, а и в поборах много с них излишних денег берут, и оттого даровой приемлют себе убыток”. Для исправления такого положения Посошков предлагал заставить крестьян, “чтоб они детей своих, кои десяти лет и ниже, отдавали дьячкам в научение грамоты и, научив грамоте, научили бы их и писать”. Обученных же грамоте крестьян Посошков считал возможным привлекать к государственным делам — например, ставить на должности управителей в деревнях, дабы они свою братию от всяких напрасных нападок оберегали.

Придавая царской власти важнейшую роль в исправлении общественных пороков, Посошков выражал мнение о том, что главным ее инструментом для достижения данной цели может быть только праведный суд. “Мне думается, — писал он, — более всякого дела надлежит стараться о правом суде, и, ежели правосудие у нас уставится, то все люди будут бояться неправды. Всему добру основание праведный и нелицеприятный суд”. “И пока истинное правосудие у нас в Руси не устроится и всесовершенно не укоренится оно, то из-за несправедливого притеснения никакими мерами богатыми нам, яко и в прочих землях, невозможно быть. Також де и славы доброй нам не нажить, понеже все пакости и непостоянство в нас чинятся от неправого суда и от нездравого рассуждения и от нерассмотрительного правления”.

По мнению Посошкова, первым шагом к учреждению праведного и нелицеприятного суда должно стать сочинение правосудной книги. “А буде не сочинить на решенье всяких дел нового изложения, — заявлял он, — то и правому суду быть невозможно, понеже у всякого судьи свой ум и как кому понравится, так и судит, а надобно так его устроить, чтобы и не весьма разумный судья мог право судить”. Данное правосудное установление надлежит, по словам Посошкова, “так осмотнительно соорудить, чтобы оно ни от какова чина незыблемо было”. А потому для его составления необходимо создать совет из представителей всех сословий, в

том числе и от “низких чинов”. В этот совет “не худо бы выбрать, — считал он, — и из крестьян, кои в старостах и в сотских бывали и во всяких нуждах перебивались и в разуме смышленные”.

Составленную “общесоветием” правосудную книгу Посошков считал необходимым вынести на обсуждение всего народа “самым вольным голосом, а не под принуждением, дабы в том изложении как высокородным, так и низкородным и как богатым, так и убогим и как высокочинцам, так и низкочинцам и самым земледельцам обид бы и утеснения от недознания какого-либо их бытия в том новоисправном изложении не было”. При этом он отмечал, что предложенное им народосоветие не умаляет самодержавной власти. Император волен отклонить или исправить любые статьи в судебнике, принятом народосоветием.

Посошков предлагал далее утвердить данный судебник “жестоким” и “недвижимым” царским указом, так что если кто хотя малую статью нарушит, то казнить его неотложно. Судей, выносящих за взятку или по дружбе или по чьей-либо просьбе не соответствующее законам решение, он призывал наказывать самым жестоким образом. По его словам, “а ежели судей малых и великих не казнить и великими штрафами их не штрафовать, то, и правое изложение учинив, правды и правого суда уставить будет невозможно”. При этом Посошков утверждал, что если “ради установления правды” судей “много падет”, то пусть так и будет. “А без урона, — пояснял он свою позицию, — я не чаю установиться правде, а право сказать, и невозможно правому суду уставить, ежели сотня-другая судей не падет, понеже у нас в Руси неправда вельми застарела. А не таким страхом не чаю я того злого кореня истребить. Потому что если какая и земля сильно покроеся дерном, то до тех пор, пока тот дерн огнем не выжгут, то не можно на ней пшеницы сеять, тако и в народе злую застарелость злом надлежит и истреблять. А ежели не тако, то, по моему мнению, не токмо в судах, но во всяком правлении правды не будет”.

Самым главным богатством любого государства Посошков считал твердые нравственные устои в нем и незыблемый правопорядок, которые он в соответствии с русской политической и правовой традицией обозначал словом “правда”. “Паче вещественного богатства надлежит всем нам обще

пещися о невещественном богатстве, то есть о истинной правде. Правде — отец Бог, и правда велми богатство и славу умножает и от смерти избавляет, а неправде — отец Дьявол, и неправда не токмо вновь богатит, но и древнее богатство отончевает и в нищету приводит и смерть наводит”, — в этом высказывании Посошкова, содержащемся в его “Книге о скудости и богатстве”, воплощается ключевая идея всего его творчества.

И. Т. Посошков выражал в своих произведениях интересы не какого-либо одного сословия — например, купечества, — но всего русского общества. Он выступал с точки зрения русского человека, любящего свое отечество и желающего его процветания.

§ 7. Заключение

Главным итогом развития русской политической и правовой мысли в течение первой половины XVIII в. стало приспособление официальной доктрины самодержавной власти к новому состоянию общества и государства, возникшему в России в ходе петровских реформ.

Идеологическое закрепление получило главенствующее положение государственной власти по отношению к церкви. В русском общественном сознании утвердилась идея служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского. В соответствии с ней повиноваться самодержцу надлежало не только потому, что его власть от Бога, но и в силу того, что он служит интересам всего общества.

Распространение подобных представлений означало, что в рамках официальной политической идеологии возобладали тенденции к более светскому взгляду на верховную государственную власть. Мысль о божественной природе царской власти пронизывала все политическое учение Феофана Прокоповича. Но, повторяя эту мысль, данный церковный деятель-идеолог признавал в своих творениях, что необходимость появления в обществе верховной государственной власти диктуется особенностями человеческого естества, эгоистической природой человека. Идею божественного происхождения указанной власти Феофан Прокопович дополнял мыслью о том, что начало ее коренится в общественных сословиях и общественном согласии.

Все это нельзя трактовать в качестве свидетельства восприятия русским мыслителем теории общественного договора и естественного права. Влияние идей западноевропейских философов на политические и правовые учения русских мыслителей первой половины XVIII в., безусловно, имело место, но это влияние было весьма поверхностным. Западноевропейские политические и правовые идеи вплетались в ткань традиционных русских воззрений на государство и право и теряли свой первоначальный смысл. Русские мыслители использовали эти идеи и терминологию, в которой они выражались, в качестве строительного материала для возведения собственных идеологических конструкций.

В первой половине XVIII в. заметно возросло внимание русских мыслителей к различным формам или образам правления. Рассуждения о них встречаются в произведениях и Феофана Прокоповича, и В. Н. Татищева. В содержании этих рассуждений нельзя не увидеть заимствований из сочинений античных и средневековых европейских философов. Однако заимствовалась только классификация форм правления, но не мировоззренческая позиция. В выборе лучшей, наиболее подходящей для России формы правления русские мыслители были совершенно независимы от влияния какой-либо иностранной политической идеологии. Они единодушно объявляли таковой традиционный для русского общества самодержавный образ правления.

Русская политическая и правовая мысль продолжала сохранять свою самобытность и в первой половине XVIII в. В этом смысле особенно примечательным явлением выступают произведения И. Т. Посошкова. Их содержание показывает, что русская политическая и правовая идеология развивалась в указанный период главным образом на основе усвоения богатейшего исторического опыта России, осмысления результатов реформ Петра I.

Г Л А В А 5

Политическая и правовая мысль в России во второй половине XVIII века

§ 1. Введение

Во второй половине XVIII века происходило дальнейшее развитие официальной доктрины самодержавной власти в России. Новые элементы в ее содержании составили в своей совокупности идеологию так называемого “просвещенного абсолютизма”. В разработке русского варианта данной идеологии непосредственное участие приняла императрица Екатерина II. Взойдя на престол в результате государственного переворота, она была озабочена (особенно в первые годы своего правления) проблемой легитимизации своего статуса самодержицы российской. Идеология “просвещенного абсолютизма” в определенной степени решала эту проблему.

Появление в рамках официальной доктрины российской самодержавной власти просветительских идей свидетельствовало, помимо прочего, и о том, что к середине XVIII столетия в настроениях русского дворянства произошли серьезные перемены. Екатерина II не провозглашала бы этих идей, если бы не была уверена, что они будут поддержаны господствующим сословием русского общества.

Характер политического и правового сознания самых образованных представителей русского дворянства второй половины XVIII в. во многом раскрывается в произведениях М. М. Щербатова и А. Н. Радищева. Первый из этих мыслителей был защитником крепостничества, второй — ярким обличителем данного общественного явления. Тем не менее в их политических и правовых взглядах было немало общего. Оба они сходились в неприятии самовластья, произвола государственной власти. И тот и другой ставили закон выше

монарха, придавали вольности качество самого ценного общественного достояния. Характерной чертой дворянских мыслителей второй половины XVIII в. был их патриотизм, приверженность своему отечеству. Тревога за будущее России пронизывала их настроения, заставляла их смело обличать пороки, мешающие поступательному развитию русского общества, усилению Русского государства.

§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти.

Идеология “просвещенного абсолютизма”.

Политические и правовые взгляды императрицы Екатерины II

Характерные для второй половины XVIII в. новые тенденции в эволюции официальной доктрины самодержавной власти получили свое выражение в законодательных актах и программных документах Екатерины II. В “Обстоятельном Манифесте о возшествии Ея Императорского Величества на Всероссийский Престол”, изданном 6 июля 1762 г., Екатерина II заявляла: “Но самовластие, необузданное добрыми и человеколюбивыми качествами в государе, владеющем самодержавно, есть такое зло, которое многим пагубным следствиям непосредственно бывает причиною”. В заключительных строках данного Манифеста императрица обнадуживала своих подданных в том, что будет просить Бога “денно и ночью”, дабы он помог ей “поднять скипетр” в соблюдение русского православного закона, “в укрепление и защищение любезнаго отечества, в сохранение правосудия, в искоренение зла и всяких неправд и утеснений”. Вместе с тем Екатерина II “наиторжественнейше” обещала своим императорским словом “узаконить такия государственныя установления, по которым бы правительство любезнаго нашего отечества в своей силе и принадлежащих границах течение свое имело так, чтоб и в потомки каждое государственное место имело свои пределы и законы к соблюдению добраго во всем порядка”.

Приведенные слова выражали некоторые представления о назначении самодержавной власти, сформировавшиеся еще

в предшествующие эпохи развития русской политической идеологии. Однако наряду с этим здесь намечались и новые для официальной доктрины российской самодержавной власти идеи. Это, во-первых, не выраженная прямо, но подразумеваемая *мысль о возможности ограничения самовласти монарха его “добрыми и человеколюбивыми качествами”*, а во-вторых, *идея законодательного определения общих рамок деятельности правительства и компетенции государственных органов*. Немаловажное идеологическое значение имел и сам факт того, что императрица давала своим подданным *обещание* принять основополагающие для государственного управления законы.

Указанные нововведения в официальную доктрину самодержавной власти являлись элементами идеологии “просвещенного абсолютизма”. Русский вариант данной идеологии в наиболее полном виде воплотился в документе, получившем название “Наказ императрицы Екатерины II, данный комиссии о сочинении проекта нового Уложения”. Екатерина работала над ним более двух лет — с января 1765 г. 30 июля 1767 г. текст “Наказа” был опубликован. Он состоял из 526 статей, распределенных по 20 главам. В первые месяцы 1768 г. к ним были добавлены 21 и 22 главы. Материал для своего произведения российская императрица брала в сочинениях французских философов Ш. Монтескьё и Ф. Кене, итальянского мыслителя Ч. Беккариа, немецких мыслителей баронов Бильфельда и Й. Х. Готтлоба фон Юсти, русского правоведа С. Е. Десницкого.

Наиболее масштабное заимствование было сделано из трактата Монтескьё “О духе законов” — 294 статьи “Наказа” составлены на материале данного труда. Екатерина II сама признавалась (в письме философу Д’Аламберу) в том, что при написании своего трактата “обобрала” Монтескьё на пользу своей империи.

Сопоставление содержания “Наказа” с текстом произведения “О духе законов” показывает, что Екатерина II заимствовала у Монтескьё отдельные фразы, определения, идеи, но не доктрину монархической власти. Французский философ описывал природу монархического правления (гл. 4 кн. II трактата “О духе законов”), имея в виду сословно-представительную монархию. В его представлении настоящая монархия — это правление одного лица “посредством

основных законов”, необходимо предполагающих существование “посредствующих каналов, по которым движется власть”. Эти каналы составляют, по мнению Монтескьё, сословия духовенства, дворянства, горожан. Они выступают в качестве не только проводников власти монарха, но и сил, ограничивающих ее. “Уничтожьте в монархии прерогативы сеньоров, духовенства, дворянства и городов, и вы скоро получите в результате государство либо народное, либо деспотическое”, — утверждал Монтескьё.

Екатерина II повторила в своем “Наказе” изречение французского мыслителя об основных законах, предполагающих каналы или протоки, по которым протекает власть, но при этом добавила к нему два слова. “Законы, основание державы составляющие, предполагают малые протоки, *сиречь правительства*, чрез которые изливается власть Государева” (курсив мой. — В. Т.). Добавлением слов “сиречь правительства” Екатерина II существенно изменила конструкцию монархической власти, представленную Монтескьё. Посредствующими для власти монарха каналами, или протоками, в “Наказе” названы были “правительства”, т. е. административные учреждения. Монархическая власть предстала в произведении российской императрицы имеющей свое продолжение не в сословиях, а в бюрократии. Именно такая монархия существовала на практике в России. Административная реформа Петра I и такие его акты, как “Табель о рангах” и “Духовный регламент”, создали фундамент бюрократической монархии в России, в которой сословия дворянства и духовенства теряли свой прежний характер и фактически выступали в качестве составных частей бюрократии. В своем “Наказе” Екатерина II завершала юридическое и идеологическое оформление этой бюрократической монархии.

В конструкции монархической власти, представленной в трактате Монтескьё, ограничением данной власти и соответственно гарантией от превращения ее в деспотическую служили прерогативы сословий. *В доктрине самодержавной власти, развитой в “Наказе” Екатерины II, ограничением этой власти мыслились пределы, установленные ею самой* (ст. 512).

Главным среди таких ограничительных “пределов” являлась, в представлении Екатерины II, цель, к которой обяза-

вался стремиться при осуществлении своей власти самодержец. “Какой предлог самодержавного правления? — вопрошает императрица в ст. 13 “Наказа” и отвечает: “Не тот, чтоб у людей отнять естественную их вольность, но чтобы действия их направить к получению самого большого ото всех добра”. “Самодержавных правлений намерение и конец есть слава граждан, государства и Государя”, — заявляет она в ст. 15 рассматриваемого произведения.

Самодержавная власть ограничивается в “Наказе” также тем, что самодержец устраняется от непосредственного управления всеми государственными делами. По мнению Екатерины II, он должен воздержаться и от того, чтобы судить, “почему и надлежит ему иметь других особ, которые бы судили по законам” (ст. 149). “Существо правления” составляют, согласно “Наказу”, “власти средние, подчиненные, и зависящие от верховной” (ст. 18). Государь же объявляется здесь по своей сущности *источником* “всякой государственной и гражданской власти” (ст. 19). Ему прилично по смыслу ст. 510 “Наказа” довольствоваться только “главным надзиранием” за деятельностью правительственных органов.

“Наказ” предусматривал, что самодержавная власть осуществляется преимущественно путем издания на основе “благоизволения” государя общих законов. Однако и в законотворчестве “Наказ” налагал на самодержца определенные ограничения. “Надобно иметь хранилище законов”, — провозглашала Екатерина в ст. 22 своего произведения. Это учреждение могло пребывать, по ее мнению, только при “государственных правительствах”. В задачу “хранилища законов” императрица вменяла наблюдение за тем, чтобы “воля Государева” находилась в соответствии “с законами во основание положенными и с государственным установлением” (ст. 28). Это предписание “Наказа” означало, что самодержец обязан был в своем законотворчестве согласовывать издаваемые законодательные акты с ранее изданными основополагающими законами. Екатерина II выражала надежду, что подобные правила “возбранят народу презирать указы Государевы, не опасаяся за то никакого наказания, но купно и охранят его от желаний самопроизвольных и от непреклонных прихотей”.

Подобно Петру I императрица Екатерина II придавала большое значение борьбе с нарушениями законов. Однако в

отличие от своего венценосного предшественника она не считала жестокие наказания, вплоть до смертной казни, сколько-нибудь эффективными мерами борьбы с ними. “Смерть злодея слабее может воздержатъ беззакония, нежели долговременный пример человека, лишенного своей свободы для того, чтобы наградить работою своею чрез всю его жизнь продолжающуюся вред, им сделанный обществу”, — писала императрица в “Наказе” (ст. 212). По ее мнению, смертная казнь допустима только в одном случае, а именно: когда преступник, будучи лишен свободы, “имеет еще способ и силу, могущую возмутить народное спокойство”. Подобный случай, указывала Екатерина II, имеет место лишь тогда, когда народ теряет или возвращает свою свободу, то есть во время безвластия, “когда самые беспорядки заступают место законов”. “А при спокойном царствовании законов, — продолжала она, — и под образом правления соединенными всего народа желаниями утвержденным, в государстве противу внешних неприятелей защищенном и внутри поддерживаемом крепкими подпорами, то есть силою своею и вкоренившимся мнением во гражданах, где вся власть в руках Самодержца, в таком государстве не может в том быть никакой нужды, чтоб отнимать жизнь у гражданина. Двадцать лет государствования Императрицы ЕЛИСАВЕТЫ ПЕТРОВНЫ подають отцам народов пример к подражанию изящнейший, нежели самые блистательные завоевания”. Итоговый же вывод Екатерины II из ее высказываний о смертной казни гласил: “Самое надежнейшее обуздание от преступлений есть не строгость наказания, но когда люди подлинно знают, что преступающий законы непременно будет наказан”.

Приведенные мысли о бессмысленности применения смертной казни в качестве средства борьбы против беззакония и даже некоторые выражения указанных мыслей Екатерина II заимствовала из произведения Ч. Беккариа “О преступлениях и наказаниях”. Но при этом ею были внесены в них определенные модификации. Одна из них особенно любопытна. Ч. Беккариа допускал смертную казнь в *двух* случаях — во-первых, когда преступник, даже лишенный свободы, обладает “такими связями и таким могуществом, что это угрожает безопасности нации и его существование может вызвать переворот, опасный для установленного образа

правления”; и, во-вторых, когда смертная казнь преступника “будет действительным и единственным средством удерживать других от совершения преступления”. В этом последнем случае смертная казнь, по мнению Беккариа, “может считаться справедливой и необходимой”. Российская императрица полагала смертную казнь дозволительной, как было отмечено, только в одном случае — в первом из названных итальянским правоведом. То есть в отрицании этого жестокого наказания Екатерина II шла даже дальше Ч. Беккариа.

Принцип законности выступал в “Наказе” в качестве важнейшего свойства представленной в нем конструкции самодержавной власти. Такие общественные явления, как равенство, воляность, безопасность граждан и т. п., увязывались Екатериной II с соблюдением законов. При этом, однако, принцип законности не сочетался в “Наказе” с признанием субъективных прав граждан. Законы выступали здесь в качестве инструмента обеспечения исключительно *государственных* или *общественных* интересов. Так, гражданские законы представлялись в “Наказе” лучшим средством исправления пороков, воспитания граждан. Здесь проводилась идея о том, что совершенные законы способны сделать государство прочным, а плохие ведут к разрушению его. Екатерина II отождествляла власть государя-законодателя с властью отца, заботящегося о своих детях (ст. 452).

Подобные представления о роли закона вполне соответствовали идеологии “просвещенного абсолютизма”. Не противоречила данной идеологии и выраженная в “Наказе” идея божественного происхождения самодержавной власти. Признанием титула государя “Богом данным званием” (ст. 625) Екатерина II подтверждала свои сентенции о том, что главное назначение самодержавной власти заключается в содействии благополучию подданных, получению ими “самого большого ото всех добра”. “Закон Христианский научает нас взаимно делать друг другу добро, сколько возможно”, — говорилось в ст. 1 “Наказа”. Принимая верховную власть от Бога, самодержец обязывался тем самым строго соблюдать этот “Закон”.

Таким образом, текст “Наказа”, хотя и был составлен из множества заимствованных из произведений западноевропейских философов изречений и мыслей, выражал своим содержанием не иностранные теории, а официальную поли-

тическую идеологию Российской империи. Иначе и быть не могло. Екатерина II весьма скептически относилась ко всяким умозрительным, оторванным от реальной жизни доктринам. В 1774 г. она говорила в беседе с гостившим у нее Д. Дидро: “Я вполне понимаю ваши великие начала: только с ними хорошо писать книги, но плохо действовать. Вы имеете дело с бумагой, которая все терпит, а я, бедная императрица, имею дело с людьми, которые почувствительнее и пощекотливее бумаги”. Известно, что во время своей работы над “Наказом” комиссии о сочинении проекта нового уложения Екатерина II получила огромное количество различных поучений от немецких профессоров-правоведов относительно составления свода законов. Ознакомившись с этими поучениями, императрица выдала следующее предписание депутатам указанной комиссии: “Нет опаснее для сочинения сей большой работы и совершения оной, как мнения полученных людей, из числа которых не выключается профессор М., профессор Ш. и господин К. со всею немецкою полученною братиею. Ибо сии люди, мешая тень, наведенную дурным и жестоким узаконением на характер нации, с действительным характером оной, весьма ошибаются во всех своих о нации и её положении рассуждениях. И действительно, лучше иметь дело с незнающими, но умными людьми, нежели с такими, кои имеют косые предрассуждения, вовсе противные моим принципиям и умоначертанию нации. Итак, весьма прошу быть примечательными, дабы их предубеждения не произвели импресии, противной моим правилам”.

Многие изложенные в “Наказе” политические и правовые идеи повторяли или предвосхищали то, что уже было выражено или выражалось впоследствии в текстах законодательных актов Российской империи. Это идея служения носителя верховной государственной власти благу и счастьем народа, идея законности, взгляд на закон как на инструмент воспитания, воплощение совести и правды и т. д.

Возвышенные сентенции о своем стремлении к народному счастью, к благоденствию подданных, к законности при осуществлении управления Екатерина II включала в тексты многих своих законов. “И понеже наше первое желание есть видети наш народ столь счастливым и довольным, сколь далеко человеческое счастье и довольствие может на сей

земле простираться...”, — говорила императрица в Манифесте от 14 декабря 1766 г. “Всегдашняя НАШИИ и неусыпные попечения в изобретании средств к приращению благоденствия подданным Нашим и к приведению всей НАШЕЙ империи в желанное благосостояние открыли НАМ между прочим и сию неоспоримую истинну, что все целое не может быть отнюдь совершенно, естли части его в непорядке и неустройстве пребудут”, — так начинала Екатерина свое “Наставление губернаторам” от 21 апреля 1764 г.

В статье IV данного наставления говорилось о необходимости соблюдения законности: “Губернатор недремлющим оком в губернии своей взирает на то, чтоб все и каждой по званию своему исполнял с возможным радением свою должность, содержа в ненарушимом сохранении указы и узаконения НАШИИ, чтоб правосудие и истинна во всех судебных подчиненных ему местах обитали, и чтоб ни знатность вельмож, ни сила богатых, совести и правды помрачить, а бедность вдов и сирот, тщетно проливая слезы, в делах справедливых утеснена не была...”. В этих словах “Наставления губернаторам” выражалась идея равенства всех перед законом, законность связывалась с поддержанием нравственности в русском обществе.

На Руси во все времена видели в законе выражение совести или, как говаривали в древности — правды. Екатерина II вполне усвоила этот традиционный русский взгляд на закон. Законодательство западноевропейских стран, в котором все подробно, до мельчайших деталей регламентировалось, вызывало у нее отрицательные чувства¹. В пред-

¹ К. Валишевский приводит в своей книге о Екатерине II высказывание Ее Величества о датских законах: “Все здесь предвидено; следовательно, никто сам не мыслит, и все действуют, как бараны. Я предпочла бы бросить в огонь все, что, по вашему выражению, я перевернула вверх дном, нежели создавать прекрасные законы, которые порождают отвратительную породу пошлых и глупых баранов”. (Валишевский К. Роман императрицы. Екатерина II, императрица Всероссийская. Спб., 1908. С. 336—337.) При этом польский историк ссылается на письмо императрицы Екатерины II к барону Гримму от 18 апреля 1779 г., опубликованное, как он указывает, в томе 23 “Сборника Русского Исторического общества”. Я просмотрел данный том, но не нашел в нем письма Екатерины II с указанной датой. Однако о том, что Екатерина действительно была знакома с датски-

ставлении Екатерины II закон — это не только способ регламентации поведения людей, не только кара, но и милость, средство воспитания в душах подданных добрых качеств. “И так со стороны поставляем милосердие за основание законов и открываем дорогу к достижению правосудия; со стороны же любезных подданных наших ожидаем благодарности и послушания: чрез что сохранится благоденствие, тишина и спокойство государственное”, — заявляла императрица в Манифесте от 14 декабря 1766 г. Примечателен в этом смысле и следующий текст статьи V вышеупомянутого “Наставления губернаторам”: “Хотя о душевредном лихоимстве и гнусных взятках многими строжайшими указами обнародовано, и МЫ особливо ныне надеемся, что все НАШИ верноподданные, чувствуя материнское НАШЕ определением достаточного им жалованья милосердие, не прикоснутся к толь мерскому лакомству, прелестному только для одних подлых и ненасытным сребролюбием помраченных душ”.

Одним из главнейших средств упрочения правопорядка в русском обществе Екатерина II считала воспитание в людях добрых нравов. По ее мнению, законы не должны вызывать у людей страха, в таком своем качестве они мало принесут пользы. В письме к Вольтеру от 14 июля 1769 г. российская императрица отмечала: “Наши законы продолжают идти своим порядком; над ними трудятся понемногу” и далее с гордостью утверждала: “Эти законы будут сохранять терпимость; они не будут никого гнать, умерщвлять и сжигать”. Указанным письмом Екатерина стремилась создать у авторитетнейшего для всей Европы философа и писателя благостное представление о своей империи¹, однако приведенные слова императрицы о будущих рус-

ми законами свидетельствует ее письмо к Гримму от 25 сентября 1779 г., а точнее, абзац, начинающийся со слов “Tenez, les lois danoises n’ ont desseché le cerveau...”. См.: Сборник ИРИО. Том 23. Спб., 1878. С. 160. (Письма Екатерины II публикуются здесь на том языке, на котором писались, т. е. на французском.)

¹ Так, Екатерина писала Вольтеру о жизни своих подданных: “Впротчем, налоги у нас так умерены, что в России нет ни одного крестьянина, которой бы не ел курицы, когда ему захочется, и что с некоторого времени в иных провинциях предпочитают курицам петухов Индейских”.

ских законах не были обманом. Ее законодательство действительно оказалось проникнутым началами терпимости и гуманизма.

Тексты некоторых законодательных актов Екатерины II выливаются в настоящие проповеди христианской морали. Вот что говорится, например, в “Уставе благочиния или полицейском”, изданном 8 апреля 1782 г. “для споспешества доброму порядку” и “удобнейшаго исполнения законов”: “Не чини ближнему, чего сам терпеть не хочешь”, “не токмо ближнему не твори лиха, но твори ему добро, колико можешь”, “в добром помогите друг другу, веди слепаго, дай кровлю неимеющему, напой жаждущаго”, “блажен, кто и скот милует, буде скотина и злодея твоего спотыкнется, подыми ее”, “с пути сошедшему указывай путь”. Как ни удивительно, но такого рода наказ Екатерина давала административному органу под названием “управа благочиния или полицейская”, состоявшему из городничего, пристава уголовных дел, пристава гражданских дел и двух ратманов (членов городского совета).

В статье 12 “Генерал-Прокурорского Наказа при Комиссии о составлении проекта нового Уложения, по которому и Маршалу поступать” Екатерина писала: “Одним словом, вся Наука законов состоит в обращении людей к добру, в препятствовании и уменьшении зла и в отвращении той беспечности, коя последует во всем правительстве от привычки и нерадения”. Таким образом, глубинный, философский смысл законности как общественного явления императрица Екатерина видела в поддержании такого общественного порядка, при котором обуздываются дурные свойства людской природы и поощряются добрые людские качества.

Мысли западноевропейских просветителей о назначении и сущности законов, о способах борьбы с правонарушениями носили во многом сугубо умозрительный характер. На самом деле, строгое следование букве закона часто столь же вредно для общества, как и пренебрежение этой буквой. Законы, безусловно, должны воспитывать в людях добродетели, но прежде всего они должны исполняться.

Российская императрица вполне сознавала все это. Однако умозрительные идеи Ш. Монтескьё, Ч. Беккариа, Д. Дидро, воспринятые Екатериной II и преподнесенные ею русскому обществу в качестве программы своей государ-

ственной деятельности, имели в ее глазах одно положительное свойство — они в целом являли собой некий идеал, о котором можно было долго говорить, к которому можно было стремиться всю жизнь и при этом совершенно не заботиться о его осуществлении.

Придавая своим законам воспитательную функцию, Екатерина II могла считать свою законодательную деятельность успешной даже в том случае, если изданные ею законы не исполнялись российскими чиновниками. Кто не знает, что воспитание — очень длительный процесс, результат которого весьма отдален во времени, даже в том случае, если воспитывается отдельный индивид. Но если воспитанию подвергается целое общество, то, очевидно, что результаты его появятся только в следующих поколениях, т. е. столетия спустя.

При таких воззрениях на закон и законность, каковые носила в себе Екатерина II, она, издав множество различных законов, вполне могла считать свою миссию российской императрицы выполненной. При этом действительное состояние дел во вверенной ей империи в части, касающейся правопорядка, было довольно плачевным — правопорядок в русском обществе не стал прочнее за время правления Екатерины II. Однако в любом и самом плохом явлении всегда нетрудно обнаружить что-нибудь хорошее и как-то им утешиться. *“Меня обворовывают так же, как и других, — грустно признавалась императрица в одном из своих писем и тут же добавляла с оптимизмом: — но это хороший знак и показывает, что есть что воровать”*.

Правление Петра III, унижавшее и оскорблявшее русское национальное достоинство, способствовало обострению у русских чувства патриотизма. Именно поэтому, вступая на российский престол, императрица Екатерина громко заявляла о своей любви к русскому народу, приверженности к Русскому государству, которое она величала не иначе, как “любезным нашим отечеством”. Но было бы несправедливым видеть в этой демонстрации Екатериной своих патриотических чувств только стремление угодить настроениям, господствовавшим в тогдашнем русском обществе. Безусловно, желание угодить русским было в ней предельно сильным и определяло многие ее поступки. Однако приверженность этой немки ко всему русскому — к русским людям,

русской культуре, русской истории — являлась искренней¹: *Екатерина была достаточно умна и развита душою, чтобы полюбить Россию по-настоящему и навсегда!*

Об этой своей любви к чужой стране, ставшей для нее родной, Екатерина II заявляла и в текстах законов. Ее указы и манифесты пронизаны патриотизмом, уважением к русским традициям, к русской истории, гордостью за русский народ, выдержавший самые страшные испытания, какие только могут выпасть на долю какого-либо народа. “Знающим древнюю историю НАШЕГО Отечества довольно известно, что воинство российское, когда еще и просвещение регул военных ему не поспешествовало, войска мужественного имя носило: но видевшим века НАШЕГО настояция уже времена, когда к храбрости его природной дисциплина военная присоединилась, доказательно и неоспоримо, что оружие российское там только славы себе не приобретает, где руки своей не подъямлет” — такими словами начинается Манифест о военной дисциплине от 22 сентября 1762 г. В “Грамоте на права, вольности и преимущества благородного российского дворянства”, утвержденной 21 апреля 1785 г., Екатерина II заявляла: “И сим образом в истинной славе и величестве империи вкушаем плоды и познаем следствия действия нам подвластного, послушного, храбраго, неустрашимого, предприимчиваго и сильного российского народа”.

¹ Одним из свидетельств этой искренности является то, что Екатерина II всегда с гневом реагировала на отрицательные отзывы о России и русских со стороны иностранцев. В сентябре 1763 г. вице-канцлер А. М. Голицын получил от русского посланника в Лондоне графа А. Р. Воронцова два письма, в которых сообщалось, что в какой-то лондонской газете появилась серия публикаций, направленных против России. Голицын доложил об этих сообщениях из Лондона российской императрице. В ответ Екатерина начертала для посланника Голицына следующую резолюцию: “На сие три способа есть: 1) Зазвать автора куда способно и поколотить его, 2) или деньгами унимать писать, 3) или уничтожить, 4) или писать в зашщение, а у двора, кажется, делать нечего. И тако из сего имеете выбирать что вам приличнее кажется, а сие пишется к вице-канц.”.

§ 3. Политические и правовые взгляды императора Павла I

Государственная деятельность императора Павла I обыкновенно представляется в учебниках по истории России хаотичной, лишенной какого-либо плана или замысла, определяемой всецело лишь свойствами его характера¹. Естественно, что Павел I изображается при этом как деспот, тиран, чье правление всего лишь случайный и весьма неприятный эпизод в русской истории — не более того. Историки избегают применительно к нему таких наименований, как “государственный деятель”, “реформатор”, “законодатель”.

Такой взгляд на императора Павла I и его государственную деятельность традиционен. Истоки этой традиции легко обнаруживаются в мемуарах тех деятелей, которые пребывали на российской государственной службе или находились при императорском дворе в эпоху Павлова царствования. Так, например, граф А. И. Рибопьер утверждал в своих воспоминаниях, что “царствование Павла I походит на бурю, которая все вырывает, все уничтожает, все обезображивает, ничего не преобразуя”. “Россия сильно страдала, находясь под управлением своего рода маньяка”, — писал о Павле I в своих мемуарах ближайший сподвижник Александра I князь А. Чарторижский. По его словам, “император

¹ “В действиях Павла I, сменившего на престоле Екатерину, во многих случаях отсутствовала преемственность, — пишут в своем учебнике “История России” Ш. М. Мунчаев и В. М. Устинов. — Правительственные меры этого времени соответствовали личности императора — человека капризного, деспотичного, переменчивого в своих решениях, легко поддававшегося необузданному гневу и столь же легко менявшего гнев на милость” (*Мунчаев Ш. М., Устинов В. М. История России: Учебник для вузов. М., 1997. С. 120*). См. подобные оценки правления Павла I также в книгах: *Шильдер Н. К. Император Павел Первый. СПб., 1901; Любавский М. К. Царствование Павла I // Три века. Том 5. XIX век. Первая половина. М., 1996. С. 95*. О том, что император Павел правил, не следуя никаким уставам, “кроме своей прихоти”, “казнил без вины, награждал без заслуг”, писал в своей записке “О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях” историк Н. М. Карамзин.

Павел вел свое государство быстрыми шагами к неисчислимым потерям, к упадку, к полной дезорганизации сил страны и существовавшей тогда правительственной машины... Император Павел правил вспышками, скачками, порывами, без всякой связи, не смущаясь совершенно последствиями; правил как человек, который не дает себе никогда труда размыслить, взвесить все за и против, который приказывает и требует немедленного исполнения всякой фантазии, приходящей ему на ум. Его царствование стало, в конце концов, царствованием настоящего террора". Подобные мнения о Павле I можно встретить также в мемуарах А. М. Тургенева (1772—1863)¹, Ф. П. Лубяновского (1777—1834)², Л. Н. Энгельгардта (1766—1836)³ и др.

Действительно, император Павел I отличался импульсивностью в поведении, часто бывал категоричен в своих оценках действий тех или иных должностных лиц, был подвержен резким переменам в своем настроении и т. п. Однако любопытно, что эти свойства его характера, о которых так много говорится в мемуарной литературе, не нашли сколько-нибудь заметного отражения в Павловых указах, приказах и распоряжениях.

Мемуаристы, а вслед за ними и многие историки обвиняли Павла I в том, что он беспрестанными перемещениями должностных лиц, производимыми в угоду лишь собственному капризу, многочисленными возвышениями и увольнениями полностью расстроил систему управления империей. Кроме того, ему приписывали жестокость выше меры в обращении с сановниками-чиновниками. Обратившись к текстам именных указов и высочайших приказов императора Павла I, мы увидим, что немалое их число посвящено увольнениям и наказаниям должностных лиц, но каждый такой императорский акт вполне обоснован.

К примеру, по указу Павла Сенату от 11 августа 1797 г. тайный советник граф Чернышев исключался из службы за то, что, "наделав долгов, отказывается от платежа оных".

¹ См.: Записки Александра Михайловича Тургенева // Русская старина. 1885. Том 48. № 11. С. 265—274.

² См.: Воспоминания Федора Петровича Лубяновского. М., 1872. С. 91.

³ См.: Записки Льва Николаевича Энгельгардта. М., 1867. С. 198—199.

Указ Павла I Сенату от 1 марта 1800 г. гласил: “Санкт-Петербургской палаты суда и расправы 2-го департамента членов за медленность решения дел повелеваем отрешить, а секретарей судить; на места же отрешенных выбрать и определить немедленно других”. Указом от 2 марта 1800 г. выключался из службы Санкт-Петербургский гражданский губернатор Глинка “за найденные в здешних присутственных местах разные упущения в делах, медленность в решении оных и собственную его непопечительность и нерадение к должности”. Но особенно примечателен был Павлов указ Сенату от 12 апреля 1800 г. Вот его текст: “По донесению сенаторов Спиридова и Лопухина, осматривавших Вятскую губернию, о найденных беспорядках и упущениях, а особливо по полиции, от злоупотребления слабости которой, сверх частных притеснений, угнетен народ, повелеваем *всех* чиновников оной губернии, переменя другими, от должностей отрешить, и об упущениях их, злоупотреблениях и беспорядках настрожайше исследовать и виновных судить” (курсив мой. — В. Т.). По указу от 29 декабря 1800 г. отставлялся от службы Белорусский гражданский губернатор тайный советник Северин и опять-таки не без серьезного на то основания — “за многие смертоубийства, в губернии им управляемой, случившиеся”.

Документальные материалы опровергают и содержащиеся в мемуарной литературе различные высказывания о неспособности императора Павла I управлять государством — о том, в частности, что Павел “правил как человек, который не дает себе никогда труда размыслить, взвесить все за и против, который приказывает и требует немедленного исполнения всякой фантазии, приходящей ему на ум”. На основании сохранившихся записок Павла Петровича и текстов его императорских указов можно с уверенностью утверждать, что он вступил на престол, имея конкретную программу действий, сложившуюся в основных своих чертах еще к концу 80-х годов XVIII в. Данную программу, предполагавшую целую систему преобразовательных мер в области гражданской администрации и управления армией, суда и полиции, промышленности и торговли, дворянского землевладения и крепостного права, император Павел настойчиво проводил в жизнь.

В 1774 г. молодой Павел — ему исполнилось тогда 20 лет — подал своей августейшей матушке — императрице

Екатерине II записку под названием “*Рассуждение о государстве вообще, относительно числа войск, потребного для защиты онаго, и касательно обороны всех пределов*”. Этот документ выражал политического кредо цесаревича, его мнения о путях и способах преобразования системы управления Российской империи. Павел Петрович доказывал в названной записке, что для улучшения состояния дел в империи необходимо прежде всего отказаться от наступательных войн и перейти к сугубо оборонительной политике. Он предлагал организовать военные поселения, в которых обучение военному делу и военная служба сочетались бы с производительным трудом. В войсках следовало, по его мнению, навести строгий порядок, предписав каждому, “начиная от фельдмаршала, кончая рядовым, все то, что должно им делать”. Если же, пояснял молодой реформатор, благодаря введению по всему государству строгой централизации, все — и фельдмаршал, и солдат — должны будут испрашивать особые высочайшие разрешения на каждый случай, не предусмотренный инструкцией, то “через таковое ограничивание все будут несравненно довольнее и охотнее к службе, потому что *не будут страдать и видеть себя подчиненными прихотям и неистовствам частных командиров*, которые всем сим скверняют службу и вместо приобщивания удаляют всех от ней” (курсив мой. — В. Т.).

В конце рассматриваемой записки Павел Петрович постарался объяснить, какими мотивами он руководствовался, высказывая свои суждения о реформе государственного управления. “Показав теперь, — отмечал он, — все то, что к равновесию потребно, и какую военная часть связь и пропорцию иметь должна в рассуждении всего государства... совершил намерение себя сделать полезным государству, писав сие от усердия и любви к отечеству, а не по пристрастию или корысти, в такое время, где, может быть, многие, забыв первые два подвига, заставившие меня писать, следуют двум последним, а что больше еще, и жертвуя всем тем, чего святее быть не может. А сему я был сам очевидцем и узнал сам собою вещи и как верный сын отечества молчать не мог”. Эти трогательные слова говорят о характере молодого Павла больше, чем тома мемуаров о нем. Любовь к отечеству для него есть то, “*чего святее быть не может*”. Это святое чувство — главный двигатель его натуры.

Вместе с тем цесаревич Павел признавался в том, что его рассуждения навеяны не учеными книгами, не учителями, а наблюдением за происходящим вокруг него.

Оба эти признания вполне отражали характер того воспитания, которое Павел получил в годы своего детства и отрочества. Основные направления данного воспитания, его характер были predeterminedены императрицей Елизаветой Петровной. Как известно, на роль главного воспитателя Павла ею был избран в 1760 г. граф Н. И. Панин¹. Этот выбор не был случаен. Объясняя его, престарелая императрица прямо ссылалась на присущую графу Панину верность и любовь к отечеству.

Князь П. А. Вяземский, характеризуя Н. И. Панина, подчеркивал, что воспитатель молодого великого князя, “всецело оставаясь, как он был, дипломатом и министром иностранных дел, не только руководился в области политики русскими стремлениями и началами, но он был чисто русский, с ног до головы. Ум его напитан был народными, историческими и литературными преданиями. Ничто, касавшееся России, не оставалось для него чуждым или безразличным. Поэтому-то *он любил свою страну не тою теплою любовью, не тем корыстным и эгоистическим инстинктом человека, занимающего видное место и любящего свое отечество, потому что он любит власть, но он любил Россию с той пламенной и животворною преданностью, которая возможна лишь тогда, когда человек привязан к своей родине всеми узами, всем сродством, порождающими общность интересов и симпатий, общность, в которой выливаются, в одной и той же любви, прошедшее, настоящее и будущее отечества.* Только тогда можно любить и хорошо служить своей стране и своему народу, познавая в то же время их недостатки, странности и пороки и борясь против них всеми своими силами и всеми имеющимися в распоряжении средствами. Всякая другая любовь —

¹ Формально первым главным воспитателем Павла был Ф. Д. Бехтеев, назначенный на эту роль императрицей Елизаветой Петровной 19 октября 1758 г. Павлу незадолго перед этим исполнилось 4 года. Однако, Бехтеев, едва успев обучить цесаревича грамоте, тяжело заболел и в 1761 г. умер. 28 июня 1760 г. руководство воспитанием своего внука Елизавета Петровна вверила 42-летнему Н. И. Панину.

любовь слепая, бесплодная, безрассудная и даже пагубная” (курсив мой. — В. Т.).

В “Инструкции обергофмейстеру при его императорском высочестве государе великом князе Павле Петровиче господину генералу порутчику, камергеру и кавалеру Никите Ивановичу Панину”, составленной 24 июня 1761 г., Елизавета Петровна обращала его особое внимание на необходимость привить Павлу любовь к отечеству. “Желая, чтобы его высочество исполнен был, если можно, равная* любви к отечеству, какову мы к оному сохраняем, поручаем мы оное имянно особливому попечению вашему, яко *главный вид и намерение в воспитании его высочества* и яко существительной долг, коим он ему обязан. А как человек любит вещь, когда он знает ея достоинство и дорожит оною, когда видит, что польза его состоит в сохранении оной, то надлежит предпочтительно пред другими науками подать его высочеству совершенное знание об России, показать ему с одной стороны из дел прошедших и нынешних, особливо родителя нашего времен, изящные качества Российского народа, неустрашимое его мужество в войне, непоколебимую его верность и усердие к отечеству, а с другой стороны плодородие и почти во всем изобилие пространных Российских земель, и, наконец, надежные отечества нашего достатки и сокровища, кои оно в недрах своих сохраняет, так что нет нужды думать о награждении каких-либо недостатков постороннею помощью, а толь меньше вымышленными человеческою хитростию способами, но когда только употреблен будет небольшой труд и прилежание, то сверх того продовольствования можно еще избытками помогать другим народам. Показав же все сие, истолковать притом его высочеству неразрешимья обязательства, коими *жребий его навеки соединен с жребием России* и что слава его и благополучие зависят единственно от благосостояния и знатности его отечества”¹ (курсив мой. — В. Т.).

* Я сохраняю орфографию оригинального текста инструкции, напечатанного в 1881 г. в журнале “Русский архив” (Кн. 1. № 1. С. 18–21).

¹ Инструкция обергофмейстеру при его императорском высочестве государе великом князе Павле Петровиче господину генералу порутчику, камергеру и кавалеру Никите Ивановичу Панину // Русский архив. 1881. Кн. 1. № 1. С. 19–20.

Вскоре после своего назначения на должность главного наставника малолетнего великого князя Павла Н. И. Панин составил для императрицы Елизаветы специальную записку, в которой изложил свое мнение о характере и основных направлениях его воспитания. Содержание данной записки показывает, что граф Панин предполагал, в частности, давать Павлу знание законов и науки государственного управления. Он писал о том, что обучение законам есть, “несомненно, важнейший пункт доброго воспитания, — следовательно, избранной к тому наставник должен иметь речь внятную и ласковую, душу прямую и бескорыстную, рассудок здравый, и был бы чужд всякого предубеждения и суеверства...”. Кроме того, по мнению графа-наставника, воспитание его высочества должно включать в себя также изучение истории. Эта наука, указывал Панин, “по справедливости почитаема лучшим руководством для тех, кои рождены к общему благополучию, и потому она достойна особого места в сем воспитании и начаться должна без упущения времени нарочными краткими и внятными сочинениями — предпочтительно о своем отечестве”. В заключительной же части своей записки Н. И. Панин высказывал мнение о том, что по достижении Павлом Петровичем тех лет, в которые он “всем пристойным наукам сам обучаться изволит в обыкновенном порядке”, “будет весьма полезно учинить особое рассуждение, каким способнейшим образом приступить к прямой государственной науке, то есть к познанию коммерции, казенных дел, политики внутренней и внешней, войны морской и сухопутной, учреждений мануфактур и фабрик и прочих частей, составляющих правление государства его, силу и славу монарха”.

Начертанная графом Паниным программа воспитания великого князя Павла была одобрена императрицей Елизаветой, однако выполнить ее на практике оказалось невозможным. Смерть Елизаветы, переход царской короны к Петру III, свержение и убийство последнего в результате заговора и восшествие на российский императорский престол в конечном итоге всех этих событий Екатерины II резко изменило положение Павла при царском дворе. Престарелая императрица Елизавета видела в нем наследника царской короны — в глазах молодой императрицы Екатерины II Павел был политической фигурой, таившей в себе потенциальную

угрозу для ее положения на вершине власти. В основном именно по этой причине обучаться политике, науке государственного управления Павлу пришлось самостоятельно.

Сохранившиеся документальные материалы показывают, что в течение 70–80-х годов — в возрасте между 16 и 30 годами — великий князь Павел Петрович немало времени проводил в чтении произведений философов и мемуаров известных политических деятелей. Причем особое внимание он уделял современным ему французским мыслителям — идеологам Просвещения. К примеру, труд Шарля Луи Монтескьё “О духе законов” стал на некоторое время даже его настольной книгой. Из мемуарной литературы большой интерес у молодого Павла вызвали “Мемуары” кардинала де Реца¹ и “Записки” герцога де Сюлли².

О том, какие книги и какие мысли, высказанные в них, привлекали к себе внимание молодого Павла, можно судить по многочисленным выпискам его высочества из данных книг.

Так, из “Мемуаров” кардинала де Реца Павел выписал следующие мысли:

28 ноября 1778 г. — “Когда правители государств не ведают ни их основных законов, ни свойственных им нужд, с ними случается несчастье”.

26 декабря 1778 г. — “По правилам политики, ничего нет хуже, как брать слишком много на себя. За это свет весьма редко бывает благодарен. Добрых намерений не следует простираť слишком далеко”.

При чтении “Записок” герцога де Сюлли внимание великого князя Павла Петровича остановилось на следующих изречениях французского государственного деятеля:

“Все слова великого государя должны до такой степени быть ненарушимы, чтобы не было повода даже и к мысли — сомневаться в его честности”.

¹ Настоящее имя кардинала де Реца — Жан Франсуа Поль де Гонди (1613–1679).

² Полное имя Сюлли — Максимилиан де Бетюнь, герцог Сюлли (1566–1641). Прославился в качестве талантливейшего государственного деятеля Франции (и, пожалуй, всей Европы) времен правления королей Генриха IV и Людовика XIII. Занимал должности начальника Бастилии, главного инспектора путей сообщения и дворцов, суперинтенданта, генерал-фельдцейхмейстера, генерал-инженера, губернатора Пуату, умер в звании маршала Франции.

“В какие треволнения способен впасть государь нерешительный, робкий и ленивый! Для государства нет ничего хуже характера нерешительного. В трудных обстоятельствах не должно предоставлять все на волю случая или все отнимать у него; но, избрав цель по разумном и холодном размышлении, надобно стараться направить все свои действия к ее достижению”.

“Первый закон для государя — соблюдение всех законов. Выше его самого — два повелителя: Бог и Закон. Правосудие должно восседать на престоле, кротость должна быть прочнейшею его опорою... Что касается до подданных, первый закон, налагаемый на них, как религиею, так природою и рассудком, есть, бесспорно, — послушание. Они должны уважать, бояться, чтить своих государей... Подданные обязаны питать эти чувства к государям из признательности за спокойствие и за все те блага, которыми они пользуются под покровом царского имени”.

“Одно из главнейших правил монархического правления заключается в том, чтобы государь всего более остерегался доводить своих подданных до неповиновения ему, не только на деле, но даже и на словах”.

В сентябре 1787 г. началась очередная война России с Турцией, и Павел решил направиться в действующую армию. В письме к императрице от 10 сентября 1787 г. он просил ее величество дозволить ему отправиться в армию “в качестве волонтера”. Екатерина стала отговаривать Павла от этого намерения. Завязалась переписка между императрицей, с одной стороны, и Павлом и его супругой, с другой. Наконец, в конце ноября 1787 г. Екатерина уступила настоятельным просьбам Павла и дала свое согласие на его отъезд. Готовясь к опасной для себя, с его точки зрения, поездке в воюющую армию, великий князь Павел написал 4 января 1788 г. три завещательных письма своей жене Марии Федоровне и одно письмо — своим детям. Все эти письма очень важны для понимания не только личности Павла, но и его политических воззрений. Но особенно интересна для характеристики Павла как реформатора и законодателя обширная записка, составленная им к середине января указанного года. Она содержала особое “предписание” Павла о порядке управления Россией на случай, если он погибнет и российским императором будет после смерти Екатерины провозглашен его старший сын Александр.

Павлу так и не удалось выехать на войну с Турцией. Императрица Екатерина уговорила его отложить отъезд до мая месяца 1788 г. — времени предполагаемых родов его супруги. А спустя полтора месяца (30 июня) разразилась война России со Швецией, и Павел в начале июля месяца отправился в Финляндию. Но и на войну со шведами ему попасть не удалось. Главнокомандующий русской армией граф Мусин-Пушкин просто-напросто не пустил цесаревича на театр военных действий. Павел остался в живых, и его завещание не было соответственно введено в действие.

Однако мысли, которые он начертал в своих завещательных письмах и в предписании о порядке управления государством, не остались бумажными мыслями. Взойдя в ноябре 1796 г. на императорский престол, Павел I предпримет попытку осуществить многое из того, что он изложил в указанных письмах и предписании.

Официальный биограф императора Павла I Н. К. Шильдер, сообщая о завещательных письмах Павла, умолчал о его предписании относительно порядка управления государством. Между тем документ этот коренным образом меняет широко распространенный взгляд на императора Павла I как на человека не способного управлять государством, действовавшего на вершине государственной власти сугубо произвольно, без какого-либо плана или программы, подчиняясь лишь собственным капризам.

*“Предписание о порядке управления государством”*¹, хотя и составлялось великим князем Павлом в спешке, не было собранием скороспелых мыслей. Оно содержало идеи, выработанные его высочеством в результате многолетних размышлений об организации государственного управления в России, внутренней и внешней политики самодержавной власти. Ряд этих идей были намечены Павлом еще в его письмах к Никите Ивановичу Панину, написанных за 10—15 лет до составления вышеуказанных предписаний. Среди бумаг Павла сохранился листок, на котором начертан список различных вопросов государственного управления, похожий на план большой работы на тему государственной политики. Сопоставление этого списка с текстом *“Предпи-*

¹ При публикации этого документа в журнале *“Вестник Европы”* он был обозначен как *“Наказ”* (См.: *Вестник Европы*. 1867. Том 1 (март). С. 316—322).

сания о порядке управления государством”, составленного Павлом в январе 1788 г., показывает, что данное “Предписание” изложено во многом в соответствии с указанным списком. Содержание последнего интересно тем, что обнаруживает истинный масштаб Павлова государственного мышления. Вот темы, которые цесаревич Павел намеревался рассмотреть в своем произведении:

“1. О правлениях, их преимуществах и неудобствах, особливо относительно до нашей земли.

2. О образе правления.

3. О законе фундаментальном и о наследстве.

4. О прочих законах.

5. О правительствах верховных.

6. О государевом совете.

7. О чинах, составляющих оный, и о их должностях.

Здесь следуют мысли о каждой особенно.

8. О духовенстве.

9. О дворянстве.

10. О среднем состоянии.

11. О крестьянстве.

12. О воспитании и нравах.

13. О школах и училищах.

14. О торговле.

15. О мануфактурах, фабриках и о прочих ремеслах.

16. О вине и соли.

17. О рудах и заводах.

18. О государственных, заводских, экономических и дворцовых крестьянах.

19. О доходах.

20. О долгах.

21. О государственном кредите.

22. О государственных и партикулярных долгах.

23. О расходах.

24. О доброй вере.

25. О безопасности общей и полиции земской и городской.

26. О политическом положении России.

27. То же по связям и обстоятельствам.

28. Какая генеральная политика ее от сего?

29. Чем приобрести большее уважение к себе и доставить большую безопасность?

30. К чему все сие?

31. О военной силе.

32. О морской силе.

33. О силе государственной и о ресурсах на все”.

Приведенный список показывает, что Павел стремился вникнуть во все основные сферы государственной политики.

Структура “Предписания о порядке управления государством” почти полностью совпадает с перечнем тем, данных в списке. Текст “Предписания” разделен на 33 статьи, содержание которых вполне соответствует названиям тем, обозначенных в списке.

Так, в статье 1-й “Предписания” говорится: “Предмет каждого общества — *блаженство каждого и всех. Общество не может существовать, если воля каждого не будет направлена к общей цели.* Для того правительство, правительства разного рода. Лутчее¹ то, которое ближайшим способом преимущественно достигает до своего предмета. Из того разные роды правления рождаются. Чем больше земля, тем способы исполнения труднее, следственно первое попечение должно быть облегчать их. Самое простое облегчение сего рода препоручение исполнения одному, но связано с неудобствами человечества” (курсив мой. — В. Т.). Очевидно, что здесь идет речь именно о тех вопросах, которые названы в пункте 1-ом вышеуказанного списка-плана.

Статья 2-я “Предписания” гласит: “*Положив правила кем земле быть управляемой, должно сказать, что нет лутчего образа как самодержавной, ибо соединяет в себе силу Законов и скорость власти одного*”. Пункт 2-й списка-плана называет в качестве темы образ правления.

Каждая статья “Предписания о порядке управления государством” содержит сугубо практическую рекомендацию относительно действий государственной власти в той или иной сфере общественной жизни. В своей совокупности данные рекомендации составляют контуры программы реформ, призванных укрепить Российское государство. Многие мероприятия этой программы были впоследствии — после того, как он взошел на престол — претворены им в жизнь.

Так, статья 3-я рассматриваемого “Предписания” рекомендовала “положить Закон, кому имянно быть Государем”. Данный закон был принят в день коронации императора

¹ Здесь и далее при цитировании того или иного сочинения Павла сохраняется орфография его оригинального текста. — В. Т.

Павла I 5 апреля 1797 г. “Акт, высочайше утвержденный в день священной коронации Его Императорского Величества и положенный для хранения на престоле Успенского собора” закрепил новый порядок престолонаследия, согласно которому в случае смерти императора престол передавался его старшему сыну и т. д. При этом лица женского пола отстранялись от наследования престола. Основные принципы данного порядка престолонаследия были прописаны Павлом еще 4 января 1788 г. в завещательном письме к супруге Марии Федоровне. Рекомендуя в “Предписании” “положить Закон, кому имянно быть Государем”, Павел уже тогда хорошо представлял себе содержание данного закона.

Статья 4-я “Предписаний о порядке управления государством” содержит рекомендацию об упорядочении российского законодательства. “Законы у нас есть, но в порядок привести в их смысле. Новых не делать, но сообразить старые с государственным внутренним положением, а указы почитать просто Учреждениями, а не Законами”. Немногим более месяца после своего восшествия на императорский престол — 16 декабря 1796 г. — Павел I своим высочайшим указом поручил генерал-прокурору А. Б. Куракину “собрать в Уложенной Комиссии и во всех архивах изданные дотеле узаконения и составить из них три книги законов Российской империи: уголовных, гражданских и казенных дел”. По-настоящему развернуть работы по систематизации российского законодательства и составить уложения Павел I не успел. Но не удалось сделать это и его преемнику на императорском престоле Александру I, несмотря на то, что работы по составлению систематических сборников российских законов велись на протяжении всего Александрова царствования, т. е. четверть века без малого. Быстрота же, с которой были составлены в первые годы правления императора Николая I “Полное собрание...” и “Свод законов Российской империи”, объясняется именно тем, что составители этих сборников использовали результаты работ по систематизации российского законодательства, проводившихся во времена царствований императоров Павла I и Александра I.

Статьи 5-я, 6-я, 7-я рассматриваемых “Предписаний” выражают намерения Павла упорядочить исполнительную власть. Здесь идет речь о Правительствующем Сенате и Государственном совете. Осуществление этих мер выпало на долю Александра I. В его правление был создан постоян-

но действующий при императоре Государственный совет и намечалась реформа Сената, был подготовлен даже соответствующий законопроект, однако император Александр по ряду причин не ввел его в действие.

Статья 8-я “Предписания” посвящена дворянству. “Сказав о способах непосредственных к достижению предмета общества, то есть блага утверждением законов, — сказать должно, — заявлял Павел: — сие состояние законы утверждают. Таково перьвое дворянство. Оно подпора государства и государя и для того придать ему уважения, не допуская в него лишних членов или недостойных и имея с государем равный интерес должно его на службу обращать”. Менее месяца спустя после своего восшествия на императорский престол — 4 декабря 1796 г. — Павел I издал указ “О запрещении правительствам самим собою вводить в дворянское достоинство и выдавать на оное грамоты без Высочайшего утверждения”. 20 января 1797 г. им был издан указ “О составлении общего дворянских родов гербовника”. 14 декабря того же года император Павел установил своим высочайшим приказом правило, согласно которому дворяне, определенные на военную службу, служили в качестве рядовых не более трех лет. Интересам дворянства соответствовали и другие законодательные установления императора Павла. Вместе с тем ряд Павловых законодательных актов ущемлял в той или иной мере дворянские интересы. Подлинное отношение Павла I к дворянству лучше всего, пожалуй, выражают заключительные слова Манифеста от 18 декабря 1797 г., которым Его Величество объявлял об учреждении императорского вспомогательного банка для дворянства. “... Ласкаемся Мы приятною надеждою, — торжественно заявлял Павел I, — что дворянство всей Нашей империи, ощутив истинную цель благих Наших намерений, ко спасению их самих и их потомства стремящихся, обратит щедроту Нашу во благо, искупить имения свои из рук корыстолюбивых ростовщиков, заплатит все свои долги, и тем возвращая доброе имя и полное к себе доверие, усугубит попечения свои на распространение всякого рода полезного хозяйства, а паче и паче сокращая в домах своих излишества, роскошия внушаемые, прилепится к похвальной умеренности”. Приведенные слова Манифеста от 18 декабря 1797 г. выражают мысль, которая высказывалась Павлом еще в “Предписании о порядке управления государ-

ством”. В статье 22-й данного документа говорилось: “Долги государственные и партикулярные выводят вещи сии из баланса, и так их мало по-малу истребляют, а особливо последние, ибо разоряют частных людей, происходят от роскоши и порчи нравов, и так все сие разом прекращать, одно для другого, зачиная с корня”.

В статье 9-й “Предписания о порядке управления государством” идет речь о духовенстве. По словам Павла, святость должностей этого сословия “столь уважения достойна и для того заслуживает особого внимания и присмотра, дабы понятию о боге учили в прямой силе, а не суеверию”.

Статья 10-я рассматриваемого документа посвящена среднему сословию. Павел высказывает здесь свое желание, чтобы характерные для представителей этого сословия “промыслы” свободно текли для государства и для них собственно”. В тесной связи с данной статьей находятся статьи с 14-й по 17-ю, в которых идет речь о большом значении для государства торговли, мануфактурного и фабричного производства, рудного дела и т. д.

Статья 11-я содержит рекомендацию относительно крестьянства. По словам Павла, “крестьянство содержит собою все прочие части и своими трудами, следственно, особого уважения достойно и утверждения состояния, не подверженного нынешним переменам его, из благодарности Отечества и для того, чтоб тем лутче трудились и государство имело тем вернее снабжение”. Стремление к улучшению быта крестьян станет одним из направлений внутренней политики Павла после его восшествия на императорский престол.

Манифестом от 5 апреля 1797 г. император Павел I повелел “всем и каждому наблюдать, дабы никто и ни под каким видом не дерзал в воскресные дни принуждать крестьян к работам”. Одновременно с этим Его Величество выразил в Манифесте свое мнение о том, что для работ крестьян в пользу помещиков достаточно трех дней¹. В истори-

¹ Дословно в Манифесте по этому поводу говорилось следующее: “... Для сельских издольев остающиеся шесть дней по равному числу оных в обще разделяемая, как для крестьян собственно, так и для работ их в пользу помещиков следующих, при добром распоряжении достаточны будут на удовлетворение всяким хозяйственным надобностям”.

ческой литературе данный Манифест именуется “Манифестом о трехдневной барщине”, при этом часто утверждается, что он “установил трехдневную барщину”¹. На самом деле император Павел не устанавливал трехдневную барщину, но всего лишь высказал мнение о том, что трех дней вполне достаточно для работ крестьян на помещиков. Однако рекомендательная форма изложения этой нормы не должна вводить в заблуждение — Павел I часто выражал свои повеления в форме пожеланий, но это не мешало ему строго требовать их исполнения.

16 февраля 1798 г. император Павел своим высочайшим указом ввел запрет на продажу крепостных крестьян без земли. Указом от 29 ноября 1798 г. Его Величество предоставил крестьянам, ищущим свободы, право подачи личной апелляции в высшие государственные учреждения на решения судебных палат, оставляющих их во владении помещиков, в том случае, если губернские прокуроры не опротестуют такие решения.

Крестьяне восприняли даже столь ограниченные меры по улучшению их быта как свидетельство того, что император Павел стремится полностью освободить их от крепостного гнета помещиков. Опасаясь, что подобные настроения крестьян могут побудить их к волнениям, Павел принял ряд законодательных актов, упрочивающих крепостное право².

Статья 19-я “Предписания о порядке управления государством” также примечательна для характеристики государственного мышления Павла. “*Государственные доходы — Государства, а не Государя*, — заявляет он здесь, — и составляя богатства его, составляют целость и так знак, и способ благополучия Земли. Они двоякие: или с земли, или с промысла. Первые держать соразмерно возможности с надобностию, ибо уделаются от имений частных людей. Другие — поощрять, ибо основаны на трудах и прилежании, всегдашние средства силы и могущества земли. Поощрение сие одобрение и способствование” (курсив мой. — В. Т.).

¹ Так пишет, например, историк М. Семевский в своих комментариях к “Наказу” Павла (Вестник Европы. 1867. Том 1 (март). С. 326).

² См.: ПСЗРИ. Том 25. №№18 353, 18 395. Том 26. № 19 250 и др.

Большое место в “Предписании” занимают рассуждения Павла о внешней политике Российского государства. Павел особо подчеркивает, что внешнее положение России должно быть сообразно с ее физическим и моральным положением. “Чтоб сие равновесие соблюсти, — заявляет он в статье 27-й рассматриваемого документа, — надлежит нам смотреть прилежно, с кем прилично быть в связи и в какой. Связи суть разные, обязательств, которые вечны, быть не могут, а по обстоятельствам государственным переменяются, и для того их никогда таковыми не делать. Нужды, которым сами собою ряждаются¹ по разным случаям. Родства, которая никогда не должны заставляя забывать прямого государственного интереса и суть последняя всегда, ибо обыкновенно идут на персону”. В статье 28-й Павел продолжает данную свою мысль: “Из сего видно, что перьвой политической предмет требует, чтоб *не давать никому над собою воли и не входить ни в чьи интересы и виды слепо, желая, чтоб соседи наши были в равновесии, дабы никто не мог угрожать вольности другого; а соблюдать беспристрастием и поведением, основанном на правосудии, благоразумии и твердости, уважение и доверенность к Государству*. За сим следует прямое, политическое благосостояние” (курсив мой. — В. Т.).

Содержание статьи 29-й “Предписания о порядке управления государством” логично дополняет содержание предыдущих статей. “Показав таким образом, в чем политическая цель состоит, — пишет Павел, — теперь должно сказать, как до сего предмета достигь можно. Доброю верою в поведении, которое на перьвое быть должно на честности основано. Союзами в севере с державами, которым больше в нас нужды, а местничества с нами иметь не могут; военною силою, приведя в непоколебимое сильное состояние пропорциональным количеством и дисциплиною; не входя нигде в дело прежде времени и за других”.

Военной силе Государства Российского Павел специально посвящает статью 31-ю своего “Предписания”. “Пространство земли нашей, — подчеркивает он, — требует большую оборонительную силу, а тем паче и наступательную; но препятствует сему малое количество жителей по таковому про-

¹ Так в тексте. — В. Т.

странству, и так, заключаясь в возможности, должно государство иметь военную силу свою расположенную по четырем главным границам и внутри. Иметь их, в сообразность соседей, достаточно всем нужным снабженных, всегда комплектных, ибо от некомплекта земля большой урон терпит, или ложным счетом обороны или безвременным, скорым и сильным набором”. В статье 32-й “Предписания” Павел говорит о необходимости для России, окруженной “со многих сторон морями”, иметь флот “на каждом из сих морей”. По его словам, для сухопутных и морских сил “надобны арсеналы, запасы всему по разным частям и школы для военных наук. Притом войски и флоты учить, и Государю смотреть”.

Подводя итог своим рассуждениям об устройстве Государства Российского, Павел заявляет: “Когда все части государства будут приведены порядком до равновесия, в котором должны быть, чтоб оное могло не разрушимо и не вредимо стоять, тогда можно будет сказать, что прямо направлено общество на прямой путь свой блаженства каждого и всех, что согласно с законов Божиим и следственно не может не иметь благословенья во всем *Его вышней Десницы*”. Таким образом, Павел ясно выражал мнение о том, что укрепление Российского государства необходимо не ради этого государства — крепкое государство составляет, по его убеждению, важнейшую предпосылку роста благосостояния российского общества.

§ 4. Политические и правовые идеи

М. М. Щербатова

Михаил Михайлович Щербатов (1733—1790) отразил в своем творчестве политические идеалы тех представителей русского дворянства, которые критически относились к российскому самодержавию в целом и к политике императрицы Екатерины II в частности.

М. М. Щербатов родился в 1733 г. в княжеской семье, ведущей свою родословную от внука великого князя Владимира Святослава Черниговского. В 1750 г. он поступил на службу в лейб-гвардии Семеновский полк. После издания в 1762 г. “Манифеста о вольности дворянской” вышел в от-

ставку. Поселившись в своем имении в селе Михайловском Ярославской губернии, Михаил Щербатов предался чтению книг и занятиям историей. В 1767 г. он был избран депутатом от ярославского дворянства в комиссию, учрежденную Екатериной II для составления проекта нового уложения. В 1778 г. Щербатова определили на должность президента камор-коллегии — учреждения, созданного Петром I для расположения и ведения “доходов денежных всего государства”. В 1779 г. он стал сенатором.

В 1768 г. Екатерина II, узнав об интересе Щербатова к русской истории, дала ему поручение разобрать бумаги Петра Великого, а затем открыла для него доступ в другие государственные архивы и библиотеки. В течение последующих пяти лет Щербатов издает серию источников по русской истории: “Царственную книгу” (СПб., 1769), “Журнал или поденную записку Петра I” (СПб., 1770), “Летопись о многих мятежах” (СПб., 1771), “Царственный летописец” (СПб., 1772) и др. С 1770 г. он начал публиковать главный свой исторический труд — “Историю Российскую”. Последняя, пятнадцатая, книга данного труда — третья часть седьмого тома — выйдет в свет в 1791 г.

Помимо “Истории Российской” князь Щербатов написал множество различных трактатов, статей и заметок, в которых подверг критическому анализу экономическое, политическое и нравственное состояние русского общества и государственную деятельность российских самодержцев послепетровской эпохи, в том числе и политику императрицы Екатерины II. В течение многих десятилетий эта часть творческого наследия Щербатова оставалось неизвестной русскому обществу, но сын, а затем внуки Михаила Михайловича бережно хранили его рукописи в селе Михайловском. Только в 60-х годах XIX в. началась широкая публикация творческого наследия князя Щербатова в России¹. В 1896 г. вышли в свет два тома его политических, историко-политических и философских произведений. Это издание было дополнено публикацией в 1935 г. тома “Неизданных сочинений” М. М. Щербатова.

¹ Произведения князя М. М. Щербатова публиковались также за границей. Так, в 1858 г. в Лондоне в “Вольной русской типографии”, созданной А. И. Герценом и Н. П. Огаревым, вышла в свет его книга “О повреждении нравов в России”.

Для истории русской политической и правовой мысли второй половины XVIII в. наибольшее значение имеют такие произведения князя Щербатова, как: 1) “Разные рассуждения о правлении”; 2) “Размышления о законодательстве вообще”; 3) “Замечания на большой наказ Екатерины”; 4) “Путешествие в землю офирскую господина С... швецкаго дворянина”; 5) “Размышление о дворянстве”; 6) “Размышления о смертной казни”; 7) “Оправдание моих мыслей и часто с излишнею смелостию изглаженных слов”. Кроме того, политические и правовые взгляды Щербатова выразись в его многочисленных записках, поданных в Комиссию о сочинении проекта нового уложения¹.

Свои размышления о происхождении государства и права Щербатов начинает с утверждения, что человек одарен природой достаточным разумом, чтобы жить в соответствии с правилами добродетели, укорененными в его сердце. Однако общественные порядки воспитывают человека таким образом, что его разум повреждается, вследствие чего он перестает быть тем существом, которым был сотворен природой. Это повреждение разума человеческого Щербатов объявляет причиной того, что “никакое сообщество, хотя мало оно многочисленно, не может пребывать без некоторых правил и законов, которые каждого поступок устанавливают, и без одного или многих определенных персон, дабы принуждать оныя исполнять и надзирать за исполнением”. Отсюда происходят, по словам Щербатова, “разные роды правления, монархическое, которое от патриаршаго правления начало свое имеет; деспотическое иль самовластное, введенное мучителями, аристократическое и демократическое, о коих можно мнить, что они произведены неудовольствием вельмож иль всего народа правлением сих деспотов”.

Во всех указанных формах правления Щербатов выделяет характерные для них пороки и достоинства (“полезности”). Монархия, имеющая, как отмечает он, свое начало “от правления патриархов или отцов фамилий”, предполагает власть государя, который, будучи возведен на престол

¹ Данные записки опубликованы в 1896 г. в разделе “Проекты и голоса, поданные от Депутата Ярославского дворянства князя Михаила Михайловича Щербатова в Комиссию о сочинении проекта нового уложения” первого тома “Сочинений князя М. М. Щербатова”.

по избранию или по праву рождения, управляет народом, как отец детьми, т. е. является для него покровителем, защитником, судьей и т. п. Властвуя единолично, монарх решает важные дела по совету старейших и мудрейших своих подданных. Он не отделяет своих личных интересов от интересов государства и соответственно выбирает себе в советники таких людей, которые “сопрягают усердие к их Государю с любовью к отечеству и законам”.

Непрочность монархического правления проистекает, согласно Щербатову, от того, что мало есть на свете монархов, способных противостоять своему честолюбию, разным страстям, лести придворных и не склониться к самовластию. Так же мало есть и министров, которые бы “по слепой любви к Государю, а более для собственной их корысти не готовы б были ему в том помогать иль бы могли сопротивляться блистанию злата и достоинств”.

Аристократическое или вельможное правление устанавливается, по мнению Щербатова, в случае, когда главы семей, объединяющихся в единое общество в целях более эффективной защиты от врагов, не могут один другому уступить и сохраняют над соединенным обществом свою коллективную власть, или вследствие возмущения наиболее влиятельных семей самовластными действиями монарха. Достоинство этой формы правления проявляется, отмечал Щербатов, лишь при условии, если “достойные вожди народов, трудяся для пользы отечества, сопрягают пользы их родов с пользою республики, которою управляют; законы тут не прменяются для пользы иль своенравия единого: понеже ревность между членов Сената производит сопротивление; леть, сие адское¹ чудовище, не имеет власти в таком правлении; команда армий лишь храбрейшим и искуснейшим препоручается, а не пронырливейшим придворным”. Пороки аристократической формы правления — так же, как и монархической — Щербатов связывал с пороками людей, которые бывают заражены честолюбием и собственною к себе любовью. Каждый человек хотел бы властвовать и прилагает усилия для того, чтобы его мнение возобладало над мнениями других людей. “Сие раждает, — заявлял Щербатов, — происки, партии, ненависти и другия злы, иже суть не от-

¹ То есть “адское”. — В. Т.

дельны от сих страстей. Хотя дела и решаются по большому числу голосов, однако большее число не всегда лучшее бывает”. Проекты тех или иных решений часто не принимаются вследствие препятствий, чинимых теми, чьим мнениям они противоречат. Властвующие вельможи, отмечал Щербатов, “предпочитая пользы своих родов интересам государства, стараются учинить вечными в их домах достоинства и богатства со исключением других, и утесняя подлой¹ народ, которой нигде столь не несчастлив, как под аристократическим правлением”.

Демократическое, или народное, правление возникает, полагал Щербатов, не вследствие естественного процесса, но в результате восстания народа против аристократии. По его словам, “те же причины, которые подали случаи пременить монархию во аристократию, сиречь мучительство государей вельможам, были причиною установления народного правления, то есть мучительства вельмож подлому народу”. Данное правление Щербатов характеризовал как самое непостоянное из всех, отмечая, что оно подрывается в своих основах разделением народа на разные партии, разжигающие смуту в обществе и что, кроме общего всем республикам обыкновенного порока медленности принятия важных решений, оно имеет множество других пороков. При этом правлении, писал он далее, часто бывает так, что расходы, необходимые для государства, народ отказывается нести, “люди справедливаго обычаю и неприятели лести, не токмо презренны остаются, но и гонение претерпевают; вместо (того) люди лукавые, пронырливые, которые за правило их поступка, не добродетель и справедливость почитают, но их собственный убыток... суть почтены и любимы”. Кроме того, “любовь народа непостоянное его ненависти: они без всякаго зазрения совести казнят того, которой за несколько дней пред тем был избавителем отечества почитаем... Учиненныя заслуги не далее в памяти пребывают, как толико времени, колико они шум производят; проходит ли несколько времени без какого новаго знатнаго дела, то заслуги забываются, а часто и наказаны бывають”.

Щербатов выражал сомнение в справедливости именованния самовластия правлением. По его мнению, оно есть “му-

¹ Здесь в смысле “простой”. — В. Т.

чительство, в котором нет иных законов и иных правил, кроме безумных своенравий деспота (самовластителя). Вместо что в монархии государь есть для народа, в самовластном правлении народ является быть зделан для государя”. При самовластии, подчеркивал Щербатов, народ “навсегда лишен величайшего дара природы, то есть вольности”. Может ли что ужаснее быть, продолжал он, “как видеть миллионы людей, сравненных с скотами, которые работают лишь для единого и для его визиря и фаворита, которой, быв рожден в неволе, достиг до милости Государя лишь чрез мерзкую лесть и подлость...”.

В представлении Щербатова ни одна из форм правления не существовала и не существует на практике в чистом виде, “ибо монарх не может править без вельмож, вельможи не могут править без начальника и без народа, ни народ без начальников сам себя управлять”.

Правление, существовавшее в XVIII в. России, Щербатов характеризовал как самовластное. Поясняя это свое мнение, он писал: “Я охуюлю самой состав нашего правительства, называя его совершенно... самовластным и таким, где, хотя есть писанные законы, но они власти государевой и силе вельмож уступают, где состояние каждого подданного основывается не на защищении законов, не от собственного его поведения (зависит?), но от манования... злостного вельможи”.

Первый шаг на пути превращения российского самовластия в монархию Щербатов связывал с принятием основных законов. Так как монарх не вотчинник, отмечал мыслитель, “но управитель и покровитель своего государства, а потому и должно быть неким основательным правам, которые бы не стесняли могущество монарха ко всему полезному государству, но укрощали бы иногда беспорядочныя его хотения, по большей части во вред ему самому обращающияся”. В числе необходимых для России основных законов Щербатов называл: 1) “положение о порядке наследства на престол”; 2) закон, предписывающий “хранение владычествующей веры и пребывание государя в оной”, а также “терпение чуждых вер, до коих мест оно должно простираться, дабы ни гонением, ослабляющим государства и возобновляющим нам ужасы шестаго на десять века, не впасть в бесновере, ни излишней понаровкою не показать небрежливость

к владычествующей вере”; 3) законы о порядке издания законов, установления налогов на народ, “переделания монеты”; 4) законы о суде и праве осуждаемых себя защищать; и, наконец, 5) закон о дворянском звании. По мнению Щербатова, все это недостаточно “словами или грамотою какою утвердить: надлежит, чтобы поставлены были и наблюдатели о сохранении онаго”.

Щербатов не считал справедливым мнение французского просветителя Ш. Монтескье, воспринятое Екатериной II и приведенное в ее “Наказе”, согласно которому страна великая своим пространством “сама по себе предполагает деспотическую власть в том лице, которое ею управляет”. “Правда, ежели мы себе представим, — писал он, — государя трудолюбивого и презирающего свои удовольствия для пользы подданных, которого бы все указы и повеления основаны на совершенной мудрости и правосудии были, то-б конечно самодержавие такого могло означенные в сей мысли пользы принести; но таково бы самовластие приятнее было, нежели самая республиканская вольность. Но редко бывают таковые государи...”. Монтескье полагал, что полезность деспотической власти в великих державах заключается в быстроте решительных мер, возмещающей большую протяженность их территорий. Щербатов же высказывал мнение, что государь с деспотической властью не даст скорости в решениях, “ибо любовная страсть, охота и другие забавы, отнимая у него время, и более еще республиканского замедления приключат”. Но даже если государь-деспот примет решение быстро, “можно ль надеяться, — вопрошал Щербатов, — чтоб оно было сходственно с истинными пользами государства и чтоб его здравый разум, а не страсть какая произвела; ибо человек, не дающий никому отчету в своих делах, легко ввергается в страсти и слушает не тех, кто противоречим на истинной путь наставляет, но тех, кто безчестной лестью вкрался к нему в любовь”. Для подкрепления этого своего мнения русский мыслитель приводил пример Римской республики, которая при своих больших пространствах не только правила отдаленными странами и держала в спокойствии покоренные народы, но еще и более свою территорию расширяла. И после того, как в Риме возникла монархическая власть, до тех пор, пока сенат остатки своей власти сохранял, Римская империя была страш-

на вселенной. Но с падением сенатской власти, т. е. “когда власть императоров неограниченна стала и вместо мудрых советов советам льстецов стали последовать, сия сильная империя слабыми народами разрушена стала”.

Достоинство каждой формы правления Щербатова связывал со степенью обеспечения в ее условиях личной и имущественной безопасности граждан. Он высоко оценивал значение английской процедуры “хабеас корпус”, предоставлявшей арестованным определенные гарантии от произвольного ареста. “Чего ж бы ради сего у нас не учредить? Ибо пример аглинской нам доказует, что от сего никакого зла не происходит”, — писал он по поводу данной процедуры. Вместе с тем Щербатов предлагал ввести в России и другое правило, служащее той же цели. “Говоря о безопасности личной, не могу я не помянуть, — заявлял он, — и того, чего бы ради каждому по уголовному делу обвиняемому человеку не дать стряпчаго или советника, который бы мог спомоществовать ему оправдаться... Не могло бы от сего никакого зла произойти, ибо пусть бы от сего некоторые виновные нашли случай оправдаться, но не лучше ли спасти единого невинного, нежели сто виновных погубить?”

Порицая самовластие за то, что народ в его условиях лишен вольности и не имеет надлежащих гарантий личной и имущественной безопасности, Щербатов вполне мирился при этом с таким явлением, как российское крепостничество. В своих “Замечаниях на большой наказ Екатерины” он утверждал, что в России рабство отличается от рабства, которое существовало в древности у римлян, а в его время существует у турок. “Российские крестьяне, — отмечал он, — хотя есть рабы своим господам, хотя земля, обработанная ими, принадлежит их помещикам, хотя они имеют права и на имение их, но собственной своей пользою побуждены, никто имение и земли своих крестьян не отнимает, и крестьяне до нынешних времен и не чувствовали, что сие не собственное их было, в утверждение таких мыслей произвело различные бунты, яко ныне пугашевской и убивство великого числа помещиков от своих крестьян, чрез что они ясно показали, что они более никакой свободы недостойны, и что всякое разрушение древней власти помещичьей над крестьянами может великое разорение и гибель государству принести”.

Щербатов считал сохранение крепостничества соответствующим интересам России. Дворянство, жившее за счет крепостных крестьян, было в его представлении единственной надежной опорой Российскому государству. “Крестьяне или нижний род людей, — писал он, — по малости своего имущества мало могут чувствовать перемены, случившиеся в государстве, и как в победителе, так и в похитителе равных себе находят защитников... Купцы, упражняющиеся в торге, можно сказать, есть граждане целого света. Они мало взирают, какое благополучие и славу государству воспоследует, лишь бы торг их не упал и прибытку своего лишены бы не были... Но дворянство, быв основано на чести, от славы и пользы государственной свою пользу и славу взаимствует, славится славою государства, услугами своими себе могущество и прибыль получаемый и тем ему делаются пользы государственные неразличны с собственными своими”.

В своих рассуждениях о социальном и политическом устройстве общества князь Щербатов большое внимание уделял праву. Мысль о том, что “никакое общество без неких законов жить не может” и что все живущие в нем должны подчиняться законам, является одной из главных в его политико-правовом учении. Идеалом Щербатова была монархия, основанная на законах. “Царь должен сам первый законам страны своей повиноваться, — писал он, — ибо по законам он и царь; а разрушая их власть, разрушает и подчинение подданных к себе”.

Лучшим основанием гражданских законов Щербатов считал “страх Божий и почтение к Божественному закону”. По его словам, “самые лучшие законы управляют единую токмо внешность, страх же Божий управляет нашу самую внутренность и не токмо отвращает нас от соделания каких сокрытых и не могущих уведанными быть преступлений, над коими законы человеческие власти не имеют, но и от самых помышлений соделать их развращающагося с пути истины на путь правды направляет”. Вследствие этого гражданский закон не должен противоречить закону Божественному.

При создании законов, отмечал далее Щербатов, их содержание следует соотносить “с умоначертанием народным, с физическим и политическим положением государства”. Именно поэтому он считал, что “неудобно есть едино-

му сочинять законы”. Не только государь, который не может “собственной своей особой вникнуть во все нужды и обстоятельства всех состояний своих подданных”, но и частный человек, лучше государя знающий “обстоятельства разных чинов государства”, не должен, по его мнению, быть единственным сочинителем закона. Ибо всякий человек подвержен слабостям, его добрые намерения и разум могут быть затемнены пристрастиями, невежеством, предубеждениями, самолюбием и ошибками. Малые собрания Щербатов считал также не способными к сочинению законов; неудобными к законодательствованию являлись, по его мнению, и большие собрания, которые “наполнены суть смутностию, невежеством и пристрастиями”. Наконец, заключал он, “законодательство не может быть раздробительно сочиняемо, ибо как все законы должны клониться к единому средоточию, то есть к общему благу”.

Решение проблемы, кому надлежит сочинять законы, Щербатов усматривал в том, чтобы поручить это дело многим честным, разумным, знающим, трудолюбивым, равным по своему положению и доверию при дворе людям. Но при этом необходимо, писал он, “чтоб целое государство снабжалось вещами к сочинению законов, и каждый бы гражданин, по силе и могуществу своему, мог полезный совет дать: ибо *все под законом должны жить, все и участие в нем должны иметь*” (курсив мой. — В. Т.).

Будучи аристократом по своему социальному положению, князь Щербатов выразил в своем творчестве интересы не только высшего феодального сословия, но и всего русского общества. Он с полной ясностью сознавал, что написанные им политические трактаты и статьи не могут быть опубликованы при его жизни. Поэтому обращался в своих мыслях к потомству. “А понеже сей мой труд ближе всех будет касаться и скорее видим моему потомству, — заявлял он, — то да будет он и ему в наставление всегда всевозможное попечение иметь о благе отечества. Пусть будет оно смело охулять те мои мысли, которые могли какой вред отечеству нанести, и из заблуждений моих да научится справедливее мыслить. Но токмо да подражает единому, что, мню, везде в моих сочинениях видно, то есть любовь и искренняя преданность любезному отечеству”.

§ 5. Политические и правовые идеи А. Н. Радищева

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) занимает особое место в истории русской политической и правовой мысли второй половины XVIII в. Он выступил в своих произведениях в качестве решительного противника крепостничества и самодержавия и одновременно показал себя последовательным сторонником народного правления, обеспечивающего свободу и равенство всех членов общества.

А. Н. Радищев родился в 1749 г. Первоначальное образование он получил дома. С ноября 1762 г. и до сентября 1766 г. обучался в Пажеском корпусе. В 1767—1771 гг. изучал иностранные языки, юриспруденцию, историю, философию и естественные науки в Лейпцигском университете. В декабре 1771 г. Радищев был назначен протоколистом в Сенат, два года спустя он перешел на должность обер-аудитора в один из армейских штабов. В 1775 г. он вышел в отставку, но спустя два года вернулся на государственную службу. На этот раз он был определен чиновником Коммерц-коллегии. Прослужив некоторое время в этом учреждении, он перешел на службу в санкт-петербургскую таможенную на место помощника управляющего. В апреле 1790 г. его назначили управляющим данной таможни.

В конце 1789 г. Радищев приобрел печатный станок и завел собственную домовую типографию. В начале 1790 г. он напечатал в ней небольшое свое сочинение под названием “Письмо к другу, жительствующему в Тобольске, по долгу звания своего”. В нем Александр Николаевич рассказал о происходившем 7 августа 1782 г. посвящении монумента Фальконе, воздвигнутого Екатериной II в Санкт-Петербурге в честь Петра I, и представил свои краткие размышления об исторической роли этого российского самодержца. “Частной человек, — писал он при этом, — гораздо скорее может получить название великого, отличаясь какой-либо добродетелию и качеством, но правителю народов мало для приобретения сего лестного названия иметь добродетели или качества частных людей. Предметы, над коими разум и дух его обращается, суть многочисленны. Посредственный царь исполнением одной из должностей сво-

его сана был бы, может быть, великий муж в частном положении; но он будет худой государь, если для одной пренебрежет многия добродетели”. В конце мая 1790 г. Радищев напечатал в своей типографии сочинение под названием “Путешествие из Петербурга в Москву”, над которым работал с 1783 г. Книга была выпущена без указания имени автора. Екатерина II, прочитав это сочинение, нашла его опасным и распорядилась найти автора, арестовать его и предать суду. 30 июня Радищев был арестован. Уголовная палата приговорила его к смертной казни, но императрица заменила данный приговор ссылкой в Сибирь. В именном указе, изданном по этому поводу, Екатерина II называла книгу Радищева “наполненной самыми вредными умствованиями, разрушающими покой общественный, умаляющими должное ко властям уважение, стремящимися к тому, чтобы произвести в народе негодование против начальников и начальства и, наконец, оскорбительными и неистовыми выражениями против сана и власти царской”.

Павел I по восшествии на престол возвратил Радищева из Сибири, предписав ему жить в собственном имении в Калужской губернии. В 1801 г. новый император — Александр I — назначил Радищева (по рекомендации А. Р. Воронцова) на должность референдаря Комиссии для составления законов, но его государственная деятельность в данном качестве продолжалась недолго. Здоровье Радищева было серьезно подорвано в выпавших на его долю испытаниях и скорее всего именно это обстоятельство привело его к мысли о самоубийстве в 1802 г.

Политические и правовые взгляды А. Н. Радищева нашли свое отражение главным образом в таких его произведениях, как: 1) “Путешествие из Петербурга в Москву”; 2) ода “Вольность”; 3) “Опыт о законодательстве”; 4) записка “О законоположении”; 5) “Проект для разделения уложения Российского”; 6) сочинение, известное в исторической литературе под названием “Проект гражданского уложения”¹.

В основе политических и правовых идей А. Н. Радищева лежит представление о человеке как о существе от рож-

¹ Указанное название дал этому сочинению А. Н. Радищева историк В. П. Семенников, обнаруживший его в архивном фонде Воронцовых.

дения свободном и равном другим людям. “Закон мой — воля есть моя”, — провозглашал он во второй строфе своей оды “Вольность”. Обозначая смысл данной строфы на страницах книги “Путешествие из Петербурга в Москву”, Радищев заявлял: “Вот ее содержание: Человек во всем от рождения свободен...”. В указанной книге он писал также: “Человек родится в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю”.

Наделяя людей свободой и равенством, природа одновременно придала им, по мнению Радищева, склонность к общежитию, которая, будучи основанной на различии полов и людской немощи, имеет постоянное действие. “Человек есть существо общественное и созданное, чтобы жить в обществе себе подобных”, — отмечал он в одном из своих писем к А. Р. Воронцову.

Возникновение государства и права Радищев связывал с переходом человеческого общества к возделыванию земли. “Земледелие, — писал он, — произвело раздел земли на области и государства, построило деревни и города, изобрело ремесла, рукоделия, торговлю, устройство, законы, правления”. Непосредственной предпосылкой установления в обществе государственной власти Радищев считал появление собственности. До этого люди были, по его представлению, едины в своих помыслах, “каждой в особенности своей не инаго чего желал, как чего желали все, или сказать точнее, никто не желал ничего в противность желанию всех”. С появлением же собственности человеческое общество раскололось на сильных и слабых, господ и угнетенных. В результате “воззванные в общежитие всеильным гласом немощей и недостатков человеки скоро познали, что для обуздания наглости и дерзновения нужна была сократительная сила, которая, носясь поверх всего общественного союза, служила бы защитою, подпорою слабому, угнетенному, была бы против необузданности оплотом и преградою, и бичь гонению, посягнувшему на оскорбление союзного телеси”.

Государственная власть учреждается, по мнению Радищева, безмолвным договором людей с обществом на пользу всех и каждого. Она выступает как “соборная народа власть”, которая есть “власть первоначальная, а потому власть вышшая, единая, состав общества основати или разрушить могущая”¹. Лицо, осуществляющее народную власть, правомоч-

но издавать законы, однако эти законы не могут назначить “ни пути, ни предела” “соборному деянию народа”.

Идея народного суверенитета, или народного правления, в представлении Радищева не была для России абстрактной идеей. Обосновывая эту идею он обращался не только к теоретической аргументации, но и к практическому опыту русской истории — в частности, к примеру Великого Новгорода, который, по его словам, “имел народное правление”. “Народ в собрании своем на вече был истинный Государь”, — писал он.

Возникновение в обществе государственной власти и законодательства не отменяет действия естественных законов. Люди должны оставаться при этом, считал Радищев, — свободными и равными. “Но если все они, — отмечал мыслитель, — положили свободе своей предел и правило деяниям своим, то все равны от чрева материя в природной свободе, равны должны быть и в ограничении оной. Следовательно, и тут один другому не подвластен. Властитель первый в обществе есть закон; ибо он для всех один”. В “Проекте для разделения уложения российского” Радищев указал по пунктам, в чем конкретно должна воплощаться свобода “народа или граждан вообще” в обществе, где существует государственная власть. “Права их, — пояснил он, — состоят в свободе: 1) мысли, 2) слова, 3) деяния, 4) в защите самого себя, когда закон того сделать не в силах, 5) в праве собственности и 6) быть судимым себе равными”.

Идея права гражданина на защиту “самого себя, когда закон того сделать не в силах”, была более подробно изложена в книге “Путешествие из Петербурга в Москву”. “Если закон или не в силах его заступить, или того не хочет, или власть его не может мгновенное в предстоящей беде дать вспомоществование, — писал здесь Радищев, — тогда пользуется гражданин природным правом защищения, сохранности, благосостояния. Ибо гражданин, становясь граждани-

¹ В радищевской оде “Вольность” данная власть характеризуется следующими словами: “Возникла обща власть в народе, Соборный всех властей удел. Ей общество во всем послушно, Повсюду с ней единодушно; Для пользы общей нет препон; Во власти всех своей зрю долю, Свою творю, творя всех волю, — Вот что есть в обществе закон”.

ном, не перестает быть человеком, коего первая обязанность, из сложения его происходящая, есть собственная сохранность, защита, благосостояние”.

Подобный принцип Радищев распространял и на отношение граждан к монарху. “Если мы живем под властью законов, — писал он, — то сие не для того, что мы оно делать должны неотменно; но для того, что мы находим в оном выгоды. Если мы уделяем закону часть наших прав и наша природная власть, то дабы она употребляема была в нашу пользу; о сем мы делаем с обществом *безмолвный* договор. Если он нарушен, то и мы освобождаемся от нашей *обязанности*. Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками”. В этих словах Радищев фактически провозглашал *право народа на восстание против монарха, не выполняющего своих обязанностей и творящего произвол по отношению к своим подданным*.

Радищев не употребляет в своих произведениях термина “революция”, однако народное возмущение, о котором он многократно упоминает, имеет ряд признаков того, что впоследствии стали именовать революцией. В качестве главных причин народного возмущения, ниспровергающего сложившийся общественный порядок, Радищев подразумевал установление в обществе деспотической власти и рабства или крепостничества, противных человеческому естеству. Революция, в его представлении, есть вполне естественная реакция на эти вреднейшие явления общественной жизни.

При этом Радищев не считал революцию эффективным и достаточным средством излечения общества от пороков самовластья и рабства. Он знал, что народные восстания, происходившие в истории человеческого общества и в том числе в русской истории, выливались, как правило, в простое и грубое мщение тем людям, которые имели в глазах народа репутацию злых тиранов или господ-злодеев. “Приведите себе на память прежние повествования, — обращался Радищев к читателям книги “Путешествие из Петербурга в Москву”. — Даже обольщение колик яростных сотворило рабов на погубление господ своих! Прельщенные грубым самозванцем, текут ему вослед и ничего толико не желают, как освободиться от ига своих властителей; в невежестве своем другого средства к тому не умыслили, как их умерщ-

вление. Не щадили они ни пола, ни возраста. Они искали паче веселие мщениа, нежели пользу сотрясения уз”.

Радищев понимал, что даже если революция победит, низвергнет тирана и восстановит свободу, состояние народного правления и вольности не будет прочным и долгим. Новая власть опять станет тиранической и уничтожит свободу. “Таков есть закон природы: из мучительства рождается вольность, из вольности — рабство...”, — такой вывод сделал русский мыслитель из опыта английской революции. Тем не менее Радищев благосклонно относился к последней. В чем же он видел ее благо? Ответ на этот вопрос дает двадцать третья строфа оды “Вольность”. Радищев обращается здесь к вождю английской революции Оливеру Кромвелю со словами порицания за то, что он, “власть в руке своей имея”, “твердь свободы сокрушил”, называет его за этот поступок “великим мужем, коварства полным”, “ханжой”, “льстецом”, “злодеем”. Вместе с тем Радищев отмечает в действиях Кромвеля и нечто положительное — по его словам, вождь английской революции научил всех, “как могут мстить себя народы”: он “Карла на суде казнил”.

Необходимым условием такого преобразования общества, в результате которого народное правление и свобода утвердятся на прочном фундаменте, Радищев считал просвещение людей, открывающее им глаза на подлинное состояние общества. В посвящении А. М. К. (А. М. Кутузову. — В. Т.), предвещающем основной текст книги “Путешествие из Петербурга в Москву”, он заявлял, что бедствия человека происходят от человека, “и часто от того только, что он взирает непрямо на окружающие его предметы”. Целью своей роковой книги Радищев полагал снятие завесы “с очей природного чувствования” у других людей. Понимая в полной мере вред крепостничества для русского общества, он стремился своей книгой внушить это понимание всем помещикам. Причем старался действовать не только на их разум, но и на чувства. Он обращался к разуму помещиков, когда задавал вопрос, в котором уже содержался совершенно определенный ответ: “*Может ли государство, где две трети граждан лишены гражданского звания, и частью в законе мертвы, казаться блаженным?*” Он обращался к чувствам помещиков, когда писал: “Но ведаете ли, любезные наши сограждане, коликая нам предстоит гибель, в коликой мы

вращаемся опасности. Загрубелые все чувства рабов, и благим свободы мановением в движение не приходящие, тем укрепят и усовершенствуют внутреннее чувствование. Поток, загражденный в стремлении своем, тем сильнее становится, чем тверже находит противустояние. Прорвав оплот единожды, ничто уже в разлитии его противиться ему не возможно. Таковы суть братия наши, во узах нами содержимые. Ждут случая и часа. Колокол ударяет. И се пагуба зверства разливается быстротечно. Мы узрим окрест нас меч и светочу. Смерть и пожигание нам будет посул за нашу суровость и бесчеловечие. И чем медлительнее и упорнее мы были в разрешении их уз, тем стремительнее они будут во мщении своем”.

Призрак народного восстания или революции вызывается Радищевым в рассматриваемой книге не потому, что он верит в благие последствия такого способа разрешения общественных конфликтов, но для того, чтобы внушить читателям чувство опасности сохранения в России крепостничества и произвола государственной власти.

В “Опыте о законодательстве” Радищев признавал, что Англия пришла к свободе и процветанию постепенно. “К блаженству ея, — отмечал он, — возник в сердцах ея сограждан дух вольности от стеснения меры превосходящего. Поставив себе первым предметом блаженного общежития вольность деяний, все обращало на его подкрепление, и сие составило наконец собрание законов, коим разсудок дивится, а человеколюбие радуется”. Радищев подразумевал в данном случае большую роль общественного мнения в достижении свободного состояния общества. В записке “О законоположении” он прямо заявлял, что “общее умонастроение” обладает столь большой силой, что “клонит и нагибает во стезю свою самые законы и власть, действия их нередко бывают тщетны”.

§ 6. Заключение

Официальная идеология “просвещенного абсолютизма”, политические и правовые идеи М. М. Щербатова и А. Н. Радищева представляют собой три главных направления развития русской политической и правовой мысли в течение второй половины XVIII в. Общей чертой рассмот-

ренных в настоящей главе политических и правовых доктрин является то, что формировались они под большим влиянием западноевропейской просветительской философии. Более того, Екатерина II, Щербатов и Радищев часто использовали для своих теоретических построений материал одних и тех же философских произведений (например, все они обращались к трактату “О духе законов” Ш. Монтескье). Тем не менее выработанные ими доктрины оказались совершенно различными по своему содержанию и духу. Данное обстоятельство свидетельствует прежде всего о том, что влияние западноевропейской просветительской философии на русскую политическую и правовую мысль носило весьма ограниченный характер. В теоретических конструкциях русских мыслителей второй половины XVIII в. идеи иностранных философов-просветителей не имели самостоятельного значения, но применялись в качестве связующих звеньев или аргументов при обосновании собственных выводов.

Во второй половине XVIII в. в русском обществе заметно усилилось критическое отношение к самодержавию. М. М. Щербатов и А. Н. Радищев по-разному относились к такому общественному пороку, как крепостничество, однако их отношение к самодержавной власти было сходным — оба писателя видели в данной власти воплощение зла. Впрочем, это неудивительно: Щербатов являлся масоном, а Радищев нес в себе элементы мировоззрения дворянского революционера.

В творчестве этих двух мыслителей вырисовывался сценарий русской катастрофы 1917 г.

Жестокое убийство императора Павла I, с ликованием встреченное в кругах русской аристократии, также было зловещим предвестием кровавого будущего России. Вместе с тем оно как бы подводило итог развитию русского политического и правового сознания на протяжении XVIII века.

Владимир Алексеевич Томсинов
**История русской политической и правовой мысли.
X—XVIII века**

Корректор — *Е. Л. Качалова*
Компьютерная верстка — *А. В. Плотников*

Издательство “Зерцало”

Лицензия № 004730 от 29 марта 2001 г.
Подписано в печать 1.09.2003. Формат 84х108/32.
Авт. л. 13,0. Усл. печ. л. 8,0. Тираж 2000 экз.
Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ППП “Типография “НАУКА”
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-8078-0095-8



9 785807 800954